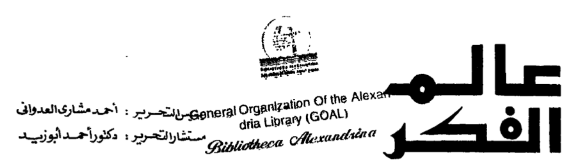




رئيس التحرير : أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الارشاد والانباء فى الكويت * اكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٧٠
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الارشاد والانباء ـ الكويت ص.ب ١٩٣

المحتويات

الانسان والكون

★ ★ ★

آفاق المعرفة

★ ★ ★

خبرات وتجارب

★ ★ ★

عرض الكتب

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

الإنسان والكون



اهتم الانسان منذ نشأته الأولى وخلال كل مراحل تاريخه بمحاولة التعرف على طبيعة الكون الذى يعيش فيه وتفسير الظواهر الكونية التي تؤثر فى حياته تأثيرا مباشرا ومعرفة اسبابها بقصد التحكم فيها واخضاعها لارادته وتسخيرها لصالحه وصالح المجتمع . فقبل ان يظهر علم الفلك بوقت طويل جدا كان انسان العصر الحجرى القديم ، الذى كان يعتمد فى معاشه على قنص الحيوان ، يحاول الاجابة على عدد من الأسئلة الخاصة بالكون وظواهره المختلفة ، وبخاصة تلك الظواهر والقوى التي كانت تتدخل فى عملية القنص ذاتها ، وافضل الوسائل للسيطرة على تلك الظواهر والقوى والافادة منها فى الايقاع بالحيوانات التى كان يطاردها . وتسجل لنا الرسوم والنقوش البدائية على جدران الكهوف القديمة بعض افكار الانسان فى تلك الحقبة القديمة حول هذه الأمور بالذات . ومع ذلك ، فان التفكير فى الكون وظواهره لم يتخذ شكلا منهجيا منظما الا بعد ذلك بكثير ، اى حين بدأ الانسان القديم يستقر في الارض ويتحول تدريجيا من حياة البداوة والتجوال التي يحياها قانصو الحيوانات وجامعو الطعام فى الغابات الى حياة الزراعة . وكان ذلك في حوالي الألف السابعة قبل الميلاد . فظهور الزراعة يمثل تغيرا ثوريا عميقا فى طرائق الحياة والعمل والتفكير على السواء . اذ ليست الزراعة مجرد عمليات حرث وبذر ورى وحصد ، انما هى أسلوب فى الحياة والتفكير ، كما انها تتطلب — وهذا هو المهم هنا — القدرة على التنبؤ — او على الأقل محاولة التنبؤ — بالظواهر الكونية التي تؤثر فى الزراعة . وهذا يحتاج الى الاستناد الى نوع من « التقويم » الدقيق المضبوط حتى يمكن تنظيم مراحل العمل وخطواته . وكانت نتيجة هذا كله تطور المعرفة الانسانية بالحسابات الفلكية وبخاصة فيما يتعلق بالفصول الزراعية المختلفة . وقد ظهر هذا بوجه خاص لدى عدد من الشعوب القديمة ذات الحضارات العريقة التي تقوم فى أساسها على الزراعة . ففي مصر القديمة مثلا كان الأمر يقتضى القدرة على التنبؤ مقدما بأحوال النيل

وتقلباته بحيث يحسب الناس بدقة اوقات الفيضان وانحسار الماء عن أرض الوادى بعد ان يترك فوقها طبقة من الطمى تزيد من ثرائها وخصوبتها. وادى ذلك بهم الى ضرورة الاهتمام بدراسة مواقع النجوم والأفلاك وتحركاتها ، والى قيام كثير من الأساطير فى الوقت ذاته حول الكون وخلقه ونشاته وحول الظواهر الكونية المتصلة بالزراعة التى ظلت عبر كل هذه القرون الطويلة العمل الأساسي للغالبية العظمى من سكان وادى النيل .

ولم يكن اهتمام البابليين والهنود وغيرهم بالكون وعلاقة الانسان به باقل من اهتمام المصريين. فلكل هذه الشعوب القديمة آراء وأفكار وتصورات حول خلق الكون وأصله ومحاولات لتفسير الظواهر الكونية المختلفة . وقد ادت هذه المحاولات الى ظهور الفلك كعلم فى آخر الامر . فمنذ حوالى ستة آلاف سنة ، حين كان العقل الانسانى لا يزال نصف نائم – حسب تعبير آرثر كيسلر(١) – كان رجال الدين الكلديون يقفون على ابراج المراقبة وعلى المراصد ليرصدوا النجوم ويرسموا الخرائط ويضعوا القوائم والجداول التي تسجل حركاتها . وتكشف لنا بعض ألواح الطين التى ترجع الى عهد سارجون Sargon (حوالى عام ٣٨٠٠ ق.م) عن وجود بعض التقاليد الفلكية الراسخة فى أكاد . وتعتبر هذه الألواح بمثابة « تقاويم » تنظم مختلف أوجه النشاط عندهم ابتداء من الزراعة حتى الاحتفالات الدينية. وتتميز هذه التقاويم بدرجة عالية جدا من الدقة نظرا لاعتمادها فى الأصل على الملاحظة الدقيقة . وقد ساعد ذلك بدوره على دقة حساباتهم وتنبؤاتهم بالأحداث الفلكية على الرغم من ان جانبا كبيرا من أفكارهم كانت تقوم اصلا على تصورات ميثولوجية .

ولقد واصل الاغريق الجهود المصرية والبابلية فى الدراسات الفلكية واضافوا اليها الكثير جدا وبلغوا فيها درجة من الدقة لا نجدها عند الشعوب القديمة الأخرى ، خاصة بعد ان اخذوا ، اعتباراً من القرن السادس قبل الميلاد، يتخلصون فى نظرتهم الى الكون من الاحلام والأوهام الميثولوجية القديمة ، وينظرون الى الظواهر الكونية نظرة جديدة تقوم فى اساسها على الرغبة فى ايجاد تفسيرات « طبيعية » معقولة ومقبولة . ويعتبر ذلك بمثابة نقطة تحول هائل فى الفكر الانسانى فى أمور الكون . وقد ظهرت نظريات كثيرة عند الفلاسفة الأيونيين تهتم كلها بالبحث عن العلل الطبيعية . ويكفى ان نشير هنا الى أحد كبار الفلكيين الفيثاغوريين وهو ارسطرخوس Aristarchus الذى يعتبر من اوائل من قالوا بفكرة ثبوت الشمس والنجوم وحركة الارض حول الشمس فى مدار خاص بها . ومع انه لم يتبق لنا من كتاباته الا محاولة قصيرة يعالج فيها مسألة حجم الشمس والقمر وبعدهما، فان هذه الدراسة القصيرة تكشف عن درجة عالية من أصالة التفكير والدقة المتناهية فى الملاحظة . واذا كانت تقديراته والارقام التى ذكرها فى رسالته القصيرة ثبت خطؤها فيما بعد فان ذلك « يرجع الى انه ولد قبل ظهور التلسكوب بالفى سنة » (٢) .

• • •

ولن نحاول ان نتتبع هنا تاريخ الفلك اوتاريخ النظريات المختلفة المتعلقة بأصل الكون ونشأته وتفسير الظواهر وموقف الانسان منها . ولكن لا بد لنا من ان نلاحظ انه على الرغم من انشغال الانسان منذ أقدم العصور المعروفة بمحاولة فهم الكون والتغلغل الى اعمق اسراره من ناحية ، وعلى الرغم من الاهتمام الفائق بتأريخ العلوم بما فى ذلك الفلك ، فليس ثمة – فيما

---

(١) Koestler, A.; The Sleepwalkers, Pelican, London 1969, p. 20

(٢) Ibid, p. 50

نعلم ـ محاولة جديدة حديثة لكتابة تاريخ الكوزمولوجيا (٣) وموقف الانســـان من الكون وجهوده المختلفة للسيطرة على الظواهر الكونية وتسخيرها لصالحه ، وذلك باستثناء كتاب كيسلر الذى سبقت الاشارة اليه(٤) . وكيسلر نفســه يحاول ان يفسر ذلك بانصراف العلماء فى الوقت الحالي الى الاهتمام بالعلم اكثـــر من الاهتمام بالانسانيات ، او على الاصح ، الاهتمام بالبحث فى طبيعة « الطبيعة » اكثر من الاهتمام بالبحث فى طبيعة الانسان مما ادى الى وجود تلك الفواصل والحواجز الزائفة الخاطئة بين العلوم والانسانيات سواء على المستويات الاكاديمية أو فى الحيـــاة العامة . وعلى اية حال فان الجانب الاكبــر من الآراء والافكار والنظريات القديمة حول الكون كان يفتقر الى التجربة الواقعية وتحيطه الاساطير والخرافات بشكل يثير الآن كثيراً من السخرية والاشفاق ، كما ان القدماء لم يتوصلوا رغم كل نظراتهم وتأملاتهم الفسلفية الى نظرية واحــدة متفق عليها عن خلق الكون وأصله ونشأته وتفسير ظواهره المختلفة . وقد يكون لهم العذر فى ذلك حين نعرف انه على الرغم من كل ما حققه العلم الحديث من تقدم فى مجالات البحوث والدراسات الكوزمولوجية فلم تتفق كلمة العلماء المحدثين على نظرية واحدة فى هذا الموضوع لدرجة ان احــد العلماء المهتمين الآن بهذه البحوث يتساءل صراحة فى محاضرة هامة لهعما اذا كانت هناك كوزمولوجيا واحدة او عدة كوزمولوجيات ، وفيها يستعرض مختلف النظريات القديمة والحديثة ثم يجيب عن تساؤله بان ما لدينا من معلومات لا تزال غيــر كافية لكى تقرر صحة نظرية واحدة بكل تفاصيلها ونقبلها بدون تحفظات ، وان كانت هناك حقائق وادلة كثيرة تشير الى احتمال أن يكون الكون قد نشأ نتيجة لانفجار هائل فى كرة نارية اولية ضخمة منذ حوالى عشرة بلايين من السنين ، وانه لا يزال يتمدد ولكنه سوف يكف عن التمدد فى وقت ما فى المستقبل ، ربما بعد حوالى مائة بليون ســنة أخرى من الآن ، ليأخذ فى الانكماش حتى يعود الى حالته الأولى ، وقد تتلو ذلك سلسلة لا تنتهى من التمدد والانكماش خلال آلاف البلايين مــن السنين(٥) .

---

(٣) المقصــود بالكوزمولوجيا دراسة الكون المادى ككل والقوانين والعلاقات التى تحكم حركته الرتيبة المنظمة . وتتألف الكلمة من مقطعين يونانيين هما Cosmos اى الكون او النظام و logy اى دراسة . وكثيرا ما يحدث الخلط بين الكوزمولوجيا بهذا المعنى ودراسة أصل الكون ونشأته التي تعرف باسم Cosmogony من Cosmos (الكون) و gignomai اى النشأة أو الصيرورة ، وقد يطلق ذلك أيضا على دراسة أصل النظام القائم فى العالم . والصلة بين العلمين وثيقة لانهما يدرسان الكون ولكن الاختلاف بينهما واضح ايضا . ومع ان معظم الشعوب لها نظرات وتفسيرات فى نظام الكون والقوانين التي تحكم الظواهر الكونية ، اى لها كوزمولوجيا ، فالظاهر ان التفكير فى أصل الكون ونشأته يحتاج الى درجة معينة من النضج الفكرى ولذا لا توجد آراء حول هذا الموضوع لدى كثير من الشعوب البدائية . انظر فى ذلك مقال جراى فى دائرة معارف الدين والاخلاق :

Gray, L. H.; « Cosmogony and Cosmology » **Encyclopaedia of Religion and Ethics** 1954, vol. IV.

(٤) وكذلك باستثناء المقالات الكثيرة الرائعة التى تضمنتها دائرة معارف الدين والاخلاق وبخاصة تحت مادة «Cosmogony and Cosmology» ومادة «Creation» حيث يجد القارىء كثيرا من المعلومات التفصيلية عن عدد من الشعوب ذات الحضارات العريقة مثل مصر وآشور وبابل والصين والهنـد ، بالاضافة الى الشعوب التى اندثـرت حضاراتها تماما مثل المايا والمكسيك القديمة ، بل وأيضا بعض الشعوب البدائية وبخاصة الهنود الحمر .

(٥) عنوان هذه المحاضرة هو «Cosmologies, Past and Present» وقد القاها الدكتور ماى R. M. May الاستاذ بجامعة سيدنى ضــمن سلسلة من المحاضرات عن « The Time scale of Creation » . وقد نشرت هذه المحاضرات مع غيرها من المحاضرات العلمية العميقة التي القيت بجامعة سيدنى فى الفترة ما بين ٢٦ اغسطس و ٦ سبتمبر ١٩٦٨ فى كتاب بعنوان « الانسان فى الفضاء الداخلي والخارجى » .

انظر :

Butler, S. T. and Messei, H. (eds): **Man in Inner and Outer Space**, Pergamon Press, Oxford 1969.

وواضح من ذلك ان كثيراً من الامور المتعلقة بالكون وخلقه واسراره وقوانين حركته لا تزال تفتقر الى القول القاطع . ولكن ليس من شك في ان تقدم العلم والاهتمام الزائد بدراسة الظواهر الكونية سوف يؤديان الى القاء كثير من الاضواء على كثير من المشاكل التى ظلت خلال معظم فترات التاريخ خاضعة للتأملات الشعرية والفلسفية .

●●●

وليس ثمة شك فى انه على الرغم من نفور العلم الحديث والعلماء المحدثين من التأملات الفلسفية ورغبتهم فى التخلص منها والابتعاد بل والتنزه عنها فان البذور الاولى لكثير من الكشوف العلمية الرائعة وجدت فى اخيلة الادباء والشعراء وتأملات الفلاسفة ، بمعنى ان هذه الاخيلة والتأملات فتحت امام العلماء ميادين فسيحة أمكنهم ارتيادها ببحوثهم التى تعتمد على الملاحظة الدقيقة والتجربة . وكثير مما حققه العلم الحديث في ميادين الكشف عن أسرار الكون ومكوناته وغزو الفضاء بالذات ، وهو الموضوع الذى يستأثر باهتمام العالم كله فى السنوات الاخيرة ، له أسس متينة وقديمة فى الفكر الادبى والتأمل الفلسفى، وان كان ثمة ميل غريب الى اغفال البعد التاريخى لرحلات الفضاء – مثلا – الذى يكمن فى كثير من الكتابات الادبية القديمة التى تدور حول هذا الموضوع .

ومع أنه لا يمكن القول بان الانسان المبكر (أو الانسان البدائي الآن) كان يتطلع الى غزو الفضاء أو القيام برحلات فيه بقصد اكتشاف اسراره والوصول الى الكواكب الاخرى ، فمن المؤكد ان الرغبة فى الرحلة والسفر عبر الفضاء ليست بالامر الجديد على الانسانية كما يعتقد الكثيرون . بل انه يمكن القول ان السفر عبر الفضاء انما جاء نتيجة للكتابات الكثيرة التى ظهرت منذ قرون عديدة ، منذ بدأ المفكرون والفلاسفة يتساءلون عن كنه الكون واسرار الفضاء . ولقد كان السائد فى الازمنة القديمة مثلا ان الشمس والقمر والنجوم هى مصابيح معلقة في السماء لانارة الطريق اثناء الليل لبنى البشر . ولكن هذا الاعتقاد لم يلبث ان وجد من بين الفلاسفة من يثير الشك حوله . ومن الصعب تحديد تاريخ معين بالذات لقيام هذه الشكوك ، ولكن المعروف ان الفيلسوف اليونانى انكساجوراس Anaxagoras كان يجاهر فى القرن الخامس قبل الميلاد بأن من المحتمل ان يكون القمر مجرد جسم يشبه الارض . وهو رأى يتسم بالجراة الشديدة مع صدق النظرة وسعة المخيلة .

ولم يكن انكساجوراس هو الوحيد فى تلك الازمنة البعيدة الذى أثار الشك فى الاعتقادات القديمة ووضع فروضا جديدة اثبت العلم فيما بعد صحتها . ففى القرن الاول الميلادى مثلا كتب بلوتارك Plutarch كتاباً بعنوان « الوجه الذى في القمر » أثار فيه احتمال أن يكون بسطح القمر أودية وتلال تشبه تلك التى توجد على الارض . ويبدو ان كتاب بلوتارك أثار مخيلة بعض الكتاب والمفكرين فى ذلك الوقت وحملهم على الرحلة بأذهانهم وتأملاتهم وخيالهم عبر الفضاء . اذ لم يكد ينقضى على موت بلوتارك نفسه سوى سنوات قليلة حتى طلع لوقيانوس Lucien ، الذى كان يعتبر من أشد كتاب عصره تحررا وثورة على الاوضاع والآراء السائدة حينذاك ، بكتاب أسماه « التاريخ الحقيقى » او « التاريخ الصحيح » . وكان ذلك فى حوالى عام ١١٥ ميلادية . وقد كان الكتاب ، على الرغم من عنوانه ، بعيدا كل البعد عن التاريخ . فهو عبارة عن رحلة خيالية مليئة بالاخطار تقوم بها سفينة عبر المحيط الأطلسى (الذى لم يكن تم اكتشافه فى ذلك الحين) حيث تصادفها عاصفة هوجاء تقذف بها وببحارتها عاليا فى الفضاء حتى تصل الى القمر . وربما كان هؤلاء البحارة ، على ما يقول ثورنلى Thornley فى كتابه « آفاق متغيره » – هم أول مسافرين فى الأدب الى القمر . ويبدو ان لوسيان كان يعتقدان هواء الأرض كان يملأ كل الفضاء بين الأرض

والقمر ولذا لم يكن ألبحارة يجدون أية مشقة في التنفس والحديث وسماع أصوات بعضهم بعضا. ومن الطريف انهم حين وصلوا الى القمر وجدوه ماهولا بالسكان الذين كانوا يتكلمون اليونانية مثلهم. ومن الطريف ايضا انهم وجدوا أهل القمر مشغولين بالاعداد والتأهب لمحاربة اهل الشمس.

ورغم طرافة الموضوع فلم يحفل الكتاب بعد لوقيانوس على ما يبدو بالتعرض له فى كتاباتهم ومؤلفاتهم ، وظل الحال كذلك حتى جاء القرن السادس عشر حاملا معه الكثير من الآراء الجديدة عن الكون وعن العلاقة بين الكواكب . وعرف الناس من كتابات كوبرنيكوس Copernicus مثلا ان الشمس هى المركز الذى تدور حوله الأرض وبقية الكواكب ، وهو رأى أثار الكثير من الجدل ومن اعتراضات رجال الدين ، ثم جاء جليليو Galileo الذى صوب لاول مرة فى تاريخ البشرية تلسكوبا نحو القمر فرأى الوديان والتلال التى كتب عنها بلوتارك قبل ذلك بألف وخمسمائة سنة . وكان ذلك ايذانا ببدء عهد جديد للقيام برحلات خيالية أخرى عبر الفضاء . ومن الطريف ان نجد ان عددا ممن كتبوا عن هذه الرحلات « الخيالية » كانوا من « العلماء » المشتغلين بالفلك بالذات. ولعل أفضل مثل لذلك هو كبلر Kepler . فالى جانب اهتمامه بتبيين القوانين التى تحكم حركة الكواكب حول الشمس كتب قصة خيالية يظهر فيها البطل وقد حملته الشياطين الى القمر، كما تظهر الجبال التى رآها جليليو بتلسكوبه على انها مدن مسورة يسكنها اهل القمر ، وهم ليسوا من البشر بل من الافاعى .

وليس هنا مجال التعرض بالتفصيل لهذه القصص الخيالية الكثيرة ، وان كانت تحتاج بغير شك لدراسة خاصة قائمة بذاتها . ولكن الجدير بالذكر هنا هو ان كل هذه القصص كانت تعطى اهمية بالغة لمشكلة انتقال السفينة بركابها من الارض الى القمر والطريقة التى يتم بها هذا الانتقال ، وتقترح لذلك وسائل وأساليب غريبة كأن تحملها الامواج العاتية حتى تلقى بها على سطح القمر على ما قال لوقيانوس ، او تحملها الشياطين والارواح او ما الى ذلك من وسائل يأبى العقل الحديث قبولها . ثم تطورت الأساليب والوسائل المقترحة بعد تقدم العلم وبعد ان ادرك الادباء صعوبة التخلص من الجاذبية الأرضية ومدى مقاومة الهواء للسفينة اثناء انطلاقها وطول المسافة بين الأرض والقمر وخلو الفضاء من الهواء ، وما الى ذلك من الأمور التى لم يكن للكتاب السابقين معرفة بها . وبدا لمعظم الكتاب والمؤلفين فى هذا الموضوع ان الوسيلة الوحيدة لاتمام الرحلة والوصول الى القمر هى اطلاق السفينة كالقذيفة من أحد المدافع الضخمة بعد دفنه في الأرض وتوجيه فوهته نحو السماء . وكان المعتقد ان مثل هذه الوسيلة كفيلة بأن تجعل السفينة القذيفة تتخلص من جاذبية الأرض نظرا للسرعة والقوة الهائلتين اللتين تنطلق بهما من المدفع . الا ان الحساب العلمى الدقيق يبين لنا استحالة الالتجاء الى هذه الوسيلة في الواقع ، لأن أقل سرعة يمكن ان تجعل الشيء يترك الأرض ويتحرر من جاذبيتها هى سبعة اميال فى الثانية الواحدة ، اى ٢٥٫٠٠٠ ميل فى الساعة ، وهو امر يستحيل تحقيقه عن طريق المدافع مهما بلغت قوتها ، وذلك فضلا عن تناقص سرعة القذيفة تدريجيا بعد اطلاقها، وهذه مسألة لم يكن المؤلفون يأخذونها فى الاعتبار .

وربما كان العمل الأدبى الذى اكتسب اكبر الذيوع والشهرة وكان له أثر واضح فى بعض مجالات العلم بعد ذلك لدرجة ان بعض الكتاب يرون ان له صلة مباشرة باختراع الصواريخ هو رواية الكاتب الفرنسى الشهير جول ڤيرن Jules Verne « رحلة حول القمر » . ففى هذه الرواية يتصور ڤيرن ثلاثة رجال فى قذيفة تطلق نحو القمر من مدفع ضخم ، وقد افلحت القذيفة فى الوصول الى القمر دون أن ترتطم به ، وهذا من محاسن الصدف والا لكان ركابها قتلوا فى الحال من جراء الصدمة ، وانما تدور القذيفة حول القمر فقط ثم تعود الى الارض بسلام . ولقد ذكر ڤيرن ان ركاب القذيفة وضعوا خلف ظهورهم وسادة مليئة بالماء كى تمتص الصدمة وقت اطلاق القذيفة ولولا ذلك للقوا حتفهم فى بداية الرحلة .

ولقد اثارت هذه القصة الخيالية فى ذهن العالم الرياضى الفيزيائي هرمان أوبيرث Hermann Oberth بعض المسائل الحسابية الهامة حول موضوع الوسادة بالذات ، ودلته حساباته الدقيقة على انه لكى تمتص الوسادة المليئة بالماء الصدمة فلا بد ان يكون سمكها حوالى ١٠٥٥ ميلا. ورأى أوبيرث بذلك ان اطلاق السفينة من مدفع لا يمكن بأى حال ان يكون وسيلة ناجحة للقيام برحلة فى الفضاء والوصول الى القمر ، وان الوسيلة الوحيدة لذلك مع ضمان التخلص من جاذبية الأرض هى ان تبدأ الرحلة بطيئة في اول الأمر ثم تزداد سرعة السفينة بعد ذلك ، وان الصواريخ لا المدافع هى وحدها التى يمكنها تحقيق ذلك لأن الصاروخ يبدأ انطلاقه ببطء ، وتتزايد سرعته دون ان ينجم عن تسارعه حدوث صدمة قاتلة لركاب السفينة التى يحملها . وهكذا اصبحت الصواريخ هى اداة الانطلاق بسفن الفضاء فى رحلاتها العلمية المثيرة نحو القمر(٦) .

وهكذا نجد ان جانبا كبيرا مما اصطلح على تسميته بالكتابات العلمية الخيالية Science-Fiction ، وبخاصة التى تدور حول الكون وارسال انسان فى مدار حول الارض او الى القمر ثم اعادته سالما وما الى ذلك ، قد تحقق في الواقع واصبح من حقائق العلم والحياة اليومية على السواء بعد ان كان موضوعا لخيال الادباء والشعراء والروائيين وتأملات الفلاسفة . وكل ما حققه العلم حتى الآن فى هذا المضمار يعتبر مجرد بداية متواضعة لعصر جديد ، ومقدمة لمشروعات وخطط جبارة واكثر تعقيدا لغزو الفضاء واكتشاف أسرار الكون وتحديد مكان الانسان ومكانته الصحيحة فيه . وليس من شك فى ان ذلك كله يمثل نوعا من التحدى للانسان المعاصر فى كل المجتمعات وبخاصة المجتمعات الاكثر تقدما لانها هى التى تستطيع بتقدمها العلمى والتكنولوجى وبثرائها المادى تنفيذ مثل هذه المشروعات ، وان كان هذا لا يعفى المجتمعات النامية من الاهتمام بالموضوع وبالمشاكل التى سوف تنجم عنه والعمل على اعداد الاجيال القادمة للحياة الجديدة التى تنتظرهم . وليس معنى هذا ان نعد جميع الناس لكى يصبحوا من رواد الفضاء ، فهذا أمر مستحيل من حيث الواقع ومن حيث القدرة على تأهيل الناس لذلك ، وانما معناه ان نعد الناس لان يعيشوا فى عصر غزو الفضاء بكل ما يتطلبه ذلك من تهيئة ذهنية وعلمية وتربوية تلائم الظروف والاوضاع التى سيجدون أنفسهم فيها ، وهى ظروف واوضاع سوف تحتم على الناس فى الاغلب ان يوسعوا من نطاق تفكيرهم ونشاطهم وعلاقاتهم بحيث تتعدى ليس فقط حدود المجتمعات التى يعيشون فيها ، بل وايضا حدود هذا العالم الذى يعيشون فيه وتمتد الى ما قد يكون فى الكون من عوالم أخرى .

● ● ●

للكاتب الروسي الكبير تولستوى قصة عنوانها « مقدار ما يلزم للانسان من ارض » ينتهي فيها الى ان كل ما يحتاج اليه المرء من الارض لا يتعدى خمس او ست اقدام . وقد ادرك تشيخوف ما يعنيه تولستوى من ذلك . ولكنه نظر للمسألة نظرة أخرى من زاوية مختلفة ورأى ان هذه الاقدام الخمس او الست لا تكفي الانسان من حيث هو انسان وان كانت تكفي جثته بعد ان يموت ، اما الانسان نفسه فتلزمه الكرة الارضية بأكملها . ولكن يبدو انه بعد ان بدأ الانسان فى غزو الفضاء واكتشاف اسرار الكون فلن يكفيه شيء اقل من الكون باسره وبذلك يتحقق ما كان يردده ويؤمن به العالم الروسي تسيلكوفسكي من ان « الانسانية لن تبقى مقيدة الى الابد الى هذه الارض » (٧) .

احمد ابو زيد

---

(٦) راجع فى هذا كله :

Thornley, G. C. ; **Changing Horizons**, Longmans, London 1965, pp. 62-69.

(٧) فلاديمير يازدوفسكي : **البيولوجيا والفضاء** ، دارمير للطباعة والنشر ، موسكو ١٩٦٨ صفحة ١٤ .

فؤاد صروف *

غزو الفضاء

١ ـ الفضاء : اللفظ والمفهوم

ملاحة الفضاء

لم يكن ثمة بد ، والعلم يغذ السير في تقدمه الرائع ، نظرا وتطبيقا ، من أن يعمد شارحوه الى تفسير كلمات جديدة يستحييها العلماء اويصوغونها ، للتعبير عن معان ومفاهيم او مواد علمية اساسية أو علمية صناعية (تكنولوچية) جديدة ، تجلوها لهم بحوثهم وتجاربهم ثم لا تلبث ان تصير كالصُوى (١) على الطريق ، تدل على مراحل السير ، او كالأعلام التي تطلق على ميادين خاصة من التطور العلمي المتسارع ، فتشير الى معنى مبتكر او مادة مستحدثة او علم جديد منبثق من علم قديم او الى مجموعة من العلوم المتآزرة ، يكب اصحابها على دراسة وضع علمي ما ، من وجوهه المتباينة والمتكاملة في آن .

كذلك شهدنا ، خلال نصف القرن المنصرم ، بروز الفاظ وتعبيرات جديدة ، لم يكن ثمة مناص من شرحها وفهمها واذاعتها حتى يستطيع المثقفون ، من غير أهل الاختصاص ، ان يظلوا على صلة بهذا التطور العلمي الزاخر ، الذى لم يزل يبدل ، من فهمنا للكون والطبيعة والانسان ، ومن تقديرنا لأثر ما يتفاعل فيها ، منفردة ومجتمعة ، من قوى ، تفرغ العمران البشرى فى قوالب غير قوالبه المعهودة ، منذ القدم أو حتى منذ مطالع العصر الحديث .

---

* الدكتور فؤاد صروف نائب رئيس الجامعة الاميركية فى بيروت للشئون الجامعية العامة . كان رئيسا لتحرير مجلتى المقتطف (القاهرة ١٩٢٧ ـ ١٩٤٤) والمختار (القاهرة ١٩٤٣ ـ ١٩٤٨) . عضو فى كثير من الهيئات العلمية والثقافية بالعالم العربي .

ومن مؤلفاته العلمية : فتوحات العلم الحديث (القاهرة ١٩٣٤) ، الانسان والكون (بيروت ١٩٦١) ، العلم الحديث فى المجتمع الحديث (بيروت ١٩٦٦) .

(١) الصّوة ، حجر يكون علامة فى الطريق . الجمع ، صوى ، جمع الجمع ، اصواء (محيط المحيط)

والامثلة على ذلك متعددة ، في اية لغة مـن اللغات بحثت عنها ، برزت الى الوجود ، وصارت متداولة على السنة الكتاب والدارسين ، منذ ان انهيت دراستي الجامعية وحسب . فالفيتامين والرديات اى العقاقير الانتيبيوتيك(في علوم الاحياء والكيمياء الحيوية والطب) ، والكهيرب والنظير المشع وفيزياء الجوامد (في الفيزياء) ، واللدائن (في الكيمياء الصناعية) ، والمحرك النفاث والطاقة النووية والآلات الكهيربية الحاسبة والمجهر الكهيربي (في الصناعات والبحوث العلمية المتقدمة) ، والسدم الخارجية والمراقب الراديوية (في علم الفلك) ، وكواكب الاعلام (في الاذاعة والتلفزة بين القارات) . والجينات والصبغيات (في علم الوراثة) ، والاحماض الامينية (في الكيمياء الحيوية) . والكيمياء الحيوية ذاتها ، كالفيزياء الحيوية والبيولوجيا المجهرية (ميكروبيولوجي) ، من حيث هي ميادين علمية جديدة تتآزر فيها علوم الكيمياء والفيزياء والاحياء على محاولة النفوذ الى سر الحياة ، واشكالها ــ جميع هذه الالفاظ والتعبيرات ليست سوى بعض يسير من المصطلحات العلمية المستحدثة في عصرنا ، ونحن انما نوردها للتمثيل وحسب ، وللتذكير بما كان.

وها نحن اولاء ، لم نزل منذ أواخر العقد الماضي ، نشهد ، وفي النفوس انبهار ، انطلاق سبوتنيك ، في أواخر عام ١٩٥٧ (٤ تشرين الاول ــ اكتوبر) ، وما تلاه الى النزول على سطح القمر (١٩٦٩) والعودة منه الى الأرض مرتين ، وما بينهما ، ونقرأ ما سبقها جميعها وما وطأ لها ، فنلفى انفسنا امام تعبير علمي صناعي جديد ، اخذ يشغل العلماء الاقحاح والعلماء الصناعيين (التكنولوجيين) منذ عهد غير بعيد ، حتى اذا طلبناه اليوم ، على حداثته في الموسوعات الجديدة ، وجدناه قد بلغ من الاتساع والتعقيد والتفرع مبلغا يحتم الاحالة الى فروعه الدقيقة المختلفة ، في مواقع شتى من مجلداتها ، ويجعل الاحاطة الدقيقة بها ، أمرا عسيرا الا على ذوى الاختصاص العميق .

هذا هو لفظ « أسترونوتكس » (٢) وهو مؤلف من لفظين يونانيين ، شأن كثير من الالفاظ العلمية، احدهما « استرو » (اشارة الى النجوم) والثاني « نوتكس » (اشارة الى الملاحة) (٣) ، وقد اصطلح عليه للدلالة على الملاحة في الفضاء بين الكواكب السيارة او بين النجوم وقد يحسن ان نكتفي في التعبير عنه باللغة العربية بقولنا « ملاحة الفضاء » . فاذا رغبنا في . التخصيص قلنا « ملاحة الفضاء الكوكبي » او « ملاحة الفضاء النجمي » للتفريق ، بين الملاحة في الفضاء الذى تشغله الكواكب السيارة (وقد صار بعضه في متناولنا) والملاحة في الفضاء بين النجوم (وهو لا يزال فى التقدير العلمى شيئا بعيدا ، ان كان ممكنا على الاطلاق) .

وعمر هذا اللفظ في الوعى العلمي العام ، لا يكاد يتعدى أربعين عاما أو خمسين ، وضعه اديب قصصي فرنسي يدعى « روسنى » فوافقت عليه الجمعية الفلكية الفرنسية ، وجعل مقابلا للمصطلح الحديث « ارونوتكس » اى « الملاحة في الهواء » او « جو الارض » الذى تدرج ظهوره منذ أوائل هذا القرن، اى بعد ان تمكن الاخوان رايط Wright من الطيران بجهاز أثقل من الهواء (وهو غير الطيران بمنطاد) فى سنة ١٩٠٣ . وقد اتيح لي ان اشير الى لفظ « استرونوتكس » هذا وما

---

(٢) Astronautics

(٣) الملاح النوتي ، والملاحة صنعة الملاح (محيط المحيط) وبالنقل من محيط الماء الملح ، نستعمل التعبير لمحيط الفضاء غير الجوى اى خارج جو الارض .

ينطوى عليه من معان وتاريخ واحتمال فى مقالين في « المقتطف » نشرتهما في سنتى ١٩٢٨ و ١٩٣٥ فاستعملت عبارة « الملاحة بين النجوم » وهي ترجمة حرفية ، لا تكاد ، لا هى والا الأصل الذى نقلت عنه ، أن تبين اليوم ، عن العلوم الحديثة المتعددة والمتكاملة التي تقع في نطاقها .

فلفظ « استرونوتكس » او « ملاحة الفضاء » يدل اليوم على العلوم المتآزرة النظرية والتطبيقية، التي يعنى اهلها بنواحي الطيران في الفضاء خارج جو الارض ، وهذه النواحي تشمل في ما تشمل، الهندسة العلمية المتقدمة الخاصة بتصميم الصواريخ (التي جعلت الانطلاق من جذب الارض امرا ممكنا) والبحوث الكهيربية الدقيقة (التي مهدت لتوجيه المركبات الفضائية ، ودوام الاتصال بها ، والانتفاع بما تحمله من المصورات التي تصور او تتلفز وترد الى الارض بالامواج ما تصوره أو تتلفزه) والآلات الكهيربية الحاسبة او الادمغة الكهيربية (التى تلقم المعلومات المتعددة وتحللها فتعطي الاجوبة عن الاسئلة التي توجه اليها ، في مثل لمح البصر ، او ترسل الاشارات في الوقت الدقيق المناسب ، لتصحيح مسار المركبة الفضائية مثلا حتى لا تشط عن الخط الذى يوصلها الى هدفها) وبيولوچيا الفضاء او الطب الفضائي (وكيف جربت طرائقه على الحيوانات ، وعلى الرواد انفسهم على الارض وفي مركباتهم في الفضاء ، لمعرفة تأثير فقد الوزن ، والاشعاع الفضائي ، واحوال الصحة والمرض ، ووسائل التغذية الفضلى وغيرها) ، وبحوث القذف الصاروخي ، وافضل انواع الوقود اللازم لتوليد الطاقة الصاروخية المطلوبة ، وهل هو السائل منها او الجامد او النووى او الشمسي او ضرب جديد ، لم يستتب امره للانسان حتى الآن .

هذه بضع نواح وحسب ، لمعنى « استرونوتكس » المتكامل علما وصناعة . وكل ناحية منها ترتد الى بحوث علمية نظرية أصيلة او وسائل علمية صناعية جديدة ، او هي مرتهنة ببحوث لا تزال اليوم في مهدها ، وجميعها لم تكن فى الحسبان ، عندما انبثق هذا اللفظ من ذهن اديب وجرى على لسانه . ومنذ ست عشرة سنة قال العالم طمسون في كتابه « مغامرة الرحلة الى الفضاء » (لو اراد امرؤ ان يحيط بكل ما هناك عن رحلة الفضاء لوجب أن يكون خبيراً بكل فرع من فروع العلوم والعلوم الصناعية) . اما الاحاطة اليوم فأشق كثيراً حتى لتدخل في باب الاستحالة ، على فرد مهما يبلغ من سعة العلم .

فما هو هذا « الفضاء » ؟

١ ــ **في اللغة** . عرف « الفضاء » في اطار ما نعنى به من شؤونه ، هنا ، بأنه « وحدة ذات ثلاثة أبعاد ، تمتد دون حدود ، في جميع الجهات ، وهي حقل الاجسام المادية والحوادث وعلاقاتها بعضها ببعض » (مادة Space في قاموس وبستر الدولى الثالث الجديد (المجلد ٣ ، ص ٢١٨٠ ، ١٩٦٠) وللدلالة على المعاني المقصودة بهذا اللفظ هنا نضيف أخذاً عن قاموس وبستر ايضا (ص ٢١٨٠ و ٢١٨١ فروعا وتوابع منها : « **الفضاء الخارجي** » (٤) ، وهو « المنطقة الواقعة خارج جو الارض » ، أو هو « كل الكون وراء المجموعة الشمسية (النظام الشمسي) ، او هو « الكون النجمى أو الفضاء بين النجوم » ، « **والطيران الفضائي** » (٥) وهو « الطيران خارج جو الارض » « **ورجل الفضاء** » (٦) وهو « من يرحل او يتدرب على الرحلة خارج جو الارض » ، و « **الطب الفضائي** » (٧) وهو « فرع من فروع الطب يعنى بالآثار الفسيولوچية والبيولوچية التي يحدثها في جسم الانسان الطيران بالصاروخ او النفاث خارج جو الارض او فى

---

(٤) Outer space (٥) Space Flight (٦) Space man (٧) Space medicine

أعلى طبقاته ، و ((**الحركة الفضائية**)) (٨) وهي حركة الارض وغيرها من أعضـــاء المجموعـــة الشمسية ، مع الشمس خلال الفضاء ، واخيراً ((**المركبة الفضائية**)) (٩) وهي مركبة صممت للعمل في الفضاء الحر خارج جو الارض ، وهي حاملة بشرا .

اما محيط المحيط ، وقد طبع عام ١٨٧٠ ، فلا يحق لنا ان نترقب فيه من معانى الفضاء هذه ، ما نجده في قاموس وبستر المطبوع عــام ١٩٦١ ومع ذلك فمادة ((فضا يفضــو فضاء وفضوا)) تتضمن أصول المعاني الجــديدة وفي الوســع استعمالها لتطابق التطور العلمي الحديث . فمادة ((فضا)) تعني اتسع و ((أفضي)) المكان افضاءاتسع ((الفضاء)) الساحة وما اتسع من الارض ، و ((مكان فضاء)) أى واسع ، وله معان اخرى . فاذا نظرنا فى المعجم الوسيط الصادر بمجلديـه عن مجمع اللغة العربية في القاهــــرة ، عامي ١٩٦٠ و١٩٦١ وجدنا في الجزء الثاني (ص ٧٠١) : الفضاء ما اتسع من الارض .. الخ . ثم ملامح المعنى العلمي الجديد المصطلح عليه في قوله ((ما بين الكواكب والنجوم من مسـافات لا يعلمها الاالله)) (مولدة) .

ب ــ في العلم : الفضاء وصورة الكون

للجغرافيين العرب القــدامى مآثر في علــم الجغرافية مدونة في مؤلفات جليلة ، منها كتابان للخوارزمي وللاصطخرى عنوان كل منهما ((صورة الارض)) ، وكلمة جغرافية مؤلفـــة من كلمتين احداهما معناها ((الارض)) والثانية معناهـــا ((وصف)) . وعلى غرارها كلمة سيلينوغرافية لوصف القمر او ((صــورة القمـــر)) . فتعبير ((صورة الكون)) ادق من قولنــا ((جغرافيـــة الكون)) ، لأن كلمة جغرافية خاصة بالارض .

في وصف ((صـــورة الكـــون)) وتبين بعض ملامحها الغالبة ، ننطلق من الارض مثوى البشر فيه ، ثم نخرج منها مرحلة فمرحلة الى آفاق لاتحد ــ من الارض الى المجموعة الشمسية ، الى المجرة ، الى المجـرات التي لا تكـــاد تحصى في الكون الأوسع .

فهذه هي الأجزاء الرئيسية التي تتالف منها ((صورة الكون)) في نظر الانسان ، وفقا للـــرأى الفلكي الحديث . واذا تصورنا الكون كالمحيط الخضم ، كانت المجرات فيه كالجزائر الكبيرة ، وكانت مجرتنا احداها . وكانت مجموعتنـــا الشمسية رقعة صغيرة ، في هذه المجرة ، وأرضنا محلة في هذه الرقعة .

الارض كوكب سيار يدور حـــول الشمس ، وتجاريها فى ذلك كواكب سيارة اخرى ، واجرام متعددة الاشكال والاوصاف ، فتؤلف في جملتهاما وقع الاصطلاح على تسميته بالمجموعة الشمسية او النظام الشمسي ، فالفضاء الذى يحتويهـــاجميعا هو **الفضاء الكوكبي** (نسبة الى الكواكب السيارة التي تدور حول الشمس) .

فالنظام الشمسي مركزه الشمس ، وحولهـــاتدور تسعة كواكب سيارة احدها كرة الارض . وهي بحسب ترتيبها في بعدها عـــن الشمس : عطارد (اقربها) ، الزهرة ، الارض ، المريـــخ ، المشترى ، زحل ، اورانوس ، نبتون ، بلوطــو (ابعدها) . ولبعض هذه الكواكب اقمار تدور حولها ، فللارض قمـــر ، وللمريخ قمـــران ، وللمشترى اثنا عشر قمرا ، لزحل تســــعة :

Space ship (٩) Space motion (٨)

ولاورانوس خمسة ، ولنبتون قمران ، وليس لعطارد ولا للزهرة قمر ، ولا لبلوطو فيما نعلم .

ولكل واحد من هذه الكواكب السيارة أوصاف حققها العلماء . فعطارد ، مثلا أقربها الى الشمس ، وان كان معدل بعده عنها ستة وثلاثين مليونا من الاميال ، وهو صغير الحجم ، لا يزيد على حجم قمر الارض ، ويدور حول الشمس اربع مرات ، كلما دارت الارض مرة واحدة، اي ان سنته ربع سنة الارض. والزهرة تتلألأ كالماسة الصافية بعد الغروب او قبل الشروق، وتكاد تكون ، هي والارض ، من حيث الحجم ، اختين توأمين ، وهي التي يعنى بها العلماء بانفاذ السوابر الفضائية (١٠) اليها ، عسى ان يدركوا بعض خفاياها ، التي يحجبها جو ملبد . وقد سمي المريخ باسم اله الحرب عند قدماء الرومان، ولعل مرد ذلك لاحمرار الضياء المنعكس على سطحه . والغالب ان الاحوال على سطحه توّاتي وجود أشكال من الاحياء الدنيا عليه ، وهو رأي لم يزل مثار بحث وجدل بين العلماء . اما المشترى فكالجبار بينها ، يفوق حجمه حجم الارض الفا وثلاثمائة مرة ، وتفوق كتلته الكواكب السيارة مجتمعة ، ويليه زحل المنفرد بوجود حلقات مضيئة حوله علاوة على تسعة أقمار . اما الكواكب الثلاثة الاخيرة فتتميز عما سبقها بانها كشفت بالمراقب في العصور الحديثة ، لا بالعين المجردة من قديم الزمان . والواقع أن نبتون وبلوطو ، وهما ابعدها عن الشمس ، كشفا اولا على الورق وبالحساب الرياضي ، ثم ايد الرصد بالمراقاب هذا الحساب .

ويضم النظام الشمسي أيضا اجراما عديدة ، كبيرة وصغيرة ، لا تكاد تحصى ، منها الكويكبات وهي الوف كثيرة ، يغلب انها نثار كوكب قديم سطت عليه القوى الكونية فتفتت ، فبقيت شظاياه تدور في فلكه بين المريخ والمشترى. ومنها ذوات الاذناب او المذنبات ، التي يدور كثير منها في مدارات اهليلجية مستطيلة ، وتبدو كبارها برأسها وذيلها مشهدا رائعا في الفضاء عندما تدنو من الشمس (١١) . ثم هناك الشهب التي تشق الفضاء فرادى ، كخيوط من الضياء ، او تنهمر احيانا في زخات ، وهي أجسام لا تتبدى للعين حتى تدخل جو الارض ، فيحصل الاحتكاك وترتفع الحرارة ، فتومض حتى ينتهي امرها ، او تتفرقع ، وهي النيازك ، ومنها قليل تبقى منه بقية تبلغ الارض فهي الرجم ، كما حصل في سيبيريا واريزونا منذ زمن غير بعيد .

هذه اذن هي صورة النظام الشمسي في ملامحها الكبيرة . وهو على سعة رقعته وتعدد اجرامه اكثره **فضاء فراغ** . وقد وصف احد الفلكيين العظام المعاصرين (فرد هويل) ، هذا الفراغ بقوله : اذا جعلنا الشمس كرة قطرها ست بوصات ، فما هي المسافات التى تفصل الكواكب السيارة عنها ؟ ، على اساس هذا التصغير (جزء من عشرة الاف مليون جزء) الجواب : عطارد ٧ باردات ، الزهرة ١٣ ، الارض ١٨ ، المريخ ٢٧ ، المشترى ٩٠ ، زحل ١٧٠ ، اورانوس ٣٥٠ ، نبتون ٥٤٠ ، بلوطو ٧١٠ وفى هذا دلالة على مقدار امتداد الفضاء الكوكبي . ومع ذلك فالمجموعة الشمسية ليست سوى جزء صغير جدا من المجرة. والمجرة البالغة من الضخامة مبلغا يذهل الخيال ،

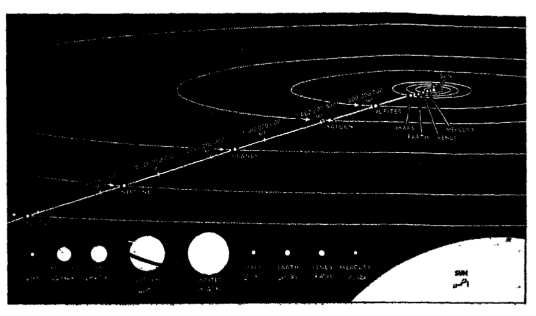
---

(١٠) وضعت هذا التعبير مقابلا لـ Space probes منذ نحو عشر سنوات . ولست ادرى هل ثمة من سبق اليه .

(١١) اثبت يعقوب صروف (المقتطف ، ج ٣٥ ، ١٩٠٩ ، ص ١١٣٧) ان مذنب هلي Halley هو الذى وصفه ابو تمام فى بائيته المشهورة حيث قال :

وخوفوا الناس من دهياء مظلمة   لما بدا الكوكب الغربي ذو الذنب

تبدو للعين المجردة في ليلة صافية الاديم كانها نهر او نطاق مضيء غبش الضياء ، مقوس فوق الرأس ، ومن هنا سميت الطريق اللبنية او درب التبانة .



رسم للنظام الشمسي يبين الكواكب السيارة ومعدل أبعادها عن الشمس ، ثم في أسفل الرسم احجامها النسبية

هذه المجموعة الضخمة من الاجرام السموية على اختلاف انواعها واوصافها ، هي في العلم الحديث ، اشبه ما تكون بالقرص او بحبة العدس ، قطرها مئة الف سنة ضوئيه ، فلو امتطينا صاروخا سرعته كسرعة الضوء اى ثلاث مئة الف كيلومتر فى الثانية لاستغرق السفر من طرف المجرة الى طرفها الآخر مئة الف سنة . اما سمكها بين الطبقتين العليا والسفلى ، فخمسة عشر الف سنة ضوئية . ويقدر عدد النجوم فيها بمئة الف مليون نجم . اما الفضاء بين هذه النجوم والاجرام فليس فراغا تاما ، بل فيه غاز رقيق او سحب من مادة لطيفة ودقائق وشوارد (١٢) ، اجرى عليها العلماء بحوثا دقيقة ، مرقبية وطيفية ورياضية ، فعرفوا كثيرا من اوصافها . هذا الفضاء يصح ان نطلق عليه وصف « الفضاء المجرى » نسبة الى المجرة التى مجموعتنا الشمسية جزء منها .

أفبعد هذه المجرة شيء آخر ؟

ظل الظن قائما الى عهد غير بعيد ان المجرة هي الكون المادى كله ، ولكن لم يلبث رصّاد السماء حتى بدأوا يتبينون في مراقبهم وصورهم الضوئية وسائر اجهزتهم العلمية ، لطخا من الضياء الخافت (١٣) . وقد تراءى اولا ، وكأنها داخل المجرة ثم ثبت انها خارجها ، وانها تبعد عن المجرة ،

---

(١٢) قال العالم الفلكى ادنجتون ، ان كثافة هذه المادة اللطيفة فى الفضاء ، هي على التشبيه ككثافة نفخة مدخن وقد تمددت حتى ملأت فضاء الف ميل مكعب .

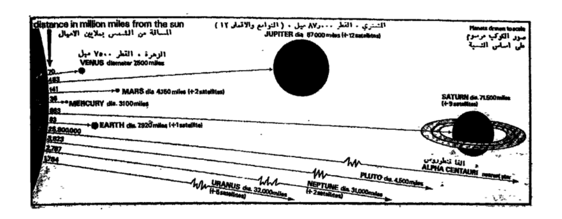
(١٣) اسماها ابو الحسن الصوفي ، احد كبار الفلكيين العرب « لطخا سحابية » وهى تقابل لفظ nebula او nebulae وترجمها كرنيليوس فانديك بلفظ سديم ، جمعه سدُم وسدام فشاع .

وبعضها عن بعض ، مسافات شاسعة ، ومن ثم اخذت الدلائل تتراكم على ان كل لطخة منها او كل سديم منها ، عالم قائم بنفسه او مجرة مستقلة كالجزائر الضخمة في المحيط العباب ، فسميت « العوالم الجزرية » . اما قصة كشفها واستطلاع خفاياها واسرارها وصلتها ببدء الكون ومصيره ، فمن أروع فصول الحديث . « والفضاء الذى يشملها جميعا ــ ما عرف منهــا ومالــم يعرف نطلق عليها وصف « **الفضاء الكونى** » .

جـ ــ خلاصة القول في الفضاء

واذن فلفظ « الفضاء » كما نلفيه ، فى اللغة المعجمية الحديثة ، وفى علم الفلك الحديث ، هو في مفهومه الاساسي الابســط العبــاب الكوني المترامي ، خارج جو الارض ، بما فيه من نجوم ــ لعــدد منها على الغالــب اجرام تدور حولهــا كمجموعتنا الشمسية ــ ومجرات ، وغبار كوني يتخلل المسافات الشاسعة فيما بينها ، وهو على التقسيم الذى اقترحه : (١) « **الفضاء الكوكبى** » و (٢) « **الفضاء المجرى** » و (٣) « **الفضاء الكونى** » . واذن ينبغى لنا فيما اظن ، ان نفرق بين الفضاء الذى يشتمل المجموعة الشمسية ــ شمسا وكواكب واقماراً حول عدد من الكواكب ، وكويكبات ومذنبات وغيرهــا وهــو « الفضــاء الكوكبى » كما تقدم ــ وبين الفضاء الذى يشتمل المجرة التي نحن جزء منها « الفضاء المجرى » ، ثم الفضاء الذى يشتمل المجرات جميعا ماكشف منها ومالم يكشف بعد ــ « الفضاء الكوني » وكذلك ينبغي لنا ان نفرق بعض التفرقة على الاقل بين الفاظ « غزو » و « ريادة » او « استكشاف » . فلفظ غزا يغزو من معانيه « غزا العدو غزوا وغزوانا وغزاوة سار الى قتالهم وانتهابهم فى ديارهم ، وغزاه تغزية واغزاه اغزاء بعثه الى العدو يغزو وجهزه وحمله على الغزو » (محيط المحيط مادة غزاه يغزوه) وليس هذا هو المقصود العلمى ، فيما ارى بقولنا « غزو الفضاء » . ولكن لمادة غزا معاني اخرى ، منها « اراده وطلبه وقصده » ، وفي وسعنــا علــى الاستعارة ان نستعمل لفظ « غزا » هذا بمعنى « راد » او « استكشف » وهذا المفهوم ينطبق على جميع المحاولات التي بذلها البشر ، لفهم الكون من حولهم ، على اختلاف الوسائل التي عمدوا اليها على القرون .

فتعبير « غزو الفضاء » فى مدلوله العلمى الحديث ، وفى الحدود التي تفرضها حالة « العلم الصناعى » (التكنولوچيا) اليوم ، هــو ريادة الفضاء خارج جو الارض ، فى النطاق الاقرب الينا من فضاء المجموعة الشمسيــة ، اى « الفضاء الكوكبي » . اما ما كان خارج المجموعة الشمسية فليس للبشر اليــه سبيل اليوم ، بالوسائل والاساليب المتوافرة بين ايديهم ، اوالمتوقعة خلال ما تبقى من هذا القرن ، لسبب اصيل واحد ، هو ترامي المسافــات الفضائيــة خارج المجموعــة الشمسية ، في المجرة نفسها ثم بين المجرات . فاقرب نجم الى شمسنا (الفا قنطوروس) يبعد عنها اكثر من اربع سنوات ضوئية (٣ ر ٤ على التدقيق) اى ان الرحلة اليها تستغرق اكثر من اربع سنوات ، اذا مضينا اليها بمركبة تسير بسرعة الضوء (٣٠٠ الف كيلومتر في الثانية) فاذا كانت سرعتها كسرعة مركبة ابولو الحادية عشرة عندما بلغت اقصاها (اى ٢٥٠٠٠ ميل فى الساعة او ٤٠ الف كيلومتر) ، فالرحلة تستغرق عشرات الالوف من السنين او مئات الالوف . اما ما يلي الفــا قنطوروس من نجوم في المجرة والمجرات الاخر فأبعد منها ألوفا مؤلفة من سني الضوء .



٢ ــ بالعلم غزا الانسان الفضاء أولا

بالخيال والفكر غزا الانسان الفضاء اول ماغزاه منذ قديم الزمن ، ثم بالعلم وادوات الرصد على تباينها .

والانسان يعتمد على حواسه الخمس فيإستكشاف العالم من حوله ، دانيه وقاصيه على السواء . فاحساس الضياء والظلام،اداته العين،واحساس الحرارة والبرودة اداته اطرافاعصاب منبثة في الجلد ، واحساس الصوت اداته الاذن ،واحساس الشم والذوق في اعصاب الانف واللسان .

وطريقة العينفيالابصار قائمةعلى تأثرها بطائفة منامواجالضوء تنعكس عن سطوح الاجسام ، وعلى الاجهزه العجيبة في العين ، وبعض مراكز المخ ، التي تتبين الصور المرتسمة وتدركها . ولكن العين لا تتأثر الا بطائفة محدودة من الامواجتقع بين الطوال والقصار وتؤلف في مجموعها الضوء الابيض والالوان التي يتألف منها . امـاالامواج التى تفوق هذه الامواج ، طولا ، او تقل عنها ، فالعين ليست مهيأة للابصار بها ، فتحتاجالى ما يسعفها على ذلك . ومن هنا كانت الادوات التي اصطنعها الانسان للتكبير او للتقريب اوللتأثر بما لا تتأثر به العين كلوح التصوير ، فهى تساعد فى خاتمة المطاف على الابصار مباشرة اوبالواسطة ، فهي امتداد لقدرة العين على الابصار وعون للعقل على الاستنتاج والفهم .

والمرصد ، باجهزته العديدة ، القديمةوالحديثة ، البسيطة والمعقدة ، هو المعمل الذى ينضوى فيه الفلكي لا ستكشاف الكون من حولهاو (غزو الكون) اذا اردت . وهو يعتمد في ذلك كله على الضوء . وحسبه شعاعة واصلة اليه مناعماق الكون ، ليبصر بها ، او ليصور بها ، او ليحلها الى مقوماتها ويستطلع المعانى التى تحملهاامواجها .

بالعين المجردة تبين الناس قديما الكواكبالسيارة الخمسة ، وبضعة الوف من النجوم ، وذوات الاذناب ، واللطخ السحابية « السدم ».ولكن ريادة آفاقالكون واغواره ظلت مستعصية حتى صنعت المراقب وما تلاها من أدوات أخر .

والادوات الرئيسية فى المرصد ، هىالمراقب ، وهى نوعان ، أولهما المراقب

الكاسرة ،اى المعتمدة على عدسات يخترقها الضوءالواصل اليها من جرم بعيد ، فتكوّن له شبحا ، وبتركيب العدسات تركيبا خاصا يدنو الجـرمالبعيد منالعين المبصرة. وقد كان جليليو الايطالى أول من قام برصد مرقبى فى التاريخ ، اذ صنعمرقبا صغيرا قطره بوصتان وربع بوصة ، فرأى به الكلف على سطح الشمس وجبالا على سطحالقمر ثم كشف اقماراً تدور حول المشترى .

واطرد التقدم فى صنع المراقب الكاسرة ،فازدادت اقطـار العدســات حتى بلغت حـداً عجزت عنده عن تكوين شبح واضح ، لصفــةفى عدسات الزجاج تحدث « الزيغ اللونى » فيبدو الشبح فى هالة ملونة فيفبش . واكبــر مرقبكاسر ، هو مرقب يركيز وقطر عدسته أربعون بوصــة .

واما النوع الثانى فهو المراقب العاكسة ،وعمادها مرآة مقعرة ، تتجمــع فيها الاشــعة الواصلة من الجرم المرصود ثم تنعكس عنها ملتقيةفى بؤرة ، مكونة شبحا لذلك الجرم . وفضلها انها تحل مشكلة الزيغ اللونى لان الاشــعة المنعكسةلا يحدث الزيغ فيها كالمنكسرة ، وفى الوســـع صنع مرايا كثيرة يفوق قطرها قطــر العدســةالكبيرة بضع مرات وتجمع قــدراً اكبــر مــن الضوء الضعيف فتزداد القــدرة على الابصــار اوالتصوير . ومن غرائب عبقرية نيــوتن انــه أشار بهذا الحل منذ ثلاثة قرون فأخذ به هرشلالموسيقى المحترف والفلكى الهاوى ، وصنع مرقبا عاكسا ، بعد جهاد مضن ،فتمت له كشوف فلكيةعظيمة اشهرها الكوكب السيار اورانوس .واكبر مرقب عاكس قائم اليــوم ، فى جبل بالومار بكاليفورنيا ، وقطر مرآته مئتا بوصة ، وبه يستطيع الفلكيون ان ينفذوا الى اغوار كونية تبعــد مليونىسنة ضوئية او اكثر . وقد رُوي ان السوفييت منهمكون بصنع مرقب عاكس قطر مرآته مئتانوست وثلاثون بوصة أو اكثر .

خلال هذا التطور ،كشف التصويرالضوئىوتطور (١٤) ، فصار للفلكى معواناً على تسجيل ما تــراه المراقب وان لم تتبينه العين. وقــدتفننوا فى تطبيق اساليبه . وفى كتب الفلك ،صور لاجــرام تبعد مليــون سنــة ضوئيــة ، تبلغمن الوضوح والتفصيل مبلغاعجيبا .وقدمسحوا القبة السموية بالتصوير ،رقعة رقعة ، فتبينوافيها مالم يكـن فى الحسبان مــن اجرام كثيرة كانت خافية ، وصارت هــذه الصور مرجعــااساسيا للباحثين .

ثم انضم الحل الطيفــى ، الى التصــويرفى غزو الفضاء او استكشافه بالرصد الفلكى . فاساليب الحل الطيفى ،وادواته المتعددة ،مهدتلعلماء الفلك معرفة احوال النجــوم والسدم ، وتكوينها وحركاتها بحل ضوئهاالى الوانهودراستهما فى مناطقها من خطوط . وبه كشفوا عنصر الهليوم ، فى الشمسأولا ،ثم كشفوه علىالارض. وبالحل الطيفى ايضا ، عرفت ظاهرةالحيود الى الاحمر فبُنيت عليها نظرية الكون المتعدد .

ومنذ عهد قريب أهلّ فصل جديد فى كتابالرصد الفلكى ، اذثبت ان بعض الاجرام،الخافية عنا ، اما لانها منحجبة بطبقات من الغبار الكونىواما لانها بعيدة بعداً عظيما ، تطلق امواجاكامواج الراديو لاتراهــا العين ، ولــكن يمكــن تبينهــاواستنطاقهــا واستقصاء مصادرهــا ودلالاتهــا ومن هنا قام علم الفــلك الراديوى ، وصــنعت المراقب الراديوية ، فكشفت اشياء كثيرة كانت خافية ،وجاءت بمايحير العلماء كظاهرة«الكوازار» . وبالاضافة فانها رصدت الامواج والذبذبات

---

(١٤) وضعت هذا التعبير (التصوير الضوئي) مؤثراً اياه على (التصوير الشمسي) مقابلا لفوتوغــرافى ، لان التصوير يتم باضواء غير ضوء الشمس ، كضوء معـــدنالمغنيسيوم او الضوء الكهربائي وحسب .

الصادرة من الاقمار الصناعية ولعلها ان تكون فيسياق فهم الانسان والكون ، مرحلة كالمراحل التى تخطيناها فى الخروج من مركزية الارض الىمركزية الشمس الىدرب التبانة الى عوالم المجرات .

وليست الاجهزة التى تقدم ذكرها سوىالرائع والبارز منهاوحسب ،واما الاجهزةالاخرى الدقيقة التى لاغنى عنها والتى يقاس بها الزمناو الحرارة او الضوء فكثيرة وقد ربطت فى العصر الاخير بالآلات الكهيربية الحاسبة ، التى توفر كثيراً من الوقت والعناء فى الحسابات الطويلة المملة وضبطها .

ومما يسترعي الانتباه العظيمفىتطور الرصدالحديث ، اطلاق السوابر الفضائية ، المحملة بالاجهزة العلمية الدقيقة(وسيأتى القول فيمبدئهاوتطورها)فتقيس الاشعاعوالحرارة والمغنطيسية فى الفضاء أو على سطح القمر او سطوح بعضالكواكب السيارة القريبة ثم تبعث الى محطات الرصد الخاصة بها على سطح الارض ، بمعلوماتجديدة لم تزل بعيدة المنال حتى على أكبر المراقب والمطاييف وارهفها احساسا وادقها .

هذه الوسائل، العجيبة، المتعددة،هيادوات الفلكي فى مرصده ، وسواء اجتمعت فى مرصد واحد او تفرقت فى مراصد متباعدة فهى فيمجموعها وتعاونها ، وسيلة للعين والعقل على استكشاف هذا الكون العظيم ، وبها جميعا غزاالانسان الفضاء الكوكبى والمجرى" والكونى، وعلى مراحل متوالية منذ فجر العقل الى يوم الناسهذا .

ولم تنحصر عناية الانسان ، فى الرنو" الىالكون العباب من حوله ، وفى التساؤل ،والتأمل والاستطلاع المتعثر أولا ، المتزايد وثوقا علىالدهور ، مما افضى الى قيام علم الفلك او علم الهيئة ، كما قال العرب ، وتطوره الرائع ، بلهو التفت ايضا ، الى الهواء الذى يتنفسه ويحيط به فساوره شوق الى مجاراة الطير ،يصفق جناحيه ، فيرتفع فيه حرا وينخفض ، ويحط ويشيل ، ويقطع من بلد الى بلد ،فراودته رؤى زينتها له شطحات الخيال فكانت مادة من أغزر مواد الادب القديم وبعضالحديث.

ففى القرن الثانى قبلالميلاد ،كتبلقيانوسالاغريقي كتابا (١٥) حكى فيه حكاية سفينة تقاذفها أعصار فرفعها من البحر وحملها الى بلد مشرقفى الفضاء هو القمر . وفى حكاية اخرى قص أن بطله اخذ جناحين من اجنحة الكواسر ومضىبهما الى القمر ثم اقتحم الرحاب بين النجوم حتى بلغ السماء فاستنكرت الآلهة هذه الوقاحة ،فنزع منه جناحاه ، وقضي على نزوعه الى غزو الفضاء .

وما فعله لقيانوس ، فعلته فئة متسلسلةمن الكتاب ، خلال القرون . فقد كتب الاسقف جودوين فى القرن السابع عشر ، كتابا عنوانه «رجل على القمر » وصف فيه كيف وصل بطله الى القمر ، يجره اليهرجل من الاوز البرى .وقص ڤولتير قصة رجل سكن الشعرى المتوهجة ثم راح يتنقل من كوكب سيار الى كوكب سيار ،محمولا على اشعة الشمس او ممتطيا ذوات الاذناب ، ومنذا الذى يغفل من قراء الادب اليوممـا كتبه سيرانوده برجراك وولز وهويل (وهو من كبار علماء الفلك الاحياء) وبخاصة چول ڤيرنالذى اتخذ لركبه مطية من قنبلة يطلقها مدفع

(١٥) Vera historia او التاريخ الحقيقي.

ضخم قاعدته مدفونة فى الارض وفوهته مسددة الى القبة الزرقاء ، فكانت فيما تخيل ادنى ما تكون الى ما يفعله اهل الصواريخ والمركبات الفضائية من الاميركيين والسوفيتيين عندما يطلقونها ، لتتخطى جو الارض وترود رحاب الفضاء بين الكواكب السيارة حول الشمس . ولكن جول فيرن لم ينزل ركبه على القمر ، ولعله لم يفعل لانه لم يستطع ان يتصور ، يومئذ ، طريقة تمكنه من اعادتهم سالمين الى الارض — كما فعل الاميركيون — فاكتفى بان جعلهم يدورون حول القمر قبل عودتهم ، كما فعل الاميركيون ايضا ، قبل ابولو ١١ وبمركبة ابولو ١٣ بعدما اصيبت بعطب بعد انفجار حدث فيها .

فالانسان الذى ظل مقيدا بقيد الجاذبية يشده الى الارض ، ولا يخرج من نطاق اسارها ، الا بالخيال والعلم ، اصبح فى طوقه اليوم ان يخرج من هذا النطاق فى اجهزة من صنع يديه .

فالرحلات الفضائية الحديثة التى نزل روادها على القمر او حاول اصحابها ان ينفذوا بها الى الزهرة او المريخ ، او النزول عليها نزولا رفيقا ، او الدوران حولها وتصويرها ودراسة احوال جوها وارضها ، وارسال صورها ومقاييسها الى اصحابها على الارض ، سوف تظل علما عجبا بعد اعلام عجائب منصوبة على الطريق الطويل الذى قطعه العقل البشرى ، فى شوقه وتطلعه ، من سطح الارض الى رحاب الكون ، وحجة باهرة على قيمة هذه المغامرة الرائعة التى لم نزل يقدم عليها غير وان ولا مذعان وعلى التامل فيما يدرك ومالا يدرك ، محاولا النفوذ الى الاسرار القصوى ، متسائلا مع ابن الشبل البغدادى :

بربك ايها الفلك المدار   أقصد ذا السير ام اضطرار

٣ — العلم والصناعة يقتحمان الفضاء الكوكبى بالصاروخ

١ — الصاروخ قديما وحديثا

بين الرنو القديم المتجدد الى الانطلاق الى الكواكب والنجوم ، والمزوق فى رؤى الادباء القدامى والمحدثين ، وحكاياتهم ، والتقدم العلمى الزاخر فى علوم الفلك المآزرة ووسائلها المطردة تنوعا وجدوى ، المنتهى الى صورة الكون المقبولة اليوم عند العلماء ، ظل الانسان عاجزا عن الانفلات من اسار جاذبية الارض والخروج الى الفضاء الذى يلى غلافها الهوائى ، حتى اتيح له فى العهد الاخير من العصر الحديث اربعة مندمجة فى واحدة ، هى : (١) مركبة تصلح للسير فى فضاء فراغ خارج جو الارض ، سواء اماهولة كانت ام غير ماهولة ، (٢) محرك او محركات تستطيع ان تولد طاقة كافية لدفع المركبة بالسرعة الكافية للانفلات من جاذبية الارض و (٣) وقود سائل او جامد او نووى او شمسى يستطيع ان يوفر الطاقة المطلوبة لدفع المحرك والمركبة بالزخم اللازم والسرعة المبتغاة ، و (٤) اجهزة دقيقة تمكن من السيطرة على المركبة وتوجيهها توجيها محكما حتى لا تخطىء اهدافها .

وقد دلت الحسابات العلمية على انه اذا صنع جهاز يستطيع ان يبلغ سبعة اميال فى الثانية ، فانه قادر ان يغلب جاذبية الارض على امرها ، وان ينفلت منها وان بقي لها اثر متضائل لا يكاد يذكر فى تباعده عنها . وقد تبين ، بالعلم النظرى والتجربة العملية ، منذ اواخر الحرب العالمية الاولى ، ان مبدأ الصاروخ كفيل بان يحقق هذا الغرض . وقد كتبت فى المقتطف (جزء نوفمبر تشرين الثاني ، عام ١٩٢٨ ص ٣٤٩ — ٣٥٦) مقالا عنوانه « الطيران الى النجوم : فلنستعمر الزهرة » اجملت فيه ما كان متداولا فى دوائر العلم يومئذ عن مبدأ استعمال الصاروخ فى سيارة او

طائرة ، وقلت : « اذا كان الانسان يطمح الى الوصول الى الزهرة او المريخ فهذه وسيلة ، خليقة ان تنيله امنيته ، ولا تعرف الآن وسيلة اخرى تمكنه من ذلك » . وعلى ان الناس لم يستعمروا الزهرة ، كما جاء فى مبالغة العنوان ، وربما لن يكون فى طوقهم ان يفعلوا ، فان استعمال الصاروخ ، قد مكن الانسان على مراحل ، من انفاذ الكواكب الصناعية الى مدارات حول الارض، والسوابر الفضائية الى الزهرة والمريخ، والمركبات الفضائية مشحونة بالاجهزة العلمية او مأهولة بالرواد الى القمر .

وليس مبدأ الصاروخ بالكشف العلمي الصناعي الجديد ، فقد استعمله الصينيون بضعة قرون قبل الميلاد ، فى حفلات الاعياد ، ولا يزال متعهدو استعماله فيها ، فى يومنا هذا ، يتفننون فى اشكاله والوانه . وقد اشار نيوتن امير العلماء فى مطالع القرن الثامن عشر الى امكان استعماله فى ريادة الفضاء ، وقد روي ان الصينيين انفسهم استعملوه سلاحاً ضد المغول عام ١٢٣٢ وان صاحب امارة « ميسور » الهندية عمد اليه فى مقارعة اعدائه من الانجليز ، فاخذه هؤلاء عنه ، وجهزوا به سفناً اشتركت فى الهجوم على حصن اميركي فى عام ١٨١٤ ، وقد شهد شاعر هذه المعركة واشار الى « الوهج الصاروخي الاحمر » فى نشيد « العلم المرقش بالنجوم » وهو النشيد الوطني الاميركي ، وقد استعمله غيرهم لمثل هذا الفرض .

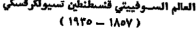
فالصاروخ اليوم سلاح من أفتك الاسلحة الحربية ، ، واداة ذات قيمة فى استطلاع الاحوال الجوية ، وركن لايعرف له بديل بعد ، فى محاولات غزو الفضاء الكوكبي .

وقصة تطوره فى القرن العشرين ، حتى بلغ ما بلغه اليوم من الطاقة والاحكام ، ترتد الى بضعة علماء . جانسوندت الالماني ، وتسيولكوفسكي الروسي ، وجودارد الاميركي ، واوبرث الروماني الالماني، ثم توالى عليه مئات من العلماء والمهندسين واعضاء جمعيات انشئت فى المانيا والولايات المتحدة وبريطانيا وغيرها ، لتشجيع البحوث والتجارب فى وسائل « ملاحة الفضاء » (استرونوتكس) .

فقد كان هرمان جانسوندت مخترعاً المانيا فى أواخر القرن التاسع عشر وكان مدار اهتمامه وحديثه قبيل اختتام القرن ، صنع سفينة فضائية ، ذات حجرة مكيفة الضغط ، تتحرك بقوة صاروخية . ويقول ويلي لي ، احد اعلام التطور الصاروخي فى المانيا اولا ثم فى اميركا ، انه لو بنى جانسوندت هذه السفينة ، لما تيسر لها النجاح ، لانه ما كان يعرف من الرياضيات قدراً كافياً يمكنه من حساب استهلاك الوقود فاساء تقدير هذه الكمية اساءة بالغة . وقد بنى عام ١٩٠٢ طائرة عمودية (هليكوبتر) كانت خليقة ان توفق لو صنع لها محرك ذو قوة وافية .

ب ــ رواد الصاروخ المحدثون

وكان الجانسوندت ، على غير علم منه ، منافس فى روسيا ، يُعنى بالسفن الفضائية هو كونستانتين تسيولكوفسكي ومع انه كان كزميله الالماني مخترعاً فى ساعات فراغه من عمله معلماً ، فان له مآثر كثيرة فى هذا الباب . وقد بدأ يعنى بالصواريخ من حيث هي وسيلة من وسائل الدفع فى الفضاء فى أواخر القرن الماضي ، فانجز فى ١٨٩٨ مخطوطة دراسة فى هذا الموضوع عالج فيها بعض المسائل الخطيرة كنوع الوقود اللازم للمحرك الصاروخي ، وجعل عنوانها « ريادة الفضاء الكوكبي باجهزة



العالم السوفييتي قنسطنطين تسيولكوفسكي
(١٨٥٧ – ١٩٣٥)

ذات فعل ردي » (١٦) وبعث بها الى مجلة تدعى « المجلة العلمية » فتردد محررها فى نشرها ، خشية ان يقع فى خدعة من قبل معلم وحسب ، ولكنه لم يجد منفذاً الى خطأ علمي فيها ، وبعد خمس سنوات ؛ وربما بعدما استشار عدداً من الخبراء نشرها عام ١٩٠٣ ، فتشجع تسيولكوفسكي بعد نشرها على المضي فى دراساته ونشر مقالات متعددة فى مسائل الرحلة فى الفضاء بين ١٩١١ و ١٩١٤ وعلى ان المجال لايتسع لتفصيل سيرة هذا المعلم العالم ، الذى وفاه فون برون أحد كبار الباحثين فى الدفع الصاروخي بعض حقه (١٧) ، فحسبنا ان نذكر هنا ، انه عندما نشر اوبرث فى المانيا عام ١٩٢٣ ، دراسته العلمية الدقيقة عن الرحلة فى الفضاء ، كتب عنها كاتب مقالا فى البرافدا ، فتذكر احدهم عند قراءته رسالة تسيولكوفسكي المنشورة فى المجلة العلمية عام ١٩٠٣ ، فنفض عنها الغبار ، وطبعت فى كتاب على حدة عنوانه « صاروخ الى الفضاء الكوني » وهو غير عنوانها الاول ، وقد توفى غانسدوندت عام ١٩٣٤ وتسيولكوفسكي عام ١٩٣٥ . ويروى « ولي لي » فى كتابه « التوابع والصواريخ والفضاء الخارجي » انه ظل على صلة بهما « مقابلة وحديثاً مع أولهما ، ومراسلة مع ثانيهما »حتى حان حينهما .

اما ثالث الاربعة فروبرت جودارد الاميركي واسمه يقترن عادة فى دوائر مهندسي الصواريخ بوصف « ابي الدفع الصاروخي » . وقد كان حتى فى ايام دراسته الجامعية ، وقبل تخرجه عام ١٩٠٨ يُعنى عناية ملحة بما يساوره من خواطر حيال الصواريخ وما ينطوى فيها من قدرة كامنة . وما كان احد قد سبقة – فى ظنه وهو خطأ – الى البحث الفيزيائي الدقيق للدفع الصاروخي ، ولا الأسس الرياضية لهذا الضرب من الدفع فاعتزم ان يفعل ، دون ان تكون له دراية بما تم ونشر من قبل . ومن مخترعاته الاولى فى هذا الباب سبقه الى فكرة الصواريخ المتراكبة (وهي المطبقة اليوم فى مركبات ساثورن – ابولو) فسجل ذلك وغيره واستخرج براءة به . وفى السنة الاخيرة من الحرب العالمية الاولى (١٩١٧) عهد اليه فى البحرية الاميركية بتحسين صواريخ الاشارة ، فجعل يزداد تعمقاً فى النظرية العلمية للدفع الصاروخي ، وله فى ذلك مذكرات زكنة يرجح ان أحداً من رؤسائه

---

(١٦) The Exploration of Planetary Space with Reactive Equipment
« ذات فعل ردى » عبارة تقابل Reactive وهي فى الواقع فعل « النفث » الذى صيغت منه الفاظ نفاثات ونفاثة وفضل صياغتها يعود الى حسين ذو الفقار صبرى ومحمود محمد شاكر ، فقبلتها فوراً ونشرتها فى « المختار » فلم يؤبه لها اولا ثم شاعت .

(١٧) فى مقال نشره فى الهيرالد تريبيون بتوقيعه ، فى ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٦٩ .

لم يعرها عناية ما. وما ان وضعت الحرب اوزارهاحتى لم اطـراف معرفتــه وتفكيره فى موضوع الصواريخ ووضع دراسة علميــة دقيقة عنوانها« طريقة لبلوغ أعلى الارتفاعات » (١٨) وقد طبع المعهد السمثصوني هــذه الدراســة عام ١٩١٩ووزعت نسخها عام ١٩٢٠ ، فكانت فى نظر غير العلماء المختصين صفحات جافية كالحة لما احتوته من أرقام ومعادلات وجداول ، فما كان فيها شيء يغرى بالقراءة سوى عبارة ، قال فيها جودارد ــ وكان قد اصبح استاذا للفيزياء ــ « يطلق صاروخ الى القمر فينم عن وصوله بانفجار كتلةمن مسحوق سـريع الالتهاب (المغنيسيوم) ، عند ارتطامــه بسطح القمر » . ولكن معظم النقاد انحوا عليه باللائمة على هذا السخف. وعلى ان تسيولكوفسكي كان قد تقدمه ، فان جودارد اتخذ الخطوة الاولى من النظر والتأليف الى التجريب اذ بدأ فى مطلع



الطبقة الدنيا والكبرى فى صاروخ فضائي سوفيتي

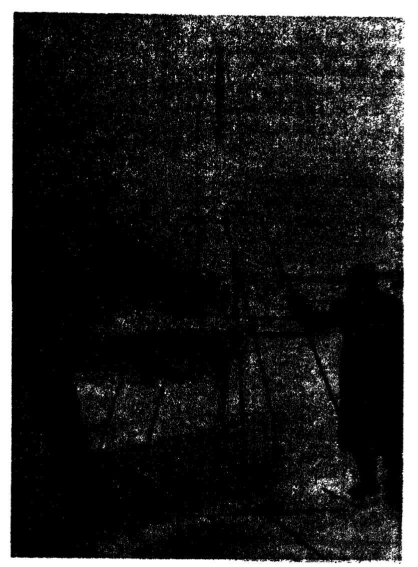
العقد الثالث من هذا القرن يجرى التجارب على الصواريخ المتقدفة بقوة البارود ، وفى عام ١٩٢٣ امتحن ضرباً جـديداً من المحـرك الصاروخي ، مسـتعملا فيــه الوقود الســائل والفاســولين والاوكسجين السائل . فكانت هذه التجربة شيأ ثورياً فى عالم الدفع الصاروخي . وفى عام ١٩٢٦ اطلق صاروخه الاول ، وكان ارتفاعه اربع اقدام وقطره نصف قــدم وبعد هــذا الصاروخ جدّ الصواريخ الضخام التي تطلق من كاب كنيدى فى فلوريدا بالولايات المتحــدة ، وميــدان الدفــع الصاروخي وراء القفقاس فى الاتحاد السوفيتي ، وفى عام ١٩٢٩ اطلق صاروخاً اكبر من الصاروخ المتقدم الذكر ، فانطلق بسرعة أعظم وبلغ ارتفاعاً على ، وجدير بالذكر ــ وهو حدث تاريخي ــ انه

---

(١٨) Method of Reaching Extreme Attitudes

ضمن هـذا الصاروخ مقياسا لضغط الهـواء(بارومتر) ومقياساً للحرارة (محرار او ثرمومتر) ومصورة ضوئيـة صغيرة (كاميرا) فكـان اول الصواريخ الحاملة للاجهزة العلمية .

وقد ظل على ذلك ، مرحلة بعد مرحلة ، بين ١٩٣٠ و ١٩٣٥ وابتكر وسائل لتوجيه الصواريخ فى اثناء انطلاقها باستعمال جهاز كالدفة ودوامة(جيروسكوب) ، وكان يسجل هذه المخترعات ، حتى تجمع لديه ٢١٤ براءة اختراع بينها براءة بصاروخ ذى عدة طبقات . وقد ظل خلال معظم حياته ، لاينال اهتماما ولا مساعدة من الحكومة الاميركية ، الا على الاقل الاندر ، وقد توفي عام ١٩٤٥ ، بعد ان علم ما كان من امر القنابل الالمانية الطائرة (وهي صاروخية الاندفاع) ولكن قبل ان يدخل الاتحـاد السوفيتي والولايات المتحدة الاميركية سباق غزو الفضاء .



صاروخ جودارد ، جرب تجربة ناجحة ١٦ مارس (آذار) ١٩٢٦

اما رابع الاربعة فكان هرمان اوبرث الروماني الالماني ، ولعله كان من الناحية العلمية الرياضية المجردة ، أعلمهم جميعا . فدراسة جودارد التي نشرت عام ١٩٢٠ دعا فيها الى بحوث واسعة عميقة فى الدفع الصاروخي ، واما دراسة اوبرث التي اقام فيها الدليل على امكان الرحلة فى الفضاء بواسطة الدفع الصاروخي فقد نشرت عام ١٩٢٣ فى ميونيخ . ومع أن دراسة جودارد قوبلت بقدر من الهزء ، ولم تحمل أحدا على بذل المعونة المالية له للمضي فى بحوثه ، ولم تظفر لا بنقد علمي جاد ، ولا اثارت نقاشا ما . ويقابل هذا ان دراسة اوبرث ، قوبلت باهتمام عظيم ، ونوقشت مناقشة علمية واسعة فى المجلات المختصه ، دون أن يؤدى ذلك الى تأييده تأييدا ماليا ما . ولكنها افضت على المستوى الدولي ، الى عناية مطردة بالموضوع . فاستكشف الروس أن عندهم من سبق الى مثل هذه الدراسات ، وهو تسيوكلوفسكي ، فنبشوا مقالته واعادوا نشرها ، وانشأوا لجنة للاهتمام باستكشاف الطبقة الطخرورية (١٩) من الغلاف الهوائي ، وقد نشرت هذه اللجنة عام ١٩٢٥ تقريرا فى مجلدين عن استعمال الصواريخ فى استكشاف الطخارير . أما فى فرنسا فقد أقدم الطيار الرائد روبرت اينو بلترى مع صراف فرنسي على تعيين جائزة سنوية تؤدى لخير دراسة تنشر خليقة ان تسهم فى تقدم الرحلة الفضائية ، وفى المانيا انشئت « جمعية الرحلة الفضائية » وسجلت عام ١٩٢٧ وانتخب اوبرث رئيسا لها « وولى لي » نائبا للرئيس . وبعد انقضاء بضع سنوات اسست الجمعية الاميركية للرحلة بين الكواكب ثم غير اسمها فجعل الجمعية الصاروخية الاميركية للرحلة بين الكواكب ثم غير اسمها فجعل الجمعية الصاروخية الاميركية ، وتلاها بعد سنتين تأسيس الجمعية البريطانية للرحلة بين الكواكب (ومن الغرائب ان چورج برنارد شو كان احد اعضائها) .

ومن هنا ازداد الاهتمام بامور الصاروخ ، النظرية والتجريبية ، لاسباب متعددة ، منها ما يمت الى الاستزادة من العلم باسباب ، ومنها ماله صلة بالحرب والسياسة . فلنتركها عند هذا الحد ، ذاكرين أن الذين اشتغلوا بها ولا يزالون ، يعدون بمئات الالوف من العلماء والمهندسين والصناعيين ، وان ما انفق عليها ، خلال العقدين الاخيرين يربي على عشرات البلايين من الدولارات .

ج ـ مبدأ الصاروخ

« خذ بيضة واثقبها من رأسها ومن عقبها ثقبين صغيرين احدهما اكبر قليلا من الآخر ، وافرغها من محتوياتها ، ثم املأها ماء حتى نصفها وسد احد الثقبين بالشمع ، وخذ قطعة خشب خفيف ودق بها اربعة مسامير حتى تستطيع أن تضع البيضة عليها ، مرتفعة نحو بوصة عن سطح الخشبة ، وضع تحت البيضة ذبالة مشتعلة ، وضع الخشبة والبيضة معا ، فى مغطس ماء ، فلا يلبث حتى ترى الخشبة والبيضة عليها ، تمخر الماء كأنها باخرة من البواخر » .

« وتعليل ذلك ان جانبا من الماء فى البيضة يتحول الى بخار لا يلبث أن يتكاثف ويحاول التمدد فتمنعه من ذلك جدران البيضة ، فلا يجد له منفذاً سوى الثقب الصغير فى احد طرفيها فيخرج منه بقوة ، وفى اثناء خروجه يدفع البيضة والخشبة التي اقيمت عليها فى جهة مناقضة لجهة اندفاعه (اى الجهة التي يخرج منها البخار بقوة) . هذه هي القاعدة التي بني عليها مبدأ الحركة بآلة تندفع الى امام بصواريخ اقيمت فى مؤخرتها وينتظر منها أن تكون الآلة التي يستطيع ان يصل بها الانسان الى السيارات (الكواكب السيارة) والنجوم » (٢٠) .

---

(١٩) Stratosphere وافق المغفور له الامير مصطفى الشهابي على هذا التعبير .

(٢٠) المقتطف ، نوفمبر ١٩٢٨ ص ٢٤٩

جميع الطائرات النفاثة والمركبات الصاروخية مبنية ، على هذا المبدأ ولكن هناك فرق بين المحرك النفاث والمحرك الصاروخي . كلاهما يتحرك الى أمام بتأثير ما ينفثه من الغاز من مؤخرته ، على اساس الناموس الثالث للحركة الذى وضعه نيوتن — لكل فعل ردة فعل معادلة فى الاتجاه المعاكس أو المقابل — وكلاهما يحتاج الى الاوكسجين ، فى انواع الوقود المستعمل الآن ، لاحداث الاحتراق الذى يولد الغاز المنفوث ، ولكن المحرك النفاث المعتمد فى الطائرات ، مصمم لأخذ الاوكسجين من الهواء الذى تسير فيه الطائرات ، فينضغط داخل المحرك ، وينتقل مضغوطاً الى حجرة الاحتراق حيث يمتزج بالوقود الذى يحقن فى هذه الحجرة من خزان يحفظ فيه فيحصل الاحتراق ، فيتولد الغاز الذى يضغط على جوانب الحجرة من الداخل ولا يجد منفذاً الا من الثقب فى مؤخرتها فينفث منها نفثاقوياً فتتم الحركة فى الاتجاه المعاكس او المقابل . فيبين ان الطائرة النفاثة لا تستطيع أن تتحرك فى فضاء فارغ من الهواء ، اذ لا تجد فيه الأوكسجين اللازم لاحداث الاحتراق .

واما المحرك الصاروخي فلا يستمد الاوكسجين من الهواء ، بل يحمله معه ، اما اوكسجيناً حرا سائلا ، واما مركباً فى مادة ، كالحمض النتريك ، فينحل المركب فى أحوال معينة محددة ، ويطلق الاوكسجين من عقاله فيستعمل فى احداث فعل الاحتراق . فهو (اى المحرك) لا يحتاج الى الغلاف الهوائي (أو الجو) بل يكون فعله اقوى واجدى فى فضاء فراغ ، لان الفراغ لا يعوقه فى حركته الى امام من ناحية ولا يبطىء نفث الغاز من مؤخرته من ناحية أخرى . فاندفاعه الى امام رهن بأمرين : مقدار الغازات التي تولد بالاحتراق (اى مقدار الوقود المحمول) ، وبسرعة نفثها .

وليس يتسع هذا المقال ، بحث مراحل التطور المتعددة والدقيقة التي نقلت المحرك الصاروخي الى الحالة التي مكنت العلماء والمهندسين فى الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الاميركية ، من اعتماده فى رحلات الفضاء التي مهد لها اطلاق سبوتنيك الاول فى ٤ تشرين الاول (اكتوبر) عام ١٩٥٧ ، وانتهت بالرحلتين الاميركيتين الناجحتين الى القمر والعودة منه (١٩٦٩) ، والرحلة الاميركية الثالثة الي القمر (١٩٧٠) ، التي لم تحقق غرضها ، وانما كانت اعادة المركبة بروادها الثلاثة ، ظفراً علمياً صناعيا عظيما ، واخيراً رحلة الرواد الروس الاخيرة فى احدى مركبات سويوز حيث ظلوا يدورون فيها حول الارض ثمانية عشر يوما .

ولكن اذا ضاق نطاق المقال عن وصف مفصل لهذه المراحل ، لقصره وان طال ، ولقصور كاتبه ، فليس ثمة ندحة عن الاشارة العابرة الى بعض ودفعه ، التي كانت ولا تزال موضوع بحث دائب ، لان علم الصناعة (تكنولوجيا) الصاروخية القضايا الاساسية الخاصة بتصميم الصاروخ والفضائية لا يزال فى مهده ، برغم الشوط الذى اجتازه .

د — بعض مشكلات صنع الصاروخ

فثمة اولا ما يلقاه الصاروخ من مقاومة الهواء ، وهو منطلق من سطح الارض ليخرج من نطاق جاذبيتها وهوائها . ومن هنا عمد العلماء والمهندسون الى اتخاذ الشكل المشيق (على الاستعارة من القد المشيق ، والغصن المشيق) ، فهو اسطوانة طويلة نحيفة تضيق رويداً رويداً فى اعلاها الى ان تنتهي برأس كرأس الابرة ، يفرى الهواء فريا ، مخففاً بذلك مقاومة الهواء الى ادنى حد ممكن . ولكن اختيار هذا الشكل لهذا السبب فرض على المهندسين التضحية بقدر من السعة لازم لتحميل مقدار أكبر من الوقود ، لان الاسطوانة الطويلة النحيفة أقل اتساعا للوقود ، من اسطوانة أخرى توازى الاولى وزنا ، ولكنها كالبرميل اقصر وأثخن .

والوزن من أهم العوامل التي تؤخذ فى الاعتبارعند تصميم المحرك الصاروخي لرحلة الفضاء ، لان القوة الرئيسية التي تؤثر فى انطلاق الصاروخهي قوة جاذبية الأرض . ويدخل فى هذا الحساب عامل يدعى « عامل نسبة الكتلة » ومعنى هـذاالتعبير نسبة وزن الصاروخ وهو محمل بالوقود قبيل الانطلاق الى وزنه عندما يكون وقوده كله قد احترق . لانه عند الفراغ من احتراق الوقود لا تعود ثمة حاجة الى خزانات ومحركات انتهت الحاجة اليها ، فتصبح عبئا ينبغى طرحه وهذا هو سر من أسرار جعل هذه الصواريخ الضخمة عدة طبقـات ، فـاذا انتهى العمل بالاولى ، انفكت وطرحت ، وهكذا الثانية والثالثة ،حتى لايبقى من المركبة العاتية الاولى ، سوى ذلك الجزء من المركبة الذى يعيش فيه الرواد خلال الرحلة ،او شحن بالاجهزة العلمية . وهذا الجزء فى مركبة ابولو القمرية ثلاثة اقسام ـ قسم السكن مقسم الخدمات (وهو الذى حصل فيه الانفجار فى ابولو ١٣) والقسم المعد لينزل على القمر ، ثم يقلع بعضه من سطح القمر بعد انجاز المهمة وينضم الى العربة الأم ملتحما بها ولهذا التصميم مزايا كثيرة ،ولكنه يجعل المحرك الصاروخى بالغ التعقيد حتى لقد قيل ان مركبة ساتورن ـ ابولو ، فيهاخمسة ملايين جزء لا بد مـن الوثوق من أن كلا منها هو تماما كمـا ينبغى ان يكـون وفى مكانـه الخاص .

وبالاضافة الى ابطال بعض ما يتعرض له الصاروخ فى طبقات الهواء الكثيفة من تعويق او ابطاء لحركته ، باتخاذ الاسطوانة المشيقة المحددة الرأس ، شكلا له ، ينبغى ايضا ان تتخذ الوسائل التي تكفل تخفيف حدة الحرارة العالية ، التي تعتـرى الصاروخ نتيجـة للاحتكاك او الفـرك الحاصل بينه وبين الهواء فى انطلاقه ، خارجا ،وعند عودة الجزء الباقي منه الى الارض . وقد عمدوا فى حل هذه المشكلة الى استعمال مـــواد كيمائية مركبة ، من امثال السليكونات (وهي مركبات عضوية لمادة السليكون) واخلاط فلزيةمن الكروميوم او البريليوم ، وبعض انواع الخزف الذى لا ينصهر الا على درجات عالية من الحرارة. والترس التى تحمى الرواد من الحرارة العالية التى تتولد عند عودتهم الى الارض بسرعة عظيمة، تصنع على هذا الاساس . وثمة بحوث كثيرة ، فى صنع غشاء خارجي للصاروخ ، متخذ من مادة تتلقى الحرارة وتشعها الى الفضاء فور تلقيها ، اى تردها عن سطح جسم الصاروخ .

أما قضية الوقود الأصلح للصاروخ فلا تزال مدار دراسات عالية ، نظرية وتجريبية ، ففـى الناحية الواحدة الوقود السائل ، وهو انواع من المـواد الكيمائية كالهيدرازين(٢١) والفاسولين ، والكيروسين ، والكحول . بيد انها ليست ثقيلة الوزن وحسب ، بل هى ايضا قد يصعب تداولها، وينطوى استعمالها على خطر ، ومع ذلك فهى المعتمدة حتى الآن . وثمة فى الناحية الثانية انواع الوقود الجامد،ولها مزايا كثيرة ، منها انها تشغل حيزاً اقل من الحيز الذى يشغله الوقود السائل، ولا تقتضى محركات معقدة التركيب ، وبخاصـةما تحتوى عليه مـن اجهـزة دقيقـة كالانابيب والضخات التى يقتضيها استعمال الوقود السائل . و « نسبة الكتلة » فيها أفضل . ويقابل ذلك أن للوقود السائل دفعاً أولياً أقوى ، والقدرة على السيطرة على معدل الاحتراق أيسر .

وثمة انواع اخرى من الوقود ، تجرى عليها التجارب منها مركبات من البوردن والأيدروجين، ويقال ان فى طليعتها مركب « ديكاربين » وجزيئه مركب من ١٠ ذرات بوردن و ١٤ ذرة ايدروجين (ب ١٠ يد ١٤) . وهناك ميل الى دراسة وقود آخر هو الايدروجين الذى يحترق بالفلورين بدلا

---

(٢١) Hydrazine مركب من النتروجين والايدروجين قوى الفعل يدخل فى صنع ضرب من الوقود للصواريخ .

من الاوكسجين . وقوته ضعفا الوقود المستعمل الآن . ولكنه صعب التداول ، ولا بد من ابتكار الوسائل الكفيلة بسلامة استعماله قبل الاعتماد عليـــه .

واخيراً ، تقتضي الرحلة الفضائية البعيدة ضرباً آخر من الوقود . فالرحلة الى احد الكواكب القصية ، كزحل مثلا الذى يبعد عن الشمس على المعدل نحو ٨٨٢ مليون ميل ، (اى يبعد عــن الارض نحو ٧٩٠ مليون ميل ، مقابل ٢٤٠ الف ميل بعد القمر عن الارض) تستغرق على اساس مدة رحلة ابولو من الارض الى القمر ١٢٨٠٠ يوم او نحو ٣٥ سنة . وهذا متعذر اذا كانت طاقة الصاروخ مستمدة من الوقود الكيمائى السائل ، لضخامة المقدار الذى ينبغى للصاروخ ان يحمله من هذا الوقود لهذه المسافة او المدة . ومن هنا سعى بعض العلماء الى صنع محرك يسير بالطاقة الذرية او النووية ، وقد وصف محرك من هذا القبيل ، كان موضوع دراسة ، فقيل ان المفاعل الذرى يولد حرارة ، والحرارة تبخر ايدروجينا سائلا مخـزونا فى حجـرة خاصـــة ، فينفث الايدروجين المتبخر من الثقب الخلفى فى المحرك ، فيندفع فى الجهة المقابلة اندفاعا بالغ القوة . ولكن ثمه صعوبة كبيرة فى استعمال محـرك ذرى فى مركبة فضائية مأهولة ، اذ يقتضى استعماله وجود تـرس سميكة تقى الـرواد الفضائيين من تأثير الاشعاع الذرى . وهذا يزيد وزن المحرك زيادة كبيرة . فاذا وفقوا الى صنع محرك يستطيع ان يفيد من اشعاع الشمس فى توليد الحرارة لتبخير الايدروجين ، بدلا من الحرارة المولدة من المفاعل الذرى ، زالت ضرورة الترس . واخيرا يـرى بعضهم ان أفضل طاقة لرحلات المركبات الفضائية ، هى طاقة الفوتونات ، بيد ان هذا يقتضى تحويل المادة تحويلا مباشرا الى فوتونات ، وهذا متعذر على المعرفة العلمية والعلمية الصناعية فى حالتها الحاضرة .

هـ ــ التوجيه والصحة

يتوقف نجاح القذائف الحربية البعيـــدة المدى ، ومشروعات ملاحة الفضاء ، سواء أأقمار صناعية كانت ، تدور حول الارض ، أم سوابر فضائية تنفذ الى الزهرة او المريخ ، أم مركبات فضائية مأهولة وغير مأهولة توفد الى القمر لتدور حوله ، او تحط عليه ، ثم تعود منه الى الارض ــ كل ذلك يتوقف على قدرة مطلقيها على التحكم بسيرها وتوجيهها . وقد يبدو ان هذا التوجيه فى الفضاء خارج الارض ، فى اطار فعلها الجاذب ، او خارجه ، لا يعدو ان يكون امتدادا وحسب ، للملاحة الهوائية او الجوية . فهذه تعتمد على أجهزة يدخرها الطيار فى حجرة القيادة ، وعلـى خبرته ، واحيانا على ما يتلقاه من ابراج المراقبة فى المطارات التى يمر فوقها او قربها او يتجه اليها ، من معلومات واوامر .

ولكن القذائف او السوابر او المركبـــات الفضائية ، خاضعة لعوامل متعددة متباينـــة بالغة التعقيد . فثمة فى المقام الاول عامل السرعة التى تبلغ مبالغ فائقة ، يعسر فيها على الانسان وحده ، ان يتدخل فيها فى اللحظة العابرة اللازمة وبالدقة الكافية ، فكيف به ، اذا اراد السيطرة عليها ، لاجتناب الخطأ . لان كل خطأ صغير فى الاتجاه او فى السرعة ، خليق ان ينتهى الى انحراف القذيفة مـــن عابرات القـــارات ، حتى لتخطىء هدفها بضعة اميال ، وربما أكثر ، او قد يحيد بمركبة الفضاء الماضية الى القمر مثلا ، او السابر المتجه الى الزهرة ، فتمنى الرحلتان بالاخفاق الكامل ، ان لم يعرف الخطأ ويصحح ، عند وقوعه على التو . فالمركبة مارينر ٢ (اميركية) شطت بضعة آلاف من الاميال عندما دنت من الزهـــرة عام ١٩٦٢ ، لاسباب منها هذا السبب والمركبة القمرية ذاتها اذا حصل خطأ صغير فى اتجاهها ، ولم يصحح فى اللحظة العابرة المؤاتية فقد لا تبلغ موقع القمر حيث ينبغى ان تلاقيه ، او قد يطول مسارها اليه حتى لقد تستنفد مقادير اضافية

من وقودها ، تحسب لها وعليها ، قبل انطلاقها ، بالغرام والقطـرة . فمـن الواضح ان الاتصال المستمـر بين محطـات المراقبـة على الارض ، والمركبات المفذة السير فى الفضاء ، والقدرة على توجيه الاوامر على الفور ، الى الملاحين ان كان ثمة ملاحون فيها ، او الى الاجهزة الميكانيكيـة والكهربية المركبة فيها ، والمعرفة بان هذه الاوامر قد بلغت محجتها ونفذت ، تنفيذا دقيقا فوريا اما من تلقاء ذاتها ، واما بأيدى الملاحين ، هى ثلاثة امور لا غنى عنها فى مشروعات غزو الفضاء . ومن أجل ذلك انشأوا محطات المراقبة فى مواقع متباينة على سطح الارض ، واستعانوا بالمراقب الراديوية (٢٢) كمرقب جودرل بانك قرب منشستر فى انكلترا ، واتخذوا اساسا لكل ذلك التقدم الضخم فـى استعمال الاشارات اللاسلكية ، والآلات الكهربية الحاسبة (٢٣) .

وكل من تتبع احدى رحلات المركبات الفضائية ، يذكر ما كان يقال ساعة ، عن أن المركبـة ماضية مضيا صحيحا ، فى مسارها ، فلا تحتاج الى تصحيح ، او انها حادت قليلا عن مسـار يوصلها الى نقطة معينة مقصودة فى الفضـاء ، فى لحظة معينة ، فينبغى ان يحصل التصحيح ، فترسل الاوامر لفعل ما ينبغى فعله لحصوله . والمتتبع يذكر أيضا ، الاتصال الراديوى بالكلام ، بين الملاحين فى الفضاء واصحابهم على الارض ، وكيف ارسلت اليهم تعليمات صحية محددة ، عندما اصيب احدهم بوعكة ، او كيف طلبوا من اصحابهم حـلا لمشكلة عرضت لهـم ، او تفسيرا لشيء لم يألفوه خلال تدربهم الدقيق . ولعل هذه الناحية ، من رحلات غزو الفضاء ، أعجب النواحى وأدقها علما نظريا ومطبقا ، واوقعها فى النفس حتى عنـد قياسـها بالتقدم العجيب فى صـنع المحركات الصاروخية الضخمة ذاتها .

واخيراً لا بد من الاشارة وحسب ، الـى المشكلات التى لها صلة بصحة الملاحين فى الفضاء ، وبخاصة كيف يتصرف هذا الجسم ، باجهزته الفسيولوچية والبيولوچية فى حالة انعدام الوزن ، وكيف يتأثر بما قد يتطرق الى داخل المركبة من اثر الاشعاع الكونى ، وكيف تتمكن الاعضاء الحيوية من الصبر عشرة أيام (الذهاب الى القمر والدوران حوله والنزول على سـطحه والعـودة الى الارض) او سنة كاملة او اكثر (اذا استقر القرار على انفاذ مركبة مأهولة الى المريخ والعودة الـى الارض) ، على مشاق الرحلة فى حيز ضيق ، خليق ان يولد مصاعب بدنية ومشكلات نفسية .

فالانسان ، من الناحية البيولوچية ، جهاز ولكنه جهاز معقد ، نما وتطور خلال ملايين مـن السنين ، فى احوال عامة غالبة وان اعتراها بعض التغير بين قطر وقطر ، وساحل وجبل ، وسطح بحر واجواز هـواء . ولكـن العوامل الاساسية الفاعلة فى هذا الجهاز كانت واحدة تقريبا على تباين مقبول ، من حيث ضغط الهواء ، ومعدل الحرارة والرطوبة ، ومقدار الاوكسچين فى الهواء الذى يتنفسه ، وفعـل الجاذبيـة الـذى يعطى الاجسام اوزانها والتبول والتبرز وما اليهـا . وحيث حصل تباين ، يعجز المرء الملاءمة له ، بطبيعة الجسم او بالتعود ، ابتكرت الوسـائل لذلك ، كتحديد درجة الضغط الجوى والحرارة داخل طائرة تحلق على ارتفاع ثلاثين الف قدم ، فى جو يبلغ من البرد وقلة الاوكسچين والضغط ، مبلغا لا يطيقه جسم انسان . ومن هنا غد من الغرائب بقاء احد الهاربين حيا ، بعد ان ظـل متشبثا بمكانه فى فجوة عجلات الطائرة ، معرضا للبرد الشديد وقلة الضغط والاوكسچين معـا ، حتى حطت الطائرة فى المطار الذى قصدت اليه بعد ساعات من التحليق فوق المحيط الاطلسى .

ومن هنا ، كان لا بد فى هذه الرحلات الفضائية خارج جاذبية الارض ومحيط هوائها ، ان

---

(٢٢) radio telescopes (٢٣) Computers

توفر للملاحين بيئة تشابه البيئة الطبيعية التي يستطيع الجسم ان يؤدى فيها جميع وظائفه البيولوجية ، وكان لا بد ايضاً من اجراء التجارب المتعددة لمعرفة اثر الاحوال الطارئة على صحة الملاحين وسلامتهم ونوع الغذاء اللازم وشكله ، وقد اطلقوا على مجموع ما توافر بين ايديهم من المعارف ، فى هذا الباب ، وصف « الطب الفضائي » .

وبالاضافة الى المشكلات الفسيولوجية والبيولوجية ، لم يكن ثمة بد من أن تؤخذ بعين الاعتبار ، مشكلات ، نفسية خالصة ، او واقعة بين النفسى والبيولوجى . فالانسان معتاد دورة معينة من تعاقب الليل والنهار . حتى الذين يسافرون بالطائرة من بيروت الى نيويورك يحسون بأثر الفارق فى الزمن بين ساعة اقلاعهم وساعة وصولهم ، ولكن سرعان ما تتعود اجسامهم الدورة الجديدة ، بين ليل فى المدينة التى وصلوا اليها ، يقابل فجر يوم فى البلاد التى أقلعوا منها ، وبين نهار يقابل ليلا . والى أن يألف الجسم الدورة الجديدة ، يحس غير قليل من الفتور والنعاس فى نهاره الجديد ، واليقظة فى ليله . والجسم البشرى كذلك ، الف قدرا من الحركة ، لا يرى ذاته فى غنى عنها ، قياما وقعودا ، وتمطياً وتحريكا للذراعين والساقين والعنق ثم هناك الحيز الضيق مع زميل او زميلين ، والرتابة التى تمل وقد تؤدى الى نفرة بين الركب ، والارهاق الذى يهبط بمستوى النشاط ، وقد يفضى الى سوء التقدير ، والخلل فى الحكم على حالة طارئة ، تحتاج مواجهتها الى تفكير صاف وحكم سديد .

وليس اقل هذه المشكلات شأنا — لا من حيث صعوبتها الاساسية ، بل من حيث تنكب المألوف من العيش — مشكلات الاكل والشرب والتبول والتبرز .

ومع ذلك فقد غلبت هذه المشكلات على أمرها ، بالبحث العلمى الطبى ، وبالتدرب الدقيق المحكم ، وباختيار الرجال الذين فى ماضيهم وحاضرهم ، ما يوحى بالثقة ، وباكتشاف ان الجسم الانسانى ، وان يكن فى بعض التعريف العلمى ، آلة ، فانه آلة قادرة على التطبع — فلا يغلبه الطبع — وعلى الملاءمة ، فلا يطغى عليه الجمود .

فانسان الفضاء ، بفضل عقله وتركيبه الجثمانى ، وبفضل البحث العلمى الطبى ، والتدرب العملى ، يستطيع ان يعيش اياماً — دون كرب يذكر — فى مركبته فى بيئة صنعها العلم له ولا تختلف فى عناصرها الاساسية ، اختلافا كبيرا عن بيئته الطبيعية على سطح الارض ، قرب سطح البحر ، او على ارتفاع مقبول كارتفاع مدينة مكسيكو او اديس ابابا .

و — التقدم فى صنع المحركات الصاروخية

ومنذ ان صنعت المحركات الصاروخية الاولى اطرد التقدم فى بنيان محركات اضخم واقوى واقدر على القيام بالمهام التى تعد لها ، سواء احربية كانت كالمحركات التى تعتمد فى اطلاق القذائف من عابرات القارات ، او المحركات التى تعتمد لاطلاق الاقمار الصناعية التى تدور حول الارض ، او السوابر او المركبات الفضائية التى تنفذ مأهولة او غير مأهولة لاستطلاع الزهرة والمريخ ، والقمر والهبوط عليه والعودة منه الى الارض .

ففى اليوم الثالث من شهر اكتوبر (تشرين الاول) عام ١٩٤٢ ، والحرب العالمية الثانية فى ابانها يومئذ ، انطلقت قذيفة صاروخية طولها ٤٢ قدما ، من بينامونذى فى المانيا على ساحل بحر بلطيق ، فعدت يومئذ آية ما صنعه علماء الصواريخ الالمان ، منذ قبيل الحرب العالمية الثانية وفى خلالها ،

مضمنين فيها ما اخذ عن تسيو كلو ڤسكى الروسى، واوبرث الروماتى الالمانى ، وجودارد الاميركى ، مضيفين اليها ما كان من نتاج بحوثهم وتجاربهم . فكان ذلك الانطلاق ايذانا باستهلال العهد الحديث فى علم الصواريخ وصناعتها . ثم استعمله الالمان فى أواخر الحرب ، أساسا لما اطلق عليه سلاح الانتقام رقم ٢ فذاع ذكره مرقوما سلاح V_2 . وقد جاء ظهور هذا السلاح متأخرا بالقياس الى حسم الصراع العالمى الدائر مع المانيا الهتلرية يومئذ ، فلم يرد ميزانها عن ميله نحو الحلفاء ، برغم ما احدثه من دمار فى مدينة لندن وضواحيها ومع ذلك فلنا ان نقول انها القذيفة الحربية التى نشأت منها ، القذائف المعدة اليوم ، وما تحمله فى رؤوسها من قدرة نووية مدمرة ، وكذلك المحركات الضخمة التى تتخذ لغزو الفضاء .

وبعد انتهاء الحرب ، ظفر الاتحاد السوفيتى من ناحية والولايات المتحدة الاميركية من ناحية ، بعدد من العلماء والخبراء الالمان ، المختصين بعلم الصواريخ وصناعتها ، وظلا زمنا ما ، يعنيان بتطوير هذه الصناعة ، وهما أشد ما يكونان حرصا على تركيز المجهود على القذائف الحربية . فالصواريخ ردستون واطلس وتيتان ٢ فى الولايات المتحدة ، والصاروخان ١ — A و ٢ — A فى الاتحاد السوفيتى ، كانت من هذا القبيل ، ثم أدخل التعديل على بنائها فى الحالين لتصلح لقذف المركبات المعدة لريادة الفضاء . فاستعمل الاميركيون ردستون واطلس فى مشروع مركورى ، وتيتان ٢ فى مشروع جيمنى، واستعمل السوفييت ١ — A فى سلسلة مركبات فوستوك و ٢ — A فى مركبات فوشكود وسويوز . ثم تلاها غيرها .

وقد رأيت ، رسما يقارن بين صاروخ ردستون الاميركى وصاروخ ساتورن ٥ الذى استعمل فى اطلاق ابولو ١١ و ١٢ و ١٣ الى القمر فاذا الفارق يبلغ من الضخامة مبلغا عظيما ، فارتفاع ردستون يبلغ ٧٥ قدما ، واما ساتورن ٥ فارتفاعه ٣٦٣ وزنته تدنو من ٧ ملايين رطل انكليزى . وصاروخ ساتورن ٥ هذا مؤلف من ثلاث طبقات، ركبت على الطبقة العليا منها مركبة ابولو ، بأقسامها . فالطبقة الاولى اى السفلى ارتفاعها ١٣٨ قدما وهى مؤلفة من خمسة محركات تولد طاقة قدرها ١٨٠ مليون حصان اى قوة دافعة عند سطح البحر تعدل ٧٫٦١ مليون رطل انكليزى وتستهلك ١٤ طنا من الوقود (كيروسين واوكسجين سائل) فى الثانية . والطبقة الثانية ارتفاعها ٨١٫٥ قدم، وتولد عن اشعال محركاتها طاقة قدرتها الدافعة مليون رطل انجليزى فى الفراغ . واما الطبقة الثالثة فارتفاعها ٥٨ قدما ، وتولد طاقة قدرتها الدافعة ٢٠٠٫٠٠٠ رطل انكليزى فى الفراغ . اما الوقود فى الطبقتين الثانية والثالثة ، فليس كيروسينا واوكسجينا حائلا كما هى الحال فى الطبقة الاولى ، بل هو ايدروجين سائل واوكسجين سائل لان الطاقة المولدة من احتراقهما معا اعظم بمقدار ٤٠ فى المئة وزنا بوزن .

والذى يحصل هو ان محركات الطبقة الاولى ترفع المركبة فى مجملها من المصطبة التى اقيمت عليها ، متهادية فى أول الامر ثم تمضى سرعتها تتزايد تزايدا متسارعا من صفر الى معدل ٦٢٠٠ ميل فى الساعة خلال ثلاث دقائق وحسب . وعندئذ وعلى ارتفاع ٣٦ ميلا تكون قد استنفدت وقودها ، فتنفصل ، بحيلة صناعية عن مجمل المركبة وتمضى اولا فى الجو بفعل تصورها الذاتى ثم تهوى فى البحر . وفى اللحظة ذاتها تكون محركات الطبقة الثانية قد اشتعلت ، فتدفع ما تبقى من مجمل المركبة مسافة أخرى بسرعة متزايدة ، ثم تنفصل وتسقط ، وتتولى محركات الطبقة الثالثة عملية الدفع حتى تصير المركبة فى مدار حول الارض ، ثم فى لحظة معينة تصدر اليها الاوامر الكهربية من الارض فيطلق المحرك مرة ثانية ، فتندفع المركبة الفضائية ، التى بدات رحلتها جاثمة على قمة هذه الطبقات الثلاث فتمضى ، فى مسار مخطط لها الى القمر، وقبل ان تقطع شوطا طويلا فى هذا المسار ، تنفصل الطبقة الثالثة عنها وتسقط .

ز ـ صوى على طريق الغزو الفضائي

منذ أن اطلق الاتحاد السوفيتي في ٤ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٥٧ قمره الصناعي الاول « سبوتنيك ١ » الى مدار حول الارض ، صنع السوفيت والاميركيون اجراما فضائية عديدة واطلقوها ، منوعين في اشكالها واوزانها والاغراض التي اطلقت من اجلها . وقد كانت الكثرة الغالبة من هذه الاجرام ، ما تواضع الكتاب على وصفه بكلمة «التوابع الصناعية» او «الاقمار الصناعية» اى انها اجرام تطلق بسرعة معينة حتى اذا بلغت ارتفاعا محددا توازنت سرعتها مع قوة جاذبية الارض ، فتمضي في مدار حولها ، كالقمر ــ ومن هنا تسميتها الاقمار الصناعية ــ ولكن على قرب نسبي منها (معدل بعد القمر عن الارض ٢٣٨ الف ميل) . وشكل مدارات الاقمار الصناعية بيضوى عادة ، وقد يكون بيضويا مستطيلا ، فيدنو من الارض عند اقرب قربه اليها (الحضيض)(٢٤) مائة ميل او نحوها ، ويبعد عنها عند أبعد بعده عنها (الاوج)(٢٥) مئات الاميال او الوفها وبعد زمن يقصر او يطول تعود الى الارض .

وهذه الاقمار الصناعية ، التي أطلقتها الدولتان ، ولا تزال ، لها اغراض متفاوتة . ففئة الاقمار الصناعية الاميركية المعروفة باسم اكسپلورر (المستطلع او الرائد) صممت لدراسة الفضاء الجوى المحيط بالارض وبخاصة في الاعالي حيث تكثر الشوارد (الأيونات) التي تؤلف الطبقات المؤينة ذات الاثر في انتقال الامواج اللاسلكية (كطبقة كينلي ــ هفيسايد) ، وظواهر جوية وفلكية اخرى ، وفئة فانغارد (الطليعة) غرضها ان تستطلع بما تحمله من اجهزة علمية طلع الظواهر الجوية (متيورولوچيا) ، وفئة ديسكڤرر (الكاشف او المستكشف) ، اطلقت في مدار قطبي ــ اى كانت تدور حول الارض من القطب الى القطب ، وكانت سابقاتها تدور في مدار استوائي او كالاستوائي ــ وكان الهدف منها اجراء التجارب على استعادة القمرة (الكبسولة) من البحر عند سقوطها فيه ، ولكنها أسهمت ايضاً في الاستزادة من المعلومات الخاصة بالظواهر الجوية . ومنها فئة ايكو (الصدى) وهي التي مهدت لصنع كواكب الاعلام التي شاع استعمالها لنقل الرسائل والبرامج المتلفزة : التلستار، ارلي برد، كومسات، سينكوم ، وينتظر لها في دوائر اليونسكو ، والاتحاد



صورة « سينكوم » وهو من كواكب الاعلام

(٢٤) perigee (٢٥) Arogee

الدولى للمخاطبات البعيدة (تليكوميونيكيشن)وغيرهما ، مستقبل حافل فى مساعدة الدول النامية فى ميادين التربية والتعليم ـ الثقافيين والزراعيين خاصة وما اليهما كالانماء الريفى ، وهناك الآن مشروعان من هذا القبيل للافادة بهذاالضرب من المخاطبات فى الهند والبرازيل . وثمة فئة تيروس ، المزودة بالمصورات التلفزية التىتستعمل الاشعة التى تحت الاحمر ، وهى مرهفة الاحساس ، تقيس الاشعاع ، وتقوم بالرصدالجيوفيزيائي على الارض ، وتتبين الأعاصير ، أو الاحوال الجوية التى تنذر بها ، ويقال انها تصلحللتجسس من علياء ارتفاعها .

وعلى هذا الغرار فئات اخرى من هذهالاقمار الصناعية عند الاميركيين ويقابلها عند السوفييت،على تباين ، فئات مركبات سبوتنيك،ولونا ، وفوستوك (انطلقت فيها الملاحة الفضائية الاولى والوحيدة فالنتينا تريشكوفا)،وفوشكود ،وسويوز ، وفينيرا وغيرها .

اما الأجرام الاخرى فأضخم واعقد ، وقد كان اول جرم حمل جسما حيا الى مدار حول الارض ، هو جرم سبوتنيك ٢ ، (سوفيتى) الذى اطلق فى تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٥٧ وفىداخله الكلبة لايكا ، واول جرم حمل انسانا الى مدار حول الارض (دورة واحدة) الجرم السوفيتى فوستوك ١ ، الذى اطلق فى نيسان (ابريل) ١٩٦١ حاملا فيه الرائد جاجارين ، واول جرم اميركى انطلق وفيه ملاح او رائد ، فى شباط (فبراير) ١٩٦٢ ، وقد دار حول الارض ثلاث دورات ، واول جرم حمل أكثر من ملاح واحد الى مدار حول الارض جرم من فئة فوشكود (السوفيتية) انطلق فى تشرين الاول ، ١٩٦٤ ، وفيه ثلاثة ملاحين ، وكان اول ملاح « مشى » فى الفضاء مدة عشر دقائق الملاح السوفيتى ليونوف ، فى آذار (مارس) ١٩٦٥ ، وجاراه هوايت الاميركى فى حزيران (يونيو) ٦٥ ف « مشى » مدة ٢٢ دقيقة .



الرجل الاول (جاجارين) والسيدة الاولى فالنتينا تريشكوفا فى الفضاء

ومن ثم ازدادت الثقة ، واطرد التفنن والتنويع فى التجارب فى رحلات الفضاء تمهيدا للرحلة الى القمر ، التى جعلها الرئيس كنيدى هدفا قوميا يجب تحقيقه قبل ختام العقد السابع (اى قبل نهاية ١٩٧٠) وقد انكر السوفييت انهم فى سباق مع الاميركيين الى تحقيقها .

ولعل أهم المعالم فى تطور شؤون الرحلة الى الفضاء الكوكبى بين ١٩٦٥ و ١٩٦٩ ، كانت : تمكن ملاحين اميركيين ، فى آذار (مارس) ١٩٦٥من الدوران ثلاث مرات حول الارض ، والانتقال بمركبتهما ، بقدرتهما الذاتية من مدار الى مدار ،وتحقيق أول لقاء على موعد فىالفضاءبين مركبتين

فضائيتين ، وقد فعل ذلك ملاحو مركبتين اميركيتين فى كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٥ ، اذ دنت المركبة الواحدة من الاخرى الى مسافة قدم واحدة ، بينهما ، وظفر السوفييت فى شباط (فبراير) ١٩٦٦ بانزال مركبة فضائية غير ماهولة انزالا رفيقا على سطح القمر ، ثم نجحت مركبة فضائية اميركية ، وفى داخلها ملاحان ، فى الالتحام فى الفضاء بصاروخ من طراز اجينا ، وقد عادا ملتحمين الى الارض فحصل ترنح فى المركبة المزدوجة اضطر المسؤولين ان ينزلوها فى البحر انزال طوارىء ، وكان ذلك فى آذار (مارس) ١٩٦٦ ، وبعد نحو شهرين انزل الاميركيون انزالا رفيقا على سطح القمر مركبة سرڤيور (المساح) فارسلت الى الارض الوفا من الصور التى صورت عن قرب باجهزتها ، ثم اطلقوا فى آب (اغسطس) ١٩٦٦ مركبة غير مأهولة من طراز «لونا اوربيتر» (اى الدائر حول القمر) ، فبلغت القمر فى ثلاثة ايام وارسلت صورا من ارتفاع قليل ، ونجحت مركبتان من مركبات السوفييت ، فى الالتحام فى الفضاء التحاما اوتوماتيكيا ثم انفصلتا كذلك ، دون تدخل الملاحين فى الحالين ، وفى ايلول (سبتمبر) ١٩٦٨ ظفرت المركبة السوفيتية غير المأهولة من طراز زوند بالدوران حول القمر والعودة من رحلتها الى قاعدتها .

ولم تخل هذه التجارب من الفواجع فى الدولتين .

ومنذ اواخر عام ١٩٦٨ واوائل عام ١٩٦٩ بدأ الاميركيون خاصة يجربون تجاربهم الفضائية بمركبات ابولو ، تمهيدا للرحلة الاولى بمركبة مأهولة بثلاثة ملاحين ، الى القمر ، ونزول اثنين منهم الى سطحه ، والقيام بالمهام التى عهد اليهم فى انجازها هناك ، ثم الاقلاع من سطحه ، والعودة الى المركبة الام التى لم تزل تدور حوله ، خلال وجودهما على سطح القمر ، ثم الاتجاه بعد اجتماع الشمل الى الارض حتى بلغوها سالمين .

وقد انفذ الاميركيون ثلاث مركبات فضائية الى القمر :

الاولى : ابولو ١١ – ١٦ تموز (يوليو) ١٩٦٩ ، الانطلاق من كاب كنيدى .

٢١ تموز (يوليو) ١٩٦٩ يطأ ارمسترونج سطح القمر بقدمه ثم يليه الدرين . يحدثهما الرئيس نيكسون بالتلفون الراديوى على بعد ٣٣٠ ، ٤٠٢ كيلو مترا الارتفاع من سطح القمر بعد مكوث ٢١ ساعة و ٣٧ دقيقة عليه . الالتحام بالمركبة الام .

٢٢ تموز (يوليو) ١٩٦٩ بدء العودة الى الارض .

٢٤ تموز (يوليو) ١٩٦٩ الهبوط فى البحر الى الجنوب الغربى من جزائر هوائي .

وقد صرفت النظر عن تفصيل ما كان فى تلك الايام المحمومة المتوترة الرائعة .

الثانية : ابولو ١٢ – ١٤ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، الانطلاق من كاب كنيدى .

١٩ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، النزول على سطح القمر .

٢٠ تشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٦٩ ، الاقلاع من سطح القمر ، الالتحام بالعربة الام .

٢٤ تشرين الثانى (نوفمبر) الهبوط فى البحر .

الثالثة : ابولو ١٣ – ١١ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الاقلاع .

١٣ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ حادثة الانفجار فى المركبة .

١٤ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الغاء مهمة النزول على القمر . دوران المركبة المعطبة حول القمر لتتخذ مسارا صحيحا الى الارض .

١٧ نيسان (ابريل) ١٩٧٠ الهبوط فى البحر .



آثار اقدام على سطح القمر قد تدوم نصف مليون عام ،وصورة احدى رائدى ابولو ١١ الذى نزل على سطح القمر

ح ـ الزهرة والمريخ وما يليه

كلاهما كوكب سيار يدور حول الشمس ،فالزهرة تقع بين الأرض والشمس ، والمريخ يقع بين الأرض والمشترى . وكلاهما اقرب الكواكب السيارة الى الارض ، ولكن ما يعرف عنهما انما هو حصيلة وسائل الرصد الفلكي المختلفة . فلمابدات اسباب ريادة الفضاء الكوكبي تستتب للانسان ، غدا العلماء يطمحون الى انفاذ مركبات فضائية اليهما ، مزودة بالاجهزة العلمية ، وغير مأهولة بالملاحين فى اول الامر ، عسى ان يزدادالعلماء علماً باحوال جوهما ، وسطحهما ، فيتاح لهم أولا ، ان يحسموا بعض المشكلات الفلكية والحيوية التي تتعلق بهما ، كمشكلة احتمال

وجود احياء على سطح المريخ ، وقيام احوال فيجو الزهرة وعلى سطحها تتيح فرص الحياة او تحول دونها .

ومن هنا بدأ السوفييت والاميركيون منذاوائل العقد السابع ، في الاعداد لهذا السبر الكوكبي . وكانت المحاولة الاولى سوفيتية ، اذاطلقوا سابراً فضائياً الى الزهرة في ١٢ شباط (فبراير) ١٩٦١ ، فلم تكد تنقضي على انطلاقه فترة ١٨ يوما ، حتى انقطع الاتصال الراديوي به . وتلتها محاولات اخرى . واطلق الاميركيون سابرهم الفضائي الاول في ٢١ تموز (يوليو) ١٩٦٢ فمني بالاخفاق ودمر بعيد اطلاقه لوقوع خلل في محركه ، ثم انفذوا السابر الفضائي الثاني مارينر ٢ (البحار ٢) يوم ٢٧ آب (اغسطس)١٩٦٢ ، على ان يصل الى جوار الزهرة في ١٤ كانون الاول (ديسمبر) ١٩٦٢،فتم ما كان مقدراً له من حيث تاريخ الوصول، الا انه بدلا من ان يدنو منها الى بضعة آلاف ميل وحسب ، بلغ قربه اليها اكثر قليلا من ٢٠ الف ميل لوقوع شطط في سيره . وبعد هذه المحاولات الاولى تمكن السوفييت في عام ١٩٦٦ من أن ينزلوا انزالا رفيقاً الى الغلاف الجوي الذي يحيط بالزهرة سابراً فضائياً ، وكرروا ذلك بعد سنتين اذ بلغ سابران من سوابرهم الفضائية جوار الزهرة في خلال يوم واحد . وفي عام ١٩٦٧ بعث الاميركيون بسابرهم الفضائي مارينر ــ ٥ (البحار ــ ٥) فبلغ الزهرة في ١٩ تشرين الاول (اكتوبر) ومر من امامها على بعد ٢٤٨٠ ميلا وحسب،ثم مضى الى مدار حول الشمس بين الزهرة وعطارد .

والزهرة تبعد عن الارض ٦٧ مليون ميل ، وتدنو احداهما من الاخرى حتى تصير المسافة ٢٦ مليون ميل . ولكن السابر الفضائي لايستطيع ان يسير تواً الى الزهرة لانها تدور حول الشمس بسرعة قريبة من ٢٢ ميلا في الثانية ، والسابر الفضائي نفسه ينطلق من سطح كرة الارض،وهي ايضا كالزهرة كوكب سيار ، يدور حول الشمس،وعندما ينطلق السابر تصبح له سرعة خاصة به ، تمضي تتزايد ، حتى يخرج من نطاق جاذبية الارض ، والرحلة تستغرق أشهراً ، واذن فلا بد أن يخطط له مسار طويل منحن يبلغه الموقع التي تكون فيه الزهرة عند نهاية الزمن الذي يستغرقه سيره في الفضاء حتم يتم اللقاء ، وقد قدرت المسافة التي قطعها السابر مارينر ٢، بمايزيد على مئة وثمانين مليون ميل مع ان الزهرة لم تكن تبعد عن الارض يومئذ اكثر من ٢٦ مليون ميل . ثم لايكفي ان يصل السابر الفضائي الى مكان يلاقي الزهرة فيه ، وان كان ذلك عملا عظيماً في حد ذاته ، بل تنبغي ان يكون مزوداً باجهزة علمية تتيح له ان يحقق ما يرجى منه ، من قياسات علمية للحرارة والاشعاع وغيرهما ، وان تكون فيه اجهزة اخرى يتلقى بها التعليمات المرسلة اليه من الارض لتصحيح مسار ، او تحريك بطرية ، او مصورة ضوئية او ملونة ، واخرى تتلقى من اجهزته العلمية المعلومات التي تجمعها ، فتسجلها وتحيلها رموزاً ترتد الى الارض امواجاً يمكن استنطاقها وفهم مغازيها .

فالسابر النفائي ، دون هذا كله ، لايجدي،من الناحية العلمية ، شيئاً كثيراً . وقد عني الاميركيون ايضاً بانفاذ سوابرهم من طراز(مارينر) الى المريخ فوصل احدها الى جواره في ١٤ تموز (يوليو) ١٩٦٥ ، ومر على مقربة منه وارسل صوراً عديدة ، التقطها لسطح المريخ ، الى الارض ، فشوهدت على لوحات التلافيز مشاهدة حية (وكنت بين مشاهدتها) ، ثم طبعت في الصحف والكتب . ثم كرروا هذه التجربة عام ١٩٦٩ لاستطلاع نواح خاصة من احوال سطحه ، عسى أن تعينهم على امرين ،الاول ازدياد الفهم لقيام احوال تتيح الحياة عليه، والثاني التمهيد لرحلة مركبة ، غير مأهولة تدور حوله ثم مأهولة تدور حوله تمهيداً للنزول على سطحه ، ثم تعود الى سطح الارض .

وما أن أصاب الاميركيون نجاحاً محجلاً فيرحلتي ابولو ١١ و ١٢ ، حتى ازاد الضغط على السلطات المختصة باعداد رحلات الى المريخ ، دونالزهرة التي يؤخذ من ارصاد السوابر الفضائية السوفيتية والاميركية ، ان احوال جوها لاتصلحلرحلة مركبة مأهولة اليه ، فتأيد بذلك ما كان قد تجمع عند علماء الفلك من معرفة مبنية علىوسائل الرصد المختلفة ، ولعل نكسة ابولو ١٣ قد خففت قليلا من هذه الحماسة .

والاغراء فى انفاذ مركبة الى المريخ ، مردهالى ان المريخ ، مقدر له ان يدنو من الارض ، دنواً كبيراً عام ١٩٧٨ ، حتى لقد يكون ممكناًاطلاق مركبة مأهولة كبيرة الى مدار حوله ، فتصير – على صغرها – كأحد قمريه بيد انالنزول على سطحه اعسر ، لان له جواً ، على عكس القمر . وعلى ان الجو رقيق فى التقدير ، وقديصلح للتنفس ، فانه قد يخلق مشكلة الاحتكاك بالمركبة النازلة فيه،ومشكلة القوة اللازمة لاقلاعها.. المشكلات كثيرة ، وليس اقلها ، بالقياس الى ملاحين فى مركبة فضائية ، ان الرحلة اليه قدتستغرق سنة او أكثر قليلاً ذهاباً واياباً . ولكن ليس بينها ما هو مستعص على الحل . ولعل انيكون للقمر دور فى ذلك ، من حيث اتخاذه محطة لانطلاق مركبة فضائية مأهولة الى المريخ ،للدوران فى فلك حوله ، اولا ، ثم مركبة تالية تستطيع النزول على سطحه .

فاذا مددنا النظر بعد المريخ الى اقصىحدود المجموعة الشمسية ، اتخذ البحث ابعادا اخرى . لان بعد المشترى (وهو يلى المريخ) عنالشمس ٤٨٣ مليون ميل (مقابل ٢٣٩ الف ميل لبعد القمر) وبعد زحل ٨٨٣ مليون ميل وبعداورانوس ١٧٨٤ مليون ميل وبعد نبتون ٢٧٨٧ مليون ميل وبعد بلوطو ٣٦٢٣ مليون ميل ، وبلوطويقععند الحد الابعد المعروفللمجموعةالشمسية .

اما ما يلى ذلك فله شأن آخر .

فأقرب نجم الى شمسنا ، وهو الفاقنطوروس يبعد عن شمسنا اربع سنوات وثلث سنة ضوئية او نحو ستة وعشرين الف مليون ميلاو (٢٥ ، ٨٠٠،٠٠٠،٠٠٠٠) وعلى هذا الغرار تبعد النجوم الاخرى فى مجرتنا عنشمسنااضعاف بعد الفا قنطوروس أو اضعاف اضعافها واقرب مجرة خارجية الى مجرتنا – المراةالمسلسلة (اندروميدا) تبعد عنها نحو مليوني سنة ضوئية .

ففى هذا العباب المترامي من الفضاءالمجرىوالكونى ، بل حتى عند اطراف الفضاء الكوكبى ذاته ، لا يمكن بدء التفكير فى غزو الفضاء الا اذااستتب للانسان اولا طاقة مولدة من الاندماج النووى (Fusion) وهو ما لم يتم بعد علىالارض ، فى احوال خاضعة لسيطرة العلماء ، و (ثانيا) تحقيق سرعة تعد جزءاً محترما من سرعة الضوء البالغة ٣٠٠ر٠٠٠ كيلو متر فى الثانية ، فعشر هذهالسرعة وحسب ، يبلغ٣٠ر٠٠٠ كيلو متر فى الثانية اى ١ر٨٠٠ر٠٠٠ كيلو متر فى الدقيقة ، اى ١٠٨،٠٠٠،٠٠٠ كيلومتر فى الساعة اين منها سرعة المركبات القمرية اليوم التى تبلغ نحو ٤٠ر٠٠٠كيلو متر فىالساعة؟

٤ – الحياة فى رحاب الفضاء

هل الارض دون غيرها من أجرام الكونمثوى للحياة ،او ثمة كواكب سيارة أخرى ،تدور حول شمسنا ، او حول شموس اخرى فى مجرتناو فى المجرات الخارجية ، تتوافر فى بعضهاالاحوال مؤاتية لنشأة الاحياء واستمرارها وتطورها ؟

ليس فى الوسع ان نحاول الرد على هذا السؤال الخطير ، المترامى ترامى الكون نفسه ، الا على اساسين : اما الاول فهو أن نقرر ان الحياة المقصودة فى السؤال ، انما هى حياة كالتى نعرفها بطبيعتها واشكالها على سطح الارض. فمن العبث ان نتكهن بوجود اشكال حية يحتمل نشوؤها فى احوال غير الاحوال التى نعهدها . واما الثانى ، فهو الافتراض بأنه اذا توافرت على اى جرم ، الاحوال اللازمة للحياة ، كما نعرفها ، فى بيئة كالبيئة التى اتاحت لها الظهور على الارض ، قلنا بان ظهور الحياة عليه ، واقع حتما .

فهل تتوافر على الكواكب السيارة ، التى تدور حول شمسنا ، الاحوال المادية المواتية للحياة وارتقاء اشكالها — من حرارة وبرودة ورطوبة وجو مناسب ؟ جميع المؤلفات التى وضعت والبحوث والارصاد التى أجريت ، حتى الآن ، يمكن اختصارها فى ثلاث عبارات :

الفئة الاولى من الكواكب ، الواقعة بين الارض والشمس تشمل عطارد والزهرة ويغلب ان تكون الحياة ممتنعة عليهما ، اما لشدة الحرارة واما لطبيعة جوهما ، وان كان الاهتمام بدراسة الزهرة لايزال مستمرا ، وبخاصة بوساطة السوابر الفضائية . والفئة الثانية تشمل المشترى وزحل واورانوس ونبتون وبلوطو ، والحياة عليها ممتنعة لشدة البرد وضآلة ما يصلها من اشعاع الشمس . اما المريخ (وهو واقع بين الارض والمشترى) ، فقد كان موضوع نقاش علمى مستفيض منذ اواخر القرن الماضى ، بين القائلين بوجود احياء عاقلين على سطحه يصنعون اقنية للرى ، مثلا ، والذاهبين الى احتمال وجود احياء من طبقة الاحياء النباتية الدنيا وحسب . وعلى كل فالاحوال على سطح المريخ كدرجات الحرارة العليا والسفلى ووجود الماء والاوكسجين وغاز ثانى اكسيد الكربون ، وهى الشروط اللازمة للحياة على الارض ، لاتختلف كثيرا فى جوه وعلى سطحه عما عليه على الارض بحسب التقدير المبنى على الارصاد الفلكية . ويرجى ان يفضى الاستقصاء المستمر بالمراقب الكبيرة ، والتصوير والحل الطيفى ، والسوابر الفضائية المتلاحقة . التي تدور حوله أو قد تحط على سطحه الى جسم هذا الموضوع .

فاذا خرجنا من نطاق المجموعة الشمسية كان لنا ان نسأل : أليس هناك بين هذه النجوم او الشموس ، التى لا عداد لها ، نجوم لها كواكب سيارة تدور حولها ، على مثال مجموعتنا ؟ ثم اليس بين هذه الكواكب كوكب كالارض ، تتوافر فى جوه وعلى سطحه ما يتوافر عندنا من مقومات الحياة ؟

من النجوم ما ينبغى استبعاده من هذا الحساب ، وهى النجوم المزدوجة او الثنائية والنجوم المتعددة . وهى كثيرة . فبعد دراسة الكتل الغازية الدوامة فى المخبر ، والحسابات الرياضية ، يجب التسليم بعدم وجود كواكب سيارة حول هذه الانواع من النجوم ، وذلك لسببين : اولهما ان الكتلة الغازية الاصلية التى نشأت منها النجوم المزدوجة او المتعددة ، قد حققت ميلها الاصلى الى الانقسام بانشطارها قسمين او ثلاثة أقسام ، لم يلبث كل منها ان صار شمسا ، مترابطة مع الاخرى بدوران احداهما حول الاخرى او بعضها حول بعض او بدورانهما حول نقطة معينة فى نظام متماسك . وثانيهما صعوبة تصور افلاك او مدارات ثابتة للكواكب السيارة حول شمس مؤلفة من شمسين او ثلاث شموس .

ولكن الشموس المنفردة كشمسنا ،اى التي ليست مزدوجة او متعددة ، كثيرة كثيرة . . افليس لها كواكب سيارة تدور حولها ، ومن ثم اليس بين هذه الكواكب كوكب أو اكثر تتوافر فيه بيئة مؤاتية للحياة ؟ ان الرأى هنا يتوقف على المذهب الذى يؤخذ به فى طبيعة نشوء المجموعة الشمسية . ففريق من علماء الفلك الحديث ، يرى على التبسيط ، ان كتلة الشمس الاصلية الغازية ، كانت آخذة فى التقلص بسبب اسراع دورانها حتى اصبحت تميل الى الانشطار ، وانها لكذلك اتفق دنو شمس كبيرة منها فى حدود فلك بلوطو بسرعة متوسطة ، فأحدثت فى دنوها مدا فى كتلة شمسنا وما زال المد يرتفع ويتعاظم حتى بلغ درجة انتثر عندها الى مجار من المادة اللطيفة ،ما لبثت على الزمن الطويل حتى تقلصت واصبحت كواكب سيارة . وان ذلك حدث منذ زمن بعيد . ولهذا الرأى طبعة منقحة يحل فيها الاصطدام بين الشمسين ، محل دنو احداهما من الاخرى وحسب .

فاذا كان هذا هو الذى حدث وافضى الى تكوين النظام الشمسي ، فكثرة حدوثه بين النجوم بعيدة الاحتمال للمسافات الشاسعة التى تفصل بين الشموس حتى لتندر فرصة الدنو الكافى او الاصطدام . وكان ارثر ادجتون الفلكى الفيزيائى الانكليزى ، يرى ان احتمال حدوثه كنسبة واحد الى مئة مليون . وعلى هذا فوجود شموس حولها كواكب سيارة ، ووجود كوكب او اكثر منها ، تتوافر عليه احوال مؤاتية للحياة ، ليس النمط الغالب فى الكون ، بحسب هذا الرأى .

على ان هذا الرأى ليس بالرأى الوحيد في نشوء النظام الشمسي ولعله ليس الرأى الغالب الان . والاراء كثيرة احدها قائم على ان فى طبيعة الكتلة الشمسية الاصيلة وتركيبها والقوى الحرارية والكهربية المتفاعلة فيها ، ما يدفعها في احوال معينة الى قذف تيارات ضخمة من مادتها ، مسافات بعيدة . كما يحدث في النجوم الجديدة الفائقة ، ثم تنقلص اجزاء منها رويداً رويداً ، فتصير الكواكب السيارة وتوابعها ،وهذا الرأى يكاد ان يكون تعديلا ، بحسب العلوم الحديثة ، لرأى لابلاس السديمى . ووفقاً له يمكن حدوث نظام شمسى كنظامنا حدوثا طبيعيا ، دون حاجة الى حادث كونى بعيد الاحتمال .

هذا الرأى ، اخذت كفته ترجح في السنوات الاخيرة ، فاذا صح ، فقيام نظم شمسية ، كنظامنا ، بين الشموس التى لا عداد لها ، امر طبيعى ، واذن فلا بد من وجود عدد عظيم منها ، ويرى العالم فرد هويل ان فى مجرتنا وحدها يحتمل وجود مئة مليون نظام شمسى . وفى هذه الحالة لا يستبعد ان تتوافر على كوكب سيار أواكثر من الكواكب التى فى هذه النظم الشمسية احوال تؤاتى الحياة .

وما يصح على مجرتنا ، خليق ان يصح على المجرات الاخرى . واذا كان استطلاع طلع الحياة واحوالها واشكالها على المريخ قد غدا فى متناولنا ، بالاعتماد على السوابر الفضائية ، والمركبات الفضائية المأهولة بعد حين لن يطول ،بالاضافة الى المراقب والمطاييف والمصورات الضوئية وغيرها ، فان استطلاع طلعها ، خارج نطاق المجموعة الشمسية سيظل أمله معقودا على طرائق الفلكى وادواته ، ما كشف وصنع منها وما لم يكشف او يصنع بعد ، ومن يدرى فقد تجيئنا اشارة من وراء الافاق « فيأتينا بالاخبار من لم نزود » .

٥ ـ غزو الفضاء بين العلم والحكمة

كان المرقب الاول الذى صنعه غاليليو يكبر القمر اثنتين وعشرين مرة ، فيبدو ، وكأنه على بعد سبعمائة وخمسين ميلا . وكانت عدسته كصفحة فنجان قهوة ، وأما مرقب هيل ، في مرصد جبل بالومار بكاليفورنيا فقطر مرآته خمسة أمتار ولو سدد الى القمر لبدا للراصد وكأنه فى متناول اليد . واما المراقب الراديوية الحديثة فقائمة على مبدأ الكشف بتجميع الامواج الراديوية لا أمواج الضوء . وهى الاخرى كالمبانى الشامخة . وبين عهد جليليو ، ويوم الناس هذا ، ثلاثة قرون ونصف قرن أو اكثر قليلا ، وقد صنعت مئات من المراقب التى تزايد أقطار عدساتها ومرائيها ، ووسائل رصدها ، ومئات من الاجهزة الدقيقة للتصوير وحل الضوء ودراسة الطيوف وقياس الحرارة والاشعاع ، وهى لاتكتفى بالنظر الى القمر ، أو الزهرة والمريخ ، على خطر شأنها ، بل الى محتوى اغوار في رحاب الكون الاوسع ، تبعد عنا مسافات لايكاد يحدها عقل أو يرقى اليها خيال .

وكانت الصواريخ الاولى ، من طراز الالعاب النارية فى حفلات الاعياد ، ولا تزال فى مثالها هذا بين ايدينا ، ولكن نشأ منها ، وبخاصة منذ أوائل هذا القرن ، وعلى الاخص منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ، هذه الصواريخ المحركة ، التي اطردت ضخامة وقدرة وتعقيدا حتى لصار في وسعها ان ترسل الناس الى القمر وان تمكن لهم ان يعودوا منه او من جواره الى الارض ، وان تحملهم على الطموح الى تخطي القمر ، في غزو الفضاء الكوكبي الى المريخ ، وما يليه .

فلم هذا العناء ، وهذا السخاء في بذل مال ووقت وطاقة ، كان خليقا بالناس ان يبذلوها لتحسين بيئتهم على الارض ، وحل عدد متزايد من مشكلاتها الطبيعية والانسانية ؟

الجواب عنه ذو شقين . اما الاول فعلمي خالص ، والحافز اليه مستكن في أعماق العقل الانساني ، الذى لا يكف عن السؤال والبحث ، اشباعا لرغبة ملحة فيه ، تدفعه الى المغامرة في سبيل توسيع نطاق المعرفة والفهم . ففى السؤال والجواب ، ثم في الانطلاق من الجواب الى سؤال جديد فالبحث عن جواب آخر ، سر هذا العقل وسعادته ، وان لم يستقر بعد ذلك الاعلى قلق وعلى سؤال مثير جديد . كان ذلك شأنه منذ قديم الزمان ولا يزال ، وتاريخ المعرفة ، كله ، هو دليل قائم على نفعه واما الشق الثانى فهو الاندفاع المنبثق من الرغبة الطاغية فى السبق ، لا الى الكشف العلمى وحسب ، بل والى السلطان أيضا .

وعلم الفلك أو علم الهيئة ، من اروع العلوم ، وقد يكون في حدوده العلمية أبعدها عن الضرر وأدناها الى النفع ، فقد اجدى على القدماء والمحدثين جدوى عظيمة في تعيين المواقيت للبذر والحصاد ، وسلك البحار ، وقياس الابعاد ، وتحديد خطوط الطول والعرض ومعرفة المد والجزر ، وهو بالاضافة الى ذلك يستهوى النفس كالشعر والموسيقى ، بما فيه من روائع تشوق النفس المنجذبة الى استطلاع المجهول والانذهال بالغريب من حقائق الكون والحياة . وريادة الفضاء بالاقمار الصناعية والسوابر والمركبات الفضائية تستجيب لنزعة المغامرة المركبة فى طبيعة البشر منذ أقدموا على التصعيد في الجبال وركوب غوارب الامواج الى ما وراء مغارب النجوم ، وريادة المناطق القطبية ، متحملين بذلك ضروب العناء والسغب واللغب والقر والزمهرير ، استجابة لدواعى الآفاق البعيدة .

ولكن الناس يخشون اليوم ، وقد خرجوامن نطاق الارض الى حواشي الفضاء الكوكبي ، ان تجمح بهم شهوة السلطان ، فتغلب النزوع الى العلم والفهم والتأمل الممثلين في استكشافات الفلك وغزو الفضاء فتنتهي الى الدمار . ومن هناكان الامل معقوداً على ان يكون من فضل هذه الحقائق الخارقة والاجهزة العجيبة ، ان تدني الانسان ، شيئا ما ، في تشوفه وشوقه ، الى ما هو وراء أرضه ونفســه ، وفوقهما ، حتى اذاوقف وجها لوجه مع الروائع المخطوطة في عرض الفضاء ، ادرك ، تفاهة الاشياء التي يتصــارع عليها الناس على سطــح كرة ، هي في حســاب الكون كحبة الرمل أو أقل ، بالقياس الى جميع الصحراوات ، وان الصوى الجديدة المنصــوبة على طــريق الكشف الفلكي والغزو الفضــائي ، خليقة ان تكون ايضا اعلاما على طريق الانسان الى الفهم والى الخشوع — ان عقل .



للمطالعة والمراجعة :

١ ـ كتب في علم الفلك العام

Lyttleton, Raymond ; **The Modern Universe,** London 1957.

Lovell, A.C.B. ; **The Individual and The Universe,** London 1959.

جماعة من العلماء

Etoiles et Gglaxies, Marabout Université 1966.

جماعة من العلماء

Earth in Space, Usis, 1968.

Hoyle, Fred ; **The Nature of The Universe,** Oxford 1950.

Jeans, James ;

The Universe Around Us, London 1929.

The Stars in Their Courses, London 1931.

Through Space and Time, London 1934.

چيرالد هوكنز : بدائع السماء ترجمة عبد الرحيم بدر ـ بيروت ١٩٦٧ .

يعقوب صروف : بسائط علم الفلك ، القاهرة ١٩٢٤ م.

٢ ـ كتب في ريادة الفضاء :

Manuali, Bertrand; **L'exploration Spatiale,** Paris 1967-1969

Ley, Willy ; **Sattelites, Rockets and Outer Space,** Signet Science Library 1962.

Viorst, Judith ; **Projects Space,** N.Y. 1962.

Lewis, Richard S. ; **Appointment on The Moon,** N.Y. 1969.

Young, Silcock, Dunn ; **Journey to Tranquillity,** London 1969.

Oberth, Hermann ; **Man into Space,** N.Y. 1957.

Thompson, G. V. C. **The Adventure of Space Travel,** London 1953.

Clarke, Arthur C. ; **The Exploration of Space,** N.Y. 1951.

« La Lune »; **Science et Vie** عدد خاص من مجلة 1959

٣ ـ فصول ومقالات

الطيران الى النجوم ــ المقتطف ــ ١٩٢٨ ، ص ٢٤٩

السفن السهمية ، الرحلة الى المريخ ــ المقتطف ، ١٩٣١ ،ص ٣٠٧

رحلة من الارض الى المريخ ــ المقتطف ، ١٩٤٠ ، ص ٥٠٩

مهد الصواريخ (كتاب آفاق لا تحد) فؤاد صروف ، ١٩٥٨ ،ص ١٦٧

من اغوار الكون (كتاب العلم الحديث فى المجتمع الحديث) ،فؤاد صروف ١٩٦٦ ، ص ٣٦٥

فى الفضاء (كتاب العلم الحديث فى المجتمع الحديث) ــ فؤادصروف ، ١٩٦٦ ، ص ٤٣٩

(يشمل هذان ، الفصلان القول فى المراقب الراديوية ، وغزوالفضاء ، والتلستار والبحار الثاني يقابل الزهرة ، وحي السوابر الفضائية) .

آفاق الكون ، والمجرات (كتاب آفاق العلم الحديث) فؤادصروف ١٩٣٩ ، ص : ١ ــ ٣١

يعتذر الكاتب عن الاقتصار على ذكر هذه الفصول دون غيرها .

★ ★ ★

أحمد أبو زيد

نظرة البدائيين إلى الكون

دراسة في الأنثربولوجيا المقارنة

جذبت الحياة الدينية عند البدائيين معظم اهتمام علماء الأنثربولوجيا والاجتماع الأوائل بحيث لا تكاد تخلو كتابات أى عالم من هؤلاء العلماء فى القرن التاسع عشر من دراسة ملامح الدين البدائي ، بل ان شهرة الكثيرين منهم قامت فى أساسها على معالجتهم لهذا الموضوع بالذات . ويكفي أن نذكر هنا على سبيل المثال كتاب سير جيمس فريزر Sir James G. Frazer عن « الغصن الذهبي The Golden Bough » الذى يعتبر دائرة معارف كاملة في الاديان والاساطير البدائية والقديمة ، وكتاب تايلور E. B. Tylor عن « الثقافة البدائية Primitive Culture » وكذلك كتاب عالم الاجتماع الفرنسي الشهير اميل دوركايم Emile Durkheim عن « الصور الاولية للحياة الدينية Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse ».

ويعتبر موضوع موقف البدائيين من الكون ونظرتهم اليه من أهم موضوعات الدين البدائي او حتى ما يمكن تسميته بوجه عام بالفلسفة البدائية ، وذلك اذا اعتبرنا المقصود من كلمة « الفلسفة البدائية » هنا مجموع الآراء والافكار والمعتقدات التي تسود في المجتمع البدائي بوجه عام ، سواء في ذلك المعتقدات والافكار الخاصة بما هو كائن وقائم بالفعل او تلك التي تدور حول ما يجب ان يكون . فمن هذه الناحية وبهذا المعنى يمكننا القول ان للرجل البدائي فلسفة خاصة به تمثل وجهة نظره فى نفسه وفى العالم الذى يحيط به ، وهي فلسفة لها خصائصها المميزة التي تتمثل فى المحل الأول فى اعتمادها على الاساطير بحيث يمكن وصفها بوجه عام بانها فلسفة فوق طبيعية ، وان كان لا يعنى ابدا أن الرجل البدائي لم يكن يهتم بالامور الواقعية او الطبيعية التي تصادفه في حياته اليومية . فالظواهر الكونية والطبيعية يمكن تفسيرها بنوعين من التفسيرات ، احدهما هو ما يمكن تسميته بالتفسير الطبيعي مثل تفسير المطر بتوفر احوال جوية معينة ، والثاني هو التفسير الفوق طبيعي الذى يرد سقوط المطر الى وجود كائنات روحية تسيطر على ماء السماء وتتحكم فيه . ومع وجود هذين النوعين من التفسيرات فى المجتمع البدائي فان معظم التفسيرات التي يقدمها البدائيون لظواهر الكون والطبيعة هي من النوع الثاني ، وهذا لا يمنع

على اى حال من القول بان الفلسفة البدائية جزء من حياة الناس هناك نظرا لارتباطها ارتباطا قويا بافعالهم وتصرفاتهم اليومية ، ونظرا لانها تزودهم بوسائل واساليب يستطيعون بها السيطرة على الكون والتحكم فيه ، أو على الاقل تعديل الظواهر الكونية وتوجيهها بما يتفق مع صالحهم الخاص. يضاف الى ذلك ان الاساطير الكثيرة التي ترتكز عليها هذه الفلسفة تمد الرجل البدائي بأجوبة مقنعة ومقبولة عن كل ما يثور في ذهنه من اسئلة عن العالم والكون ، وعن الانسان والخلق ، وعن الظواهر الكونية المختلفة والعلاقات مع العوالم الاخرى والكائنات الروحية التي تعمر هذا العالم وتتغلغل فيه ، وما الى ذلك (١)

ورغم اهتمام العلمـاء الاوائل بمحاولـة التعرف على موقف البدائيين من الكون ونظرتهم اليه فقد كانوا يكتفون فى الاغلب بجمع المعلومات الاثنوجرافية المتعلقة بهذا الموضوع ثم سردهـا بطريقة وصفية ساذجة تكاد تخلو من أى محاولة جديّة للتحليل العميق ، او تبيين العلاقة بين الآراء والتصورات الخاصة بالكون من ناحية وبقيـة النظم والانساق الاجتماعية والأخلاقية السائدة هناك من الناحية الاخرى . ويرجع ذلك النقص الى طبيعة المنهج الذى كان يتبع حينذاك في تلك الدراسـات ، وهو عيب تعاني منـه الكتابات الانثربولوجية والاجتماعية المبكرة بوجه عـام وبصرف النظر عن الموضوع الذى تدرسه . فهو ليس مقصوراً على دراسـة الدين البدائي او الفلسفة البدائية ، وهما الموضوعان الرئيسيان اللذان تندرج تحتهما دراسة موقف البدائيين من الكون .

ومما يؤسف له أن الكتاب والعلماء المحدثين انصرفوا انصرافا يكاد يكون تاما عن معالجة هذا الموضوع فى كتاباتهم وكادوا يغفلون تماما مسائل الدين والفلسفة البدائيين ووجهوا معظم اهتمامهم الى انساق ونظم معينة بالذات مثل النسق السياسي والنسق الاقتصادى ومشكلات التغير الاجتماعي والتنمية الاقتصادية وما الى ذلك من أمور تعتبر في نظرهم اكثر ارتباطا بالحياة اليومية وبأقدار هذه الشـعوب البدائية ومصـائرها وعلاقاتها بالعالم الغربي ، خاصة وان هذه الشعوب كانت حتى عهد قريب جـداً تخضـع للاسـتعمار الاوروبي وتؤلف جزءا من الامبراطوريات الغربية، وكان لا بد من دراسـة أنساقها السـياسية والاقتصادية التقليدية كخطوة اساسية لتسهيل مهمة حكمها واخضاعها من ناحيـة ، وادخـال الاصلاحات الضرورية التي لا تتعارض مع مصالح الدول الاستعمارية ذاتها من ناحية اخـرى . والغريب فى الأمر أن الأنثربولوجيين الذين اغفلوا دراسة نظرة البدائيين الى الكون لم ينتبهوا الى اهمية هذا الموضوع بالنسبة لتحقيق اهـداف الدول الاستعمارية ذاتها . فللموضوع صلة وثيقة بنسق القيم السائدة في تلك الشعوب ، كما ان

---

(١) يعتقد كثير من علماء الأنثربولوجيا والاجتماع وبخاصة الأوائل منهم ان الرجل البدائي عاجز عن التفكير التجريدى وعن تكوين المفهومات والتصورات العامة الكلية ، وقد شاركهم هذا الاعتقاد عدد من المشتغلين بفلسفة اللغة مثل ارنسـت كاسيرر Ernst Cassirer **. ويرفض العلماء المحدثون هذه النظرة الضيقة المتحيزة ويبنون رفضـهم على خبرتهم الشخصية الطويلة بالشعوب البدائية ودراسـة انسـاقهم الدينية وآرائهم عن الكون ونظرتهم الى الحياة . ويفرق البعض فى هذا الصـدد بين ما يسـميه عالم الأنثربولوجيا الامريكي بول رادين** Paul Radin **« رجل العمل » أو « رجل الفعل » من ناحية « ورجل الفكر » من الناحية الاخرى ، أو الرجل العملي والمفكر . ونظرا لقلة « المفكرين » بطبيعة الحال فى المجتمع البدائي وانشغالهم فى الوقت نفسه بامور الحيـاة اليومية كان من السهل على الكتاب (النظريين) الذين لـم يتصلوا بالمجتمع البدائي اتصـالا مباشرا أن يقعـوا فى الخطا وينكروا وجود « فلسفة » بدائية كما ينكروا على البدائيين انفسـهم القدرة على التفكـير التجريدى . راجع فى ذلـك :**

Radin, P., **Primitive Man as Philosopher**, Dover Publications, London 1957, pp. 230 ff., White, Leslie; **The Evolution of Culture**, Mc Graw—Hill, N. Y. 1959, pp. 261 — 63.

دراسته كفيلة بأن تلقى كثيرا من الاضواء على طريقة تفكير الرجل البدائي والمبادىء التي تسيّر ذلك المجتمع والعوامل التي تؤثر فى الحياة البدائية ككل ، سواء في المجالات الدينية او الاجتماعية أو السياسية ، وهي كلها أمور لها اهميتها في سياسة الشعوب البدائية وحكمها .

(١)

ويواجه الباحث في موضوع موقف البدائيين من الكون عددا من الصعوبات قلما يواجهها الباحثون فى ملامح الحياة البدائية الاخرى . وأولى هذه الصعوبات هي قلة الدراسات الحقلية التي تدور حول التصورات الكوزمولوجية عند البدائيين (٢) . والدراسات الحقلية القليلة التي عالجت هذا الموضوع مثل كتابات الاستاذ ايفانز بريتشارد E.E. Evans - Pritchard وجودفرى لينهارت Godfrey Lie hardt (٣) انما تعرض لهذه التصورات والافكار اما بطريقة عرضية واما كجزء من دراسة الدين ككل ، دون ان تعطى لهذه الآراء ذاتها العناية الكافية التي تكفل الحصول على معلومات تفصيلية دقيقة . وقد ادى ذلك الى قلة الدراسات المقارنة للانماط الكوزمولوجية عند هذه الشعوب والجماعات . والاكثر من ذلك ان الدراسات القليلة التي بأيدينا ليست على درجة من التقدم تسمح باجراء تحليل او تصنيف منهجي دقيق على ما يقول درايل فورد Daryll C. Forde الذى قام بمحاولة جدية – وان تكن فاشلة – لتلافي هذا النقص فى كتاب شهير اشرف على تحريره ونشره منذ سنوات ونبّه فيه الى ضرورة واهمية دراسة الانماط الكوزمولوجية عند البدائيين (٤) .

والواقع ان كثرة الانماط الكوزمولوجية وتعددها وتنوعها لدى الشعوب البدائية تجعل من الدراسة المقارنة الجادة العميقة امرا من أشق الامور واصعبها حتى في حالة توفر المعلومات الاثنوجرافية اللازمة لاجراء مثل هذه المقارنات . ويرجع هذا التنوع وذاك التعدد الى ارتباط تلك الانماط الكوزمولوجية بالانماط والانساق الاجتماعية السائدة فى تلك المجتمعات وبخاصة الانماط الدينية والاقتصادية ، نظرا لان تصور الانسان للكون واصله ونشاته ونظام عمله يؤلف جزءا هاما من النسق الديني كما انه يتدخل في تنظيم المناشط والاحتفالات الدينية والشعائرية وفي

---

(٢) المقصود بالكوزمولوجيا « علم الكون » اى دراسة الكون المادى والقوانين التي تحكم حركته ، وهو يختلف عما يعرف باسم Cosmogony اى دراسة اصل الكون ونشاته . والاغلب ان كلمة كوزمولوچيا تستخدم لكي تشمل دراسة قوانين الكون واصله معا وهذا هو ما سوف نتبعه فى هذه الدراسة . راجع فى الفرق بين Cosmology و Cosmogony ما ذكرناه فى التمهيد الخاص بهذا العدد من المجلة (هامش رقم ٣) .

(٣) Evans — Pritchard, E.E.; **Nuer Religion**, O.U.P. 1956; Lienhardt, G., **Divinity and Experience: The Religion of the Dinka**, O.U.P. 1961.

(٤) المقصود بذلك كتاب :
Forde, D.; (ed); **African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples**, O.U.P. 1954.

والكتاب عبارة عن عدد من الفصول التي توفر على كتابتها عدد من علماء الأنثربولوچيا فى بريطانيا وفرنسا بحيث يعالج كل فصل منها بعض المشاكل الكوزمولوچية فى احد المجتمعات الافريقية وهي كلها دراسات تقوم على البحوث الميدانية التي قام بها هؤلاء العلماء فى تلك المجتمعات . ومما يؤسف له ان كل دراسة من هذه الدراسات المنشورة فى الكتاب عالجت الموضوع من زاوية خاصة ومن وجهة نظر المؤلف الخاصة وبذلك خرجت الدراسات كلها وفيها قدر ضئيل فقط من الموضوعات والعناصر المشتركة مما يجعل من الصعب القيام بدراسة مقارنة مثمرة .

تحديد مجالات الحياة الاقتصادية على مـــدار السنة . والمعروف ان كل مجتمع من المجتمعات البدائية يؤلف في الاغلب وحدة اجتماعية وثقافية تكاد تكون مغلقة ، وذلك نظرا للظروف الخاصة القاسية التي تحيـــط بهذه المجتمعات . وقد انعكست الاختلافات الثقافيـــة القائمـــة بين الجماعات والقبائل البدائية ــ حتى المتجـاورة منها ــ فى افكارهـــم وتصـــوراتهم وانماطهم الكوزمولوجية ، وان كان هناك بطبيعة الحال قدر من الملامح العامة تشترك فيه غالبية هذه الانماط.

ويزيد من صعوبة الأمر دخول كثير من الافكار والآراء الاجنبية الى تلك المجتمعات بعد اتصالها بالحضارة الاوروبية من ناحية واقتباسها لكثير من الافكار المسيحية عن الخلق والكون ، وهي افكار وفدت مع المبشرين المسيحيين وتقبلها كثير من « البدائيين » كجزء من الديانة الجديـــدة ، وان لم تفلح هذه العناصر المستحدثة في ان تزيل تماما العناصر التقليدية من الوجود ، كما اخفقت في ان تؤلف معها نمطا واحداً مفهوما وخاليا من التناقض . وليس من شك في ان ذلك يقتضي من الباحث الجاد بذل الكثير من الجهد لفهـــم التضارب بين ما يســـميه جونتر ڤاجنر Gunter Wagner بمستويات الواقع المختلفة، وادراك هذه المستويات والتمييز بينها لمعرفة ما هو أصـــيل وما هو دخيل فيها (٥) ، وذلك فضلا عن الصعوبة الرئيسية التي تتمثل فى عدم وجـــود نسق كوزمولوجي مستقل وواضح المعالم عند هـــذه الشعوب ، وانما تشـــيع الافكار الكوزمولوجية وتتوزع بين مختلف النظم والمناشط والعادات بحيث ان محاولة الالمام بها تحتاج الى فحص تلك النظم الاجتماعية والثقافية بدقة وعناية ، وهو مطلب عسير ولا شك .

واخيرا ، فان الباحث في مشكلة الكون عند البدائيين ــ ومثله فى ذلك مثل الباحثين فى كـــل المشكلات المتعلقة بالعقائد والمشاعـــر والتقاليـــد الوطنية عند تلك الشعوب ــ كثيرا ما يلجأ الى المعتقدات والآراء السائدة فى مجتمعه وثقافته هو لكي يفهم في ضوئها العناصر المماثلة لها في المجتمع البدائي . وقد كانت هذه وسيلة مشروعة وشائعة في القـــرن الماضي واوائل هذا القرن ــ وهي الفترة التي ازدهرت فيها دراسة الكوزمولوجيا البدائية . الا ان هذا الاسلوب فى البحث والتفسير يؤدى فى الاغلب الى تلوين الثقافة البدائية بوجهة نظر الباحث الخاصة والى تفسيرها وتأويلها في حدود ثقافته هـــو ومفهوماتها والفاظها . ومن هنا كان الكثير من محـــاولات تفســـير موقف البدائيين من الكون تنقصه الدقة والموضـــوعية اللتين تتمتع بهما مثلا دراسة النظم الاقتصادية او القرابية او حتى السياسية (٦) .

الا ان كل هذه الصعوبات لا تمنع من القول بأن دراسة الكوزمولوجيا البدائية لا تخلو من كثير من الطرافة الناشئة فى المحل الاول من اتســـاع الموضوع وتشعبه بشكل يضطر معه الباحث الى الالمام ببقية النظم الاجتماعية علاوة على دراسته للدين والعقائد وللفلسفة البدائية على ما ذكرنا . وهذا بالذات هو ما يعطي للدراسات الكوزمولوجية عند البدائيين طابعا خاصا يميزها عن الدراسات الكوزمولوجيـــة الحديثـــة . فالافـــكار والآراء والتصورات المتعلقة بالكون عند البدائيين جـــزء من النمط الثقافى والايديولوجي وتعبير عـــن موقف هذه الشـــعوب ازاء القـــوى والظواهـــر الكونية وبخاصة تلك القوى التي تتدخل بشكل مباشر في حياتهم وتؤثر فيها . وهذا معناه انـــه لا بد للباحث مـــن أن ينظـــر الى الكوزمولوجيا البدائية على انها نسق انساني وليس على انها علم طبيعي كما هو الحال في المجتمعات الحديثة المتقدمـــة حيث تقوم علوم خاصة للكون تهتـــم

(٥) Wagner, G.; «The Abaluyia of Kavirondo (Kenya)», in Forde, op. cit., p. 27

(٦) Forde, D.; «Intoduction» in Id; op. cit., pp. xlll — xlv

ة قوانينه واصله المادى دراسة موضوعيةتلتزم بحدود واضحة المعالم ويتوفر عليها علماء
صون لا يكادون يتعدون فى دراساتهم تلكالحدود . وأذا كانت الكوزمولوجيا الحديثة تدور
ل الاول حول ما تتكشف عنه الملاحظةالعلمية المنهجية الدقيقة من حقائق ووقائع
بد وبينات فان دراسة الكوزمولوجياالبدائية تهتم في المحل الاول بالتعرف على تصور
ناس فى تلك المجتمعات لهذا الكون وآرائهم فيه وافكارهم عنه بصرف النظر عن الحقائق
ئع والشواهد والبينات .

ن الصعب دراسة الكوزمولوجيا البدائيةبالتفصيل والاحاطة بكل جوانب الموضوع فيمقال
،ولذا فلا بد من ان نحدد جوانب ومشاكلمعينة بالذات تكفي فى مجموعها لاعطاء فكرة
ة عن نظرة البدائيين الى الكون . ويبدوان هناك ثلاثة موضوعات هامة تفرض نفسها
باحث وتؤلف معا وحدة عضوية متماسكة، ونعني بها فكرة الخلق ، وتصور البدائيين للكون،
ف الرجل البدائي من هذا الكونوالمحاولات التي يبذلها للتحكم فيه وتسخيره لصالحه .
المسائل الثلاث ترتبط بعضها ببعض فيتسلسل منطقي كما انها تضم فيما بينها الجانب
من المعلومات الاثنوجرافية المتوفرة لدينامن الكتابات الانثروبولوجية التي اهتمت بدراسة
ع ، وان كنا لن نذكر من هذه المعلومات الا القدر الذى يكفي للتدليل على المبادىء العامة
حكم تفكير البدائيين فى هذا المجال وتوضيحهذه المبادىء، وذلكحتى لا تخرج هذهالدراسة عن
الذى يلتزم به الانثروبولوجيون والسوسيولوجيون فى تحليلهم للظواهر الاجتماعية
وظيفيا، وحتى لاتنزلق الدراسة بالتالي الىمستوى الكتابات الفولكلورية التي تهتم اكثر ما
بالسرد الوصفي للوقائع والاحداث اوللخرافات والاساطير (٧)

(٢)

كانت الفكرة السائدة بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا حتى عهد قريب عن قدرة
بينعلى التفكير هي ان الرجل البدائي يفتقرفى تفكيره الى وجود مبادىء منطقية محددة تحكم
تفكير ، كما ان عقله قاصر بطبيعته عن القدرة على التفكير المجرد فضلا عن عجزه عن ادراك
ت المختلفة بين الأشياء . وقد عبر عالمالاجتماع الفرنسي الشهير لوسيان ليفى بريل
Lucien Lévy عن ذلك الاعتقاد بجملتهالشهيرة : « العقلية البدائية عقلية سابقة على
Mentalité Prélogigue » . وقدكان لهذه الفكرة اثر ضار فى الدراسات
بولوجية عن التفكير البدائي لأنها وجهتهاتوجيها خاطئا ، حتى قام عدد من العلماء المحدثين
اعتمدوا فى دراساتهم على البحوث الحقليةاو الميدانية بين الجماعات البدائية بتصحيح هذه
، وتبيين ان للرجل البدائي منطقه الخاصالذى قد يختلف في الظاهر عن منطق الرجل
ث ولكنه يستند بغير شك الى اسسومبادىء منطقية واضحة بالنسبة له على الأقل ،
. ليس ثمة اختلافات جوهرية بين المبادىءالمنطقية التي تحكم تفكير الرجل البدائي وتلك
حكم تفكير الرجل الحديث ، وان الاختلافبين نوعي التفكير هو اختلاف في الدرجة وليس

يما يتعلق بخصائص منهج البحث الوظيفي فى علمالاجتماع والأنثروبولوجيا واختلافه عن طريقة السرد الوصفي
قالنا عن : « الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع »ـ مجلة كلية الاداب جامعة الاسكندرية العدد العاشر ١٩٥٦ .
اجع بوجه عام الجزء الاول من كتابنا عن « البناءالاجتماعي : المفهومات » دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٦٦ ،
: الفصل الخاص عن « البناء والوظيفة » .

اختلافا فى النوع (٨) . وكان لهذا التصحيح أثره فى توجيه الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية عن انماط التفكير عند البدائيين توجيها جديدا يقوم على محاولة الكشف عن الاسس التي يرتكز عليها هذا التفكير وفهمها في ضوء الظروف العامة التي تحيط بالمجتمع البدائي . ومهما يقل عن تخلف التفكير البدائي وانه يمثل مرحلة «الطفولة» العقلية كما يصفه بعض الكتّاب ، وان الرجل البدائي يحتفظ بنفس المخاوف التي توجد عند الطفل ازاء المجهول وكذلك حب الطفل لتقصص والاساطير واستعداده لان يتقبل اى تفسير للاشياء حتى وان كان خاطئا ومحالا ، فالذى لاشك فيه هو ان الرجل البدائي كان يرغب دائما في التعرف على طبيعة الاشياء واصولها . فهذه رغبة اصيلة في الانسان من حيث هو انسان ، وهي التي تثير فيه حب التساؤل او حب الاستطلاع الذى يعتبر ــ فيما يتعلق بالفكر البدائي ــ اصل الميثولوجيا التي يمكن ان نطلق عليها بحق ــ كما يقول ستراكان Strachan ــ اسم « الميتافيزيقا البدائية » (٩) .

ويعتبر مبدأ « العلية » من هذه الناحية من المبادىء الاساسية للفكر الانساني . وقد حاول الرجل البدائي دائما أن يبحث عن أصل الظواهر التي تحيط به وعلة وجودها وكيفية نشأتها ، اى انه كان يرغب دائما فى التعرف على طبيعة الاشياء واصولها . ومع التسليم مقدماً بأنه كان يقف فى كثير من الاحيان عاجزا امام الظواهر الكونية وبأنه كان يجهل تماما القوانين التي تحكم الكون ــ فان ذلك يرجع فى المحل الاول الى عدم وجود المعرفة العلمية الدقيقة بالكون التي لم تتوفر الا في مرحلة حضارية متقدمة جدا في حياة المجتمع البشرى ككل ، كما ان ذلك لم يمنعه على اية حال من أن يجد جواباً لكل سؤال من الأسئلة الكثيرة التي كانت تغزو فكره والتي تدور حول أمور اصبحت فيما بعد موضع تساؤل الفلسفة والعلم . فاذا كان الرجل البدائي يفتقر الى المعلومات الصحيحة فقد كان له من المخيلة ما يكفي لأن يزوده بتفسيرات لظواهر الطبيعة وخلق الكون ونشوء الانسان وظهوره ، ومن هنا جاءت عبارة جيفونز F. B. Jevons الشهيرة عن ان « العلم الحديث قد تطور ونما من أخطاء الرجل الهمجي الساذج » (١٠) . واذا كان ستراكان في مقاله الآنف الذكر (١١) يذهب الى حد القول بأنه حين يحاول الرجل البدائي تفسير كيفية نشأة العالم او الطريقة التي صنعت بها الدنيا فان قواه التأملية والفكرية تقوده الى كل انواع الخطأ والخلط بين الاشياء بحيث تظهر نظرياته فى آخر الأمر ضعيفة واهنة وخيالية وفيها طفولة وفجاجة ، فالمهم هنا هو ان الظواهر الكونية المختلفة افلحت في ان تثير كثيراً من التساؤلات في ذهن الرجل البدائي وبخاصة فيما يتعلق بعلة هذه الظواهر ، وان هذا كله ادى به الى ان يفكر في عملية الخلق واصل الكون وعلة وجوده ، حتى وأن كانت التفسيرات والتعليلات التي وصل اليها لا تتفق مع حقائق العلم الحديث.

---

(٨) من اهم هؤلاء العلماء ايفانزبريتشارد وبول رادين . وقد كتب ايفانزبريتشارد فى الثلاثينات مقالة بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة يشرح فيها وجهة نظر ليفي بريل شرحا جديدا ويدافع فيها عن آرائه ويبين ان ما كان يقصده ليفي بريل فى الحقيقة هو غير ما توحى به المصطلحات والالفاظ التي استخدمها فى كتاباته . وقد ابدى ليفي بريل موافقته على شرح ايفانزبريتشارد وقبوله له فى خطاب خاص ارسله اليه ونشر منذ سنوات قليلة فقط .

(٩) Strachan, J.; « Creation » in **Encyclopaedia of Religion and Ethics** (James Hastings, ed), Edinburgh 1954, vol. IV.

(١٠) Jevons, F. B., **Introduction to the History of Religion**, London 1896, p. 9.

(١١) Strachan; op. cit., p. 227

وعلى الرغم من الاختلافات الشاسعة بين آراءالبدائيين وافكارهم وتصوراتهم عن الكون واساليب التعبير عن هذه الأفكار والشعائر المتصلة بها فثمةدرجة معينة من التشابه بين المبادىء التي تقوم عليها هذه الأفكار والتصورات على ما سبق انذكرنا . ويظهر هذا التشابه بوجه خاص فى المعتقدات المتعلقة بفكرة الخلق لدى الشعوب التي لدينا معلومات كافية عن موقفها من هذه المشكلة . والواقع ان معلوماتنا عن هذه النقطة بالذات غيروافيةبالنسبةلعدد كبير جداً من القبائل والجماعات البدائية ، اما لأن العلماء الذين درسوا هذهالمجتمعات لم يهتموا بالبحث عن آراء الناس هناك حول فكرة الخلق ، واما لأن هؤلاء العلماء كانوايعتقدون ان الشعوب البدائية لم ترق فى تفكيرها الى المستوى الذى يسمح لها بالبحث عن أصل الكون ونشأته نظراً لأن هذا البحث يتطلب درجة معينةمن القدرةعلى التجريد لا تتوافر فى المستويات الدنيا من الحضارةالانسانية(١٢) . وساعد على ذلك كله انأفكار كثير من هذهالشعوب وبخاصةالشعوب التي يضعها علما الانثربولوجيا فى أدنى مراحل التطور الفكرى والاجتماعي — مثل قبائل استراليااو بعضها على الاقل — ليس لديها فكرة واضحة عن عملية الخلق ، بل ان كثيراً من الشعوب «البدائية» التي حققت درجة أعلى من التقدم ، مثل بعض قبائل افريقيا، ليس لديها سوى بعضافكار قليلةمشتتة وغامضة عن اصل الكون ونشأته ، وهي أفكار متناثرة بين عدد كبير من الاساطير ، التي لاتخلو هي ذاتها من كثير من اللبس والغموض وتمتلىء بالحديث عن الآلهة والأرواح والقوىالسحرية التي تملأ العالم والتي ينجم عن افعالها وتصرفاتها كل ما فى الكون من ظواهر .

ولعل اول واهم عنصر مشترك بين تصورات البدائيين المختلفة المتنوعة عن خلق الكون هو الاعتقاد — بشكل أو بآخر — فى وجود كائن أسمى ،او عدد من الكائنات العليا صدر الكون عنها نتيجة لفعل ارادى هادف فى الأغلب . وقد يتخذ هذاالكائن الأسمى صورة الاله فى بعض الاحيان كما هو الحال عند كثير من الهنود الحمر وعند بعضقبائل البانتو فى افريقيا (١٣) ، أو شكل احدى القوى الأساسية التي تلعب دوراً هاماً فى حياةالناس والمجتمع كما هو الشأن لدى كثير من الشعوب النيليةمثل الدنكا الذين درسهم جودفرى لينهارت فى كتابه الذى سبقت الاشارة اليه . ومع سمو هذا التصور الذى يقترب الى حد كبير من تصور الأديان الأكثر رقياً لفكرة الخلق فان هناك اختلافات كبيرة وجذريةتفصل بين تصور البدائيين وتصورات الشعوب الأكثر تقدما . فالفكرة البدائية عن الموجود او الكائن الأسمى لا ترقى الىمستوى فكرة الأديان الراقية عن الله الخالق ، او فكرة الفلاسفة عنالعلة الأولى أو المحرك الأول. فالقوة الخالقة فى المجتمعات البدائية — أياً كانت الصورة التي تظهر بها — ليست موجودة بذاتهاوانما جاءت الى الوجود من بعض القوى الأخرى الغامضة التي سبقت عليها فى الوجود ، كما انظهور الخالق عن هذه القوى الغامضة تم بطريقة غير واضحة وغير مفهومة حتى بالنسبة للبدائيينأنفسهم . ففي بيرو مثلا نجد أن خالق الكون الذى يعرف باسم « كُن Con » جاء نتيجة لاتصال الشمس والقمر ، ويتصوره الناس كائناً خالياً من العظام ويعتقدون انه هو الذى وزع البحار والصحارى والجبال والوديان تبعاً لرضاه أو غضبه على الناس فى مختلف البقاع . بل الأكثرمن ذلك ان « كُن » لم يكن هو الخالقالوحيد وانما جاء من بعده « خالقون » آخرون انحدروا أيضامن الشمس والقمر ، وقد أسهم كل منهم بنصيب

---

(١٢) انظر فى ذلك ما سبق ان قلناه عن هذا الموضوع فىالتمهيد الذى صدرنا به هذا العدد .

(١٣) راجع فى ذلك مقال الاستاذ روبرت لوى Robert Lowie عن « خلق الكون » فى العدد الرابع من دائرة معارف الدين والاخلاق (المرجع السابق ذكره) ، وكذلكالفصل الخاص بالكوزمولوجيا عند قبيلة ابا لوويا والذى كتبه جنتر فاجنر فى كتاب « عوالم افريقية » — المرجع السابقذكره — الهامش رقم (٥)

معلوم فى عملية الخلق وبخاصة خلق الشعوب والسلالات المختلفة (١٤) . ومثل هذه الأفكار توجد لدى كثير من الشعوب الافريقية حتى تلك التي تعترف صراحة بوجود اله أعلى ينسبون اليه عملية خلق الكون . فجماعات الأبالويا Abaluyia التي تعتبر من أهم وأقوى قبائل الكافيروندو Kavirondo (من شعوب البانتو Bantu) يؤمنون بوجود اله أسمى يسمونه ويلي Wele او نياسايا Nyasaya وانه هو الذى خلق العالم والانسان ، الا أنهم لا يعرفون تماما اذا ما كان هذا الاله الأسمى قد وجد بذاته أو أوجدته قوة أخرى أو كائن آخر أسبق عليه فى الوجود . وعند هنود الايروكواى Iroquois فى امريكا الشمالية يسود الاعتقاد بأن الالهة الأنثى الأولى التي انحدر منها جميع البشر سقطت من السماء ، مما قد يعني أن هذه الالهة انما خلقت من السماء التي وجدت قبلها على أية حال (١٥) . وواضح من هذه الأمثلة القليلة - وهناك كثير جدا من الأمثلة حول هذه النقطة بالذات لا نجد داعيا لذكرها - ان كثيرا من الشعوب البدائية تتصور خالق الكون قد تم خلقه هو نفسه من بعض الظواهر الكونية . ويبدو أن هذه خاصية أساسية فى التفكير البدائي الذى يستطيع ان يجد علة لكل معلول ولكنه يعجز فى الأغلب عن أن يتصور وجود موجودات بذاتها دون أن يكون لوجودها علة أو سبب معروف .

وكما يصعب على العقل البدائي تصور وجود خالق موجود بذاته يصعب عليه أيضا تصور امكان خلق الكون من لا شيء ، وانما لا بد أن يكون الاله الخالق أو القوة الخالقة قد استعان بأحد العناصر الأساسية فى عملية الخلق . ويختلف هذا العنصر أو الجوهر من مجتمع لآخر ، ولكن ليس بين تلك الشعوب البدائية من يتصور أنه فى البدء كانت الكلمة ، وانما كان فى البدء دائما الماء أو النور أو حتى السماء أو الأرض ومنها نشأت بقية الكائنات والموجودات . ولا يكاد يستثنى من ذلك سوى عدد قليل جدا من الشعوب المعروفة . بل ان هذا الموقف ذاته نجده عند الشعوب التي وصلت الى درجة عالية نسبيا من الحضارة مثل شعوب المايا Maya القديمة فى امريكا الجنوبية . فقد كان المايا يعتقدون أنه فى البدء كانت السماء وكان الماء ، ولكن كل شيء بعد ذلك كان فى حالة من السكون والركود والظلام الى أن قام ثلاثة من الآلهة وهم جوشوماتز Gucumatz وتيبو Tepu وهوراكان Hurakan وقرروا خلق الأشياء فظهرت الدنيا بما فيها من جبال ووديان وأنهار ، على ما يقوله لوى Lowie. وقد اشتركت هذه الآلهة الثلاثة معا فى خلق المملكة النباتية فى أول الأمر ثم المملكة الحيوانية ، ولكنها لم تلبث ان وجدت النباتات والحيوانات عاجزة عن ان تؤدى فروض العبادة لخالقيها نظرا لعجزها عن الكلام والنطق ، فحكمت عليها بالقتل لتكون طعاما للانسان الذى خلقته لهذه الغاية (١٦) .

وقد نجد بعض الأفكار الأكثر تطورا وتفصيلا لدى بعض الشعوب الأكثر تقدما . ففي بولينيزيا مثلا نجد أن « اللاهوت » الوطني بلغ درجة عالية من الازدهار بحيث توجد فيه سلسلة طويلة من الآلهة . « فقد خلق الكون نفسه من العماء باستخدام مبادىء الوجود وهي الضوء والنفس والفكر . ثم كانت أوائل الآلهة بعد ذلك : اله السماء (الأب) والهة الأرض (الأم) . ومن ابنائهما ظهرت الآلهة الكبرى فى الديانة البولينيزية وهي تين Tane اله الضوء والرجولة والغابة ، وتو Tu اله القوة والحق والحرب ، وورونجو Rongo اله السلام والوفرة والمطر والطبيعة الخصبة ، وتانجاروا Tangaroa الذى يتحكم فى المحيطات » . والواقع أن للسماء والأرض ابناء

---

(١٤) Lowie, op. cit.

(١٥) انظر مقال لويس سبنس Lewis Spence عن الكوزمولوجيا عند الهنود الحمر الشماليين فى الجزء الرابع من دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١٦) Lowie, op. cit.

مقدسين آخرين ، الا أن الانســانية انحدرت من صلب (تين) الذى خلق زوجته بنفسه وسوّاها من تراب (وهذا هو السبب فى ان المراة مخلوق ارضى معتم وأدنى منزلة من الرجل) . ومن هذه الآلهة الأسلاف كان يتألف مجمع الآلهة التي تؤمن بها كل شعوب بولينيزيا ، وأن كانوا يضيفون اليها فى بعض الجهات معبودات أخرى اقل شأنا وذلك بعد ان اصبحت ذرية هذه الآلهة ــ وهي أسلاف البشرية العظام ــ آلهة ومعبودات فى بعض جزر المجموعة البولينيزية (١٧) . وقد تكون هذه احدى الحالات القليلة التي يعتقد فيها احد الشــعوب البدائية بأن الكون خالق نفسه ، وهي فكرة نادراً ما نصادفها عند هذه الشعوب حيث لا ينص مايسميه هاولز باللاهوت الوطني على وجود خالق . ومع ذلك فانه يجب أن نلاحظ فى الوقت ذاته أن هذه الآلهة ليست قديمة وانما ظهرت فى الوجود بعد خلق الكون . ولما كان اللاهوت الوطني عند البولينيزيين لا يعترف صراحة بوجود اله خالق يعتبر بمثابة المحرك الأول أو العلــة الأولى لكل شيء كان لا بد من ان يعترف بوجود آلهة كثيرين، ثم يميز فيهم بين الآلهة الكبار والآلهة الثانويين ، بحيث يشرف كل اله منها على جانب محدد من الكون . ويقول وليام هاولز فى ذلك : ان « كل اله من هذه الآلهة ، وغيرها فى المجتمعات الأخرى ، كفيل بأن يشرف على مظهــر خاص من مظاهــر الطبيعة والحيــاة . فهي آلهة متخصصــة ... وبذلك اصبحت تلك الآلهة تشخص مشاغل الناس المختلفة وبالتالي اصبحت رموزا لتلك المشاغل (١٨) . بيد ان هذا ليس هو كل خصائص الآلهة والأرواح، فهي تمثل الديمومة والقوة والانطلاق من كل قيود الجسد الفاني ، ومن هنا كانت ترمز الى الآمال والتطلعات الانسانية ايضا ، وفى هذه الخاصــية بالذات تشترك مع النفوس البشرية التي تمتزج على أيــة حــال ، بطريقة لا شــــعورية بالأرواح والآلهة .

واخيراً فان تصور البدائيين للخالق يختلف عن تصور الشعوب الأكثر تقدما فى أن الخالق عندهم كثيراً ما لا يحتل أهم مركز فى النسق الديني ، بل انهم كثيراً ما لا يتوجهون اليه بالعبادة . فثمة اذن نوع من الفصل والتمييز لدى كثير من الشعوب البدائية بين الخالق والمعبود . فقبائل الباكونجو Bakongo الذين يعيشون فى أواسط افريقية مثلا « يقصُّون أشياء كثيرة جدا عن نزامبي مبونجو Nzambi Mpungu ، وهو الكائن الأسمى الذى خلق العالم وسن القوانين ، والذى هو خير كله ، والذى يعاقب على فعــل الشر كالحنث باليمين وقول الــزور والزنى وعدم احتــرام الوالدين ، ولكنهم مع ذلك لا يعرفون شكله ولا يعبدونه لانهم يعتنقون عبادة الأسلاف » (١٩) . وهذا معناه أن الشعوب البدائية قد تعبد كائنات اخرى او قوى اخرى خلقها ذلك الخالق غير المعبود كما انه يدل فى الوقت ذاته على غموض فكرة الخلق والدور الذى تلعبه القــوى الخالقة فى حياة الانســـــان والمجتمع .

والظاهر ان الغالبيــة العظمى من الشــــعوب البدائية تعتقد أن خلق الكون استغرق فترة من الــــزمن وتم على مراحل عديدة وان اختلفت الروايات والأساطير ــ حتى فى المجتمع الواحد ــ

---

(١٧) راجع فى ذلك ترجمتنا لكتاب : وليام هاولز ، « ما وراء التاريخ » ، مطبعة نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٥ ، صفحة ٣٤٣ .

(١٨) المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٤٤ .

(١٩) المرجع نفسه ، صفحة ٣٣١ .

حول طول تلك الفترة وترتيب المراحل ، وان كانت هناك ايضا فى الوقت ذاته روايات وأساطير اخرى عن أن الكون كله انما خلق دفعة واحدة فى يوم واحد أو حتى فى مثل لمح البرق . والأساطير حول مراحل خلق الكون كثيرة ومتعددة . وقد يكفى أن نعرض هنا لاحداها كمثال لتصور البدائيين لهذه العملية .

والأسطورة التي نختارها هنا هي واحدة من أساطير الخلق الشائعة بين قبائل البانتو كافيروندو Bantu Kavirondo وبخاصة عند جماعات الأبالوويًا الذين سبقت الاشارة اليهم . تقول الأسطورة : لقد خلق الله العالم . ولكن قبل ان يفعل ذلك خلق السماء لتكون مأوى له يقيم فيه . ولكيلا تسقط السماء رفعها على عمد . وقد خلق الله السماء وحده وبدون مساعدة أو عون من أحد . ثم خلق فى السماء اثنين من « الأعوان » أو « المساعدين » ليقيما معه فى السماء ويساعداه فى عمله ، ومع ذلك فقد ظلت المادة التي صنعت منها السماء سرا مغلقا على البشر . وزين الله بعد ذلك السماء بالقمر ، وكان القمر فى اول الأمر أكثر ضوءاً واشد سطوعا واكبر حجما من الشمس التي كانت هي « الأخ » الأصغر للقمر (٢٠) . ولم تقنع الشمس بنصيبها ولم ترض بمكانها من القمر فنشب الصراع بين الأخوين وصرعت الشمس أخاها الأكبر ومرغته فى الطين . ولم يحاول القمر أن يثأر لنفسه واستكان لهزيمته على أيدى أخيه الصغير ، بل انه كان من الغباء بحيث طلب منه الرحمة ، فحكم الاله الخالق بأن يكون للشمس الحظ الأوفر من الحجم والضوء وأن تضىء أثناء النهار للملوك والزعماء وجميع البشر بينما يضىء القمر – الذى خبا نوره – بالليل للصوص وقطاع الطرق والسحرة وبقية الكائنات الأخرى. ثم خلق الله الغمام بعد الشمس والقمر ، ثم خلق النجوم وبقية ما فى السماء من مطر ورعد وبرق ، وأصبح المطر هو مصدر كل ماء على سطح الأرض . وأراد الله أن يخلق مكانا لكي يعمل فيه مساعداه وكل ما خلق فى السماء فخلق الأرض ، وتم ذلك أيضا بطريقة سرية وغير معروفة للبشر ، ثم أرسى على الأرض الجبال وأقام الوديان ، وتساءل الاله : لمن تضىء الشمس اذن ؟ وبذلك خلق الانسان . وكان أول انسان رجلا ، ولكن لما كان الرجل قد خلق لكي يرى ويتكلم فقد خلق الله له امرأة ليراها ويكلمها ، ثم أنزل عليهما المطر ليشربا منه . وملأ الماء المنهمر من السماء الوديان والمنخفضات الواسعة فأصبحت بحارا وانهارا وبحيرات . ومن هذا الماء خلق الله النبات ، ثم خلق الحيوانات والطيور لكي تأكل من هذه النباتات ولكي تعيش هي أيضا فى الماء أو على سطح الأرض . ولم يكن الرجل يعرف امرأته فى بادىء الأمر ، فلما « عرفها » حملت منه وانجبت . وتزوج الاخوة والأخوات وانجبوا وبذلك عمرت الأرض . وقد تم خلق العالم كله فى ستة ايام ، ثم استراح الله فى اليوم السابع لانه كان يوم نحس وشؤم (٢١) .

---

(٢٠) الشمس فى لغة البانتو مذكر كالقمر تماما .

(٢١) Wagner, op. cit., pp. 28 — 30 . ومن الأمثلة على ذلك ايضا ما نجده عند هنود الايروكواى Iroquois فى أمريكا الذين يرون ان السماء كانت موجودة فى البدء ولم تكن هناك أرض، وحين سقطت الجدة الانثى الاولى من السماء على ما ذكرنا ظهرت الارض فجاة وهي تفور تحت قدميها ، واخذت الارض تكبر شيئا فشيئا حتى تكونت بلاد الايروكواى . انظر فى ذلك مقال لويس سپنس فى دائرة معارف الدين والأخلاق . المرجع السابق ذكره (الهامش رقم ١٥)

وتأثير قصة الخلق والتكوين المسيحية واضح في هذه الأسطورة وان كان من الصعب على ما ذكرنا التمييز بشكل قاطع ونهائي بين الأصيل والدخيل في الأسطورة . وبصرف النظر عن مدى عمق التأثيرات المسيحية هنا فان فكرة المراحل في الخلق ظاهرة شائعة في كل القصص والأساطير المتعلقة بخلق الكون . بل أن فكرة المراحل كثيراً ما تظهر في الأساطير البدائيـة التي تتناول خلق جانب واحد محدد من الكون . مثال ذلك ما نجده عند المايا من أن الانسان ذاته لم يُخلق دفعة واحدة وعلى الصورة البشرية المعروفة بل تم ذلك على مراحل عديدة مختلفة ، وأن الخالق كان يستخدم في كل مرحلـة عناصر ومبادىء مختلفة . اذ كان يكتشف في كل مرة وجود بعض النقص والعيب في خلق الانسان وتكوينه وقدراته وملكاته، وهو نقص ناشىء عن طبيعة المواد والعناصر المستخدمة في خلقه . واستمرت هذه « التجارب » فترة طويلة من الزمن حتى أمكن للآلهة أن تصل في آخر الأمر الى صنع الانسان في صورته المعروفة الحالية(٢٢) .

وواضح من هذا كله أن معظم أفكار البدائيين عن خلق الكون ونشأته بعيدة تماما عن الفلسفة وعن التفكير الفلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا لا يتعارض مع ما قيل عن الفلسفـة البدائية في بداية هذه الدراسة، كما أن هذه الأفكار والتصورات أقرب في طبيعتها الى الفولكلور ، ليس فقط لخلوها من الآراء والنظرات الفلسفية المجردة بل وايضا لاعتمادها في المحل الأول على أسـلوب التعبير الميثولوجي الذى لا يستند الى الحقائق العلمية المؤكدة . وهذا أمر طبيعي ومفهوم نظراً للمستوى الثقافي الذى وقفت عنده هذه الشعوب . والواقع أن العالم الذى يتحرك فيه الرجل البدائي هو في عمومه عالم سحر وشعوذة وأساطير وخرافات كما أنه مليء بالأرواح والأشـباح والقوى الروحية الخفية التي يستعين بها في محاولته فهم اسرار الكون وتفسير الظواهر الكونية المختلفة . وهذا ينقلنا الى الكلام عن تصـور البدائيين للكـون وللظواهر الكونية والطريقة التي تعمل بها هذه الظواهر .

(٣)

تشغل « أساطير الطبيعة » الجانب الأكبر مما يمكن تسميته على سبيل المجاز بالتـراث الثقافى البدائي ، على أسـاس أن الثقافـة – في رأى الأنثربولوجيين – هي حسب تعريف تايلور « ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخـلاق والقانون والعـرف وكل القدرات والعادات الأخرى » (٢٣) التي تسود في مجتمع من المجتمعات . والمقصود بأساطير الطبيعة الأساطير التي تدور حـول الظـواهر الطبيعية المختلفة وبخاصة تلك الظواهر التي تؤثر بشكل مباشر في حياة الناس هناك .

---

(٢٢) Lowie, op. cit

(٢٣) Tylor, E. B., Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs, London 1913, vol. I

ويعتبر هـذا التعريف للثقـافة أبسـط تعريف في الكتـابات الأنثربولوجية . وقد وضعت عدة مئات من التعريفات للكلمة تعبر عن وجهات نظر مختلفة ولكنها جميعا لا تخرج عن ذلك التعريف البسيط الذى وضعه تايلور منذ حوالي قرن .

وربما كان أهم مبدأ يمكن فى ضوئه فهم نظرة البدائيين الى الكون هو ما أطلق عليه تايلور اصطلاح « انيميزم Animism » (٢٤) أى حيوية الطبيعة، على اعتبار أن الرجل البدائي يعتقد فى تقمص الأرواح كل قوى الطبيعة ومظاهر الكون المختلفة الى حد انه يتصور هذه الظواهر والقوى المختلفة كما لو كانت كائنات مشخصة لها ذاتيتها وكيانها الفردى . فكل ما فى الكون من شموس وأقمار وأنهار ورياح ومطر ووديان وزلازل وبراكين وما اليها تعتبر عنده كائنات حية كالانسان تماما ، لأن الأرواح والنفوس تملأ فى نظره كل شىء أو « تسكن » فى كل شيء بما فى ذلك الأشياء التي نعتبرها نحن أجساما جامدة . ومن هنا فان هذه النفوس والأرواح تمنح جميع خصائصها ومقوماتها الذاتية لتلك الأشياء المادية .

والأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها على ذلك كثيرة وتمتلىء بها كتب الأنثرپولوچيا وبخاصة كتب الأنثرپولوچيين الأوائل . فقبائل الكوكي Kukis مثلا التي تعيش فى جنوب آسيا يعتبرون الأشياء الجامدة كائنات حية عاقلة الى درجة أنهم يطبقون عليها قانون الثأر . فاذا افترس نمر مثلا أحد رجالهم فانهم لن يهدأ لهم بال حتى يأخذوا بثأره ويقتلوا نمراً فى مقابله ويأكلوا لحمه . واذا سقطت شجرة على رجل فقتلته فانهم يقطعون تلك الشجرة الى اجزاء صغيرة ويبعثرونها فى جميع الأنحاء . والرجل عند سكان البرازيل الأصليين ينهال بالضرب والعض على الحجر الذى تعثر به او السهم الذى جرح يده وهكذا . وهذا معناه أن الرجل البدائي يعزو الى الظواهر الكونية المختلفة نفس القدرات والنوازع والانفعالات الموجودة عند الانسان ، بل انه يتصور العلاقة بين هذه الكائنات على نمط العلاقات القائمة بين البشر أنفسهم . فالكواكب والأجرام السماوية تتزاوج وتنجب اطفالا ، بل انه يحاول أن يحدد جنسها ويرسم العلاقات القائمة بينها على هذا الأساس كما يبدو بوجه خاص فى نظرته الى العلاقة بين الأرض والسماء أو بين الشمس والقمر . والواقع أن عدداً من علماء الأنثرپولوجيا والفولكلور حاولوا أن يكتشفوا نمط العلاقات الاجتماعية الواقعية فى العلاقات القائمة بين الأرواح والآلهة بوجه خاص على ما نجد فى كتاب « عوالم افريقية » الذى سبقت الاشارة اليه .

---

(٢٤) كان تايلور هو أول من استخدم كلمة « انيميزم » ليعنى بها نظرة الانسان الى كل مظاهر الطبيعة حوله على أنها مليئة بالحياة الشخصية ، وكان ذلك فى مقال قصير كتبه لمجلة Fortnightly Review عام ١٨٦٦ بعنوان « الدين عند الهمج The Religion of the Savages. » ومع أن موضوع الانيميزم لم يعالج بطريقة مستوفاة وبشكل جدى الا فى كتاب « الثقافة البدائية » الذى ظهرت طبعته الأولى بعد ذلك بخمسة أعوام (١٨٧١) حيث يخصص تايلور ثمانية فصول كاملة تكاد تغطي نصف الكتاب الضخم ، فان أسس النظرية وعناصرها الجوهرية كانت قد وُضعت بوضوح فى ذلك المقال القصير . وقد ارتبط اسم تايلور منذ ذلك الحين بكلمة « انيميزم » . وقد اقترح تايلور استخدام هذه الكلمة التي شاعت شيوعا كبيرا فى الكتابات الأنثرپولوچية للتخلص من بعض المضايقات والعوائق التي كانت تصادف الباحثين فى الأديان البدائية نتيجة لاستعمال كلمتين اخريين هما : « Spiritualism » أى الروحانية او « المذهب الروحي » و « Fetishism » أى « الفتيشيه » او عبادة البدود . وقد كانت كلمة « Spiritualism » تعنى فى الأصل الاعتقاد العام فى وجود الكائنات الروحية وانها تملأ كل شيء فى الحياة (وهي من هذه الناحية تشبه تماما كلمة انيميزم) ولكنها لم تلبث ان استخدمت استخداما آخر انحرف بها عن معناها الاصلي فاصبحت تطلق على احد المذاهب الحديثة التي تعتنق بعض الافكار الروحية المتطرفة . اما كلمة « فتيشية » فقد استخدمت فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر لوصف الاديان البدائية التي تقوم على الاعتقاد فى ان الاجسام الطبيعية كلها اجسام حية وان اختلف نصيبها من الحياة . اما الانيميزم فهي شيء أكبر وأبعد من مجرد الاعتقاد فى المادة الحية او حيوية المادة . فالرجل البدائي ـ تبعا لفكرة الانيميزم ـ يعتقد أن مظاهر الطبيعة تجمع الى جانب الحياة الخالصة التمتع بكيان خاص أو شخصية معينة ذاتية كما هو الحال تماما بالنسبة للشخص الحي . ومن هنا كان تايلور يُصر دائما على تعريف الإنيميزم بانها النزعة لاسباغ « الحياة الشخصية » على كل مظاهر الطبيعة . انظر فى ذلك كتابنا : « تايلور » ـ مجموعة نوابغ الفكر الغربي ـ دار المعارف القاهرة ١٩٥٨ ، صفحات ١٣٢ وما بعدها .

ويتمثل المبدأ الحيوى بأجلى مظاهره فى الآراءوالأفكار والأساطير التي تدور حـــول ما يسمى بالمجموعة الكونية الكبرى ، اى المجموعة التي تضمالشمس والقمر والنجوم . فمعظم الشـــعوب البدائية يقابلون بين الشمس والقمر على أساساختلاف الجنس كما ذكرنا منذ قليل ، وأن كانوا يختلفون فيما بينهم على أي الكوكبين هو الذكر وكذلك على طبيعة العلاقة بينهذهالكواكب وهل هي علاقة بين زوجين أو بين أخوين وهكذا . ومنالطريف أن نذكر انه عند قبائل الهنود الالجونكان اسطورة تقول ان الشمس هي الزوج والقمر هـــوالزوجة وأنهما انجبا ابناً يتبادلان تربيتهورعايته. وحين يحتضن الأب (الشمس) ذلكالابن تحتجبالشمس عنا ويحدث بذلك كسوف الشمس بينما يحدث خسوف القمر حين تحتضن الأم (القمر)ابنها . ويعتقد بعض الهنود الحمر فى كندا ان الشمس والقمر أخوان . وتوجد عندهم اسطورةعن اثنين من الهنود أمكنهمـــا القفز الى السماء فوجدا نفسيهما فوق أرض لطيفة يضيئها القمربنوره الفضي . ولم يلبث القمر ان أقبل عليهما من وراء التلال فى شكل امراة متقدمة فى العمرولكنذات وجه أبيض لطيف ، فتكلمت اليهما فى رقـــة ولطف وصحبتهما الى اخيها (الشمس) الذىحملهما معه فى رحلته اليومية ثم أوصلهما أخيراً الى ارض القبيلة . وعند قبائل الانكا Incasفى بيروأسطورة تقول : ان الشمس والقمر كانا فى الأصل أخوين (أخا وأختا) ثم تزوجا ، ويرون فى ذلك سبباكافيا لنشأة عادة زواج الرجل بأخته التي تشيع عندهم . ولا يعنى هذا ان تصورات البدائيين عنالعلاقة بين الشمس والقمر هي دائما علاقات دم أو علاقات جنسية . فالطابع الجنسي لا يصبغهذه العلاقات فى كل الأحوال . ولكن مهما اختلفت طبيعة هذه العلاقات فانهـــا تشبه العلاقات بينالبشر الى حد كبير جداً . وهذا نفسه يصدق على بقية النجوم والكواكب بل وعلى كل الظواهـــرالكونية بل وايضا مظاهر الطبيعة بالمعنى الواسع للكلمةمن صخور وآبار وبراكينوشياطينومساقطماء ورعد وبرق وما الى ذلـــك . ولولا تقمـــص الأرواح فى تلك الموجودات والكائنات والظواهـــرالمختلفة لما استطاعت أن (تسلك) بنفس الطريقة التي يسلك بها الانسان ، حسب ما يتوهم الرجلالبدائي (٢٥) .

فكأن هناك اذن نوعا من المماثلة الواضحة بينالانسان وسلوكه وبقية الأشـــياء التي تعمر هذا الكون وطريقة (عملها) أو (سلوكها) كما يجببعض الأنثربولوجيينأن يصفواحركة هذه الأشياء. ولقد انتبه تايلور بالذات ـــوهو أهممندرسالناحيةالحيوية فى الفكر البدائي ـــ الى هذه المسألة ، ويقول فى ذلك : « لو اننا استعرضنا الميثولوجيامن وجهة نظر أوسع لرأينـــا أن التطور الحيوى ينطوى تحت تعميم اكثر منـــه شمولا . فتفسيرأحداث الطبيعة وتغيراتها على أنها ناتجة عن تمتع هذه الطبيعة بحياة شبيهة بحياة الانسان العاقلالذى يرقب هذه الطبيعة ذاتها ليس الا جزءا من عملية ذهنية أعم وأوسع ، وأعنى بها تلك النظريةالكبرى ، نظرية المماثلة التي أفادتنا كثيرا فى تفهم

---

(٢٥) انظر كتابنا عن « تايلور » المرجع السابق ذكره صفحة١١٥ وما بعدها . والواقع ان هذه النظرة ليست مقصورة على البدائيين وانما توجد ايضا عند كثير من الشعوب ذاتالحضارات القديمة من امثال الهند والصين ، مما يدل ـ فى راى العلماء الاوائل على الاقل ـ على ان هذه النزعة الحيويةنزعة انسانية عامة وليست مسالة خاصة بمرحلة معينة مـــن مراحل التفكير الانساني ، وان كانت تضعف بتقدم الحضارةوالمجتمع او تتخذ اشكالا وصوراً اكثر تهذيبا . ولاتزال بعض بقايا ومخلفات هذه النظرة واضحة فى المجتمعات الحديثـــةوتظهر فى بعض المواقف التي تعامل فيها الأشياء الجامدة كما لو كانت حية عاقلة . فالرجل الاوروبي حين يضـــيق بشيءما مثلا فانه يلقى به الى الأرض أو يركله بقدمه من الغيظ . ويسجل لنا الفولكلور الاوربي الحديث الكثير من هذه المواقفوالتصرفات . ففي المانيا مثلا ، حين يموت رئيس العائلة كان اهل الميت يبلغون خبر الوفاة الى كل خلايا النحل فى الحديقةوالى كل الحيوانات والماشـــية فى الحظيرة . بل انهم كانوا يلمسون غرارات الحبوب فى المخزن ويهزون كل الادوات وقطعالأثاث فى البيت لكي تعرف كلها بموت رب الاسرة . ويمكن للقارىء ان يجد امثلة عديدة لذلك فى :

Tylor, **Primitive Culture**, op. cit., vol. I., pp. 286 — 87.

العالم المحيط بنا . وعلى الرغم من أن العلم الدقيق لم يعد يركن الآن تماما الى المماثلات أو يعتمد عليها اعتمادا كليا نظرا للنتائج الخاطئة التي قد تؤدي اليها ، الا اننا لا زلنا نعتبرها فى هذا المقام وسيلة اساسية للكشف والتوضيح ... فالمماثلات التي يعتبرها الرجل الحديث مجرد أوهام وخيالات كانت تعتبر حقائق واقعية فى نظر الانسان القديم » (٢٦) . فالرجل البدائي يستطيع أن يرى حقا السنة النار وهى تلتهم جسم القربان الذى يقدمه للآلهة ، كما انه يشعر بالتأكيد بأن هناك فى جوفه حيوانا حقيقيا يعوى من الجوع ، ويسمع فى الرعد صوت عربة اله السماء وهكذا . وليست هذه كلها بالنسبة له صوراً شعرية كما هي بالنسبة لنا ولكنها وقائع وحقائق فى نظره . ولم تكن للرجل البدائي بعد كل شيء أية حاجة فى أن يتعلم تلك التشبيهات اللغوية التي تتعلمها نحن فى مدارسنا الحديثة (٢٧) .

ولسنا بحاجة الى ان نتتبع القصص الخرافية والأساطير التي تدور حول كل مظهر من مظاهر الطبيعة او كل ظاهرة من الظواهر الكونية أو حول الأجرام والكواكب والأجسام السماوية المختلفة لأن ذلك اقرب فى طبيعته الى الدراسات الفولكلورية ، كما ان كتب الفولكلور والأساطير ذاتها زاخرة بمثل هذه القصص . والذى يهمنا هنا هو اقرار المبدأ العام الذى يكمن وراء نظرة البدائيين الى الكون وفكرتهم عن طبيعة هذا الكون ونعنى به المبدأ الحيوى أو الأنيميزم ، على اعتبار ان هذا المبدأ وما ترتب عليه من اعتقادات هو الذى يرسم العلاقات بين الانسان والمجتمع البدائيين من جهة والكون ككل من جهة أخرى ، أى انه يحدد موقف البدائيين من الكون على ما سنرى بعد قليل .

ولكن تبقى بعد ذلك مسألة هامة تتصل بهذا الموضوع اتصالا وثيقا كما تتصل بفكرة البدائيين عن الخلق ، وهى الفكرة التى سبقت معالجتها . ولقد رأينا ان نرجيء الحديث عن هذه المسألة الى هذا الموضع من الدراسة نظرا لأنها تلقى مزيدا من الضوء على طبيعة الكون — وليس فقط على طبيعة عملية الخلق — كما يتصورها الرجل البدائي .

فلقد سبق ان رأينا ان الكون لم يخلق عبثا وبغير هدف ، وانما كانت وراء ذلك ارادة هادفة . وقد ظهر من الأساطير القليلة التي تمثلنا بها والتى تدور بوجه خاص حول مراحل ذلك الخلق ان الانسان كان هو الغاية والهدف من الخلق . فالانسان — كما يقول الدوجون Dogon فى غرب افريقيا — هو مركز الكون ، أو بحسب تعبيرهم « بذرة » الكون ، وانه تم تصويره منذ البداية فى « البذرة » الاصلية التى نشأ عنها الكون كله ، فهو يجمع بذلك كل خصائص ومقومات الكون بأسره . (٢٨) ولم يخلق الله الكون والانسان ويتركهما لشأنهما وانما خلق أيضا الى جانبهما نظاما أو ترتيبا منهجيا لكى يساعد الانسان في حياته ويمكنه من أن يعيش في هذا العالم فى أمن ودعة . وهكذا منح الله الرجل امرأة لكى ينشأ الجنس البشرى ويتكاثر على ما يقول الاباluويا Abaluyia ، ومنحه الهواء لكى يتنفس ، ومنحه الشمس لكى تسطع عليه بالنهار والقمر لكى يضيء له ظلمة الليل ، ومنحه الماء

---

(٢٦) انظر « تايلور » — مجموعة نوابغ الفكر الغربي . المرجع السابق ذكره صفحة ١١٦ . راجع ايضا :
Tylor, op. cit., pp. 296— 97

(٢٧) كتاب « تايلور » صفحة ١١٧ .

(٢٨) Griaul, Marecel and Dieterlen, Germaine; «The Dogon of the French Sudan» in Forde (ed); op. cit., p. 87; Dieterlen, G., «Les Correspondances Cosmo — Biologiques chez Les Soudanais», **Journal de Psychologie Normale et Pathologigue,** Juillet — Septeembre 1950

لكي يشرب ، كما منحه النباتات والحيوانات لكـي يطعم عليها (٢٩) . والنظام في الكون خير ولذا صدر من الاله الخالق . وكل ما يؤدي الى الاخلال بهذا النظام الكوني او النظام الطبيعي شر ولذا فالسائد عند غالبية الشعوب البدائية انه لم يصدر عن اللهوانما لابد أن يصدر عن قوى أخـرى أو كائنات اخرى مناوئة . فالله الخالق لايمكن أن يخلق ماهو شر وما هو متعارض في وجوده مع النظام الطبيعي (٣٠) الذى وجد ليبقى . صحيح ان الالهالخالق كثيراً ما يتدخل في شئون الناس والمجتمع فيصيب البعض بالمرض أو غير ذلك ولكن هـذاالتدخل يتم في العادة لتوقيع العقوبة أو الجزاء على بعض الأشخاص الذين يخرجون على المألوف والمعتاد في المجتمع . وهذا لايتنافى مع طبيعة نظام الكون وطبائع الأشياء لأنه انما يحدث للمحافظةعلى النظام ذاته . وصحيح أيضا انه كثيرا ما تقع المعجزات التي تعتبر خروجا على المألوف أو على النظام الطبيعي وعلى نظام الكون . ولكن هـذه المعجزات انما تصدر من الاله الخالق نفسـه ،ورغم ما فيها من خروج على النظام فانها دليل في الوقت ذاته على ان الخالق يظل مسيطرا على الأشياءويخضعها لارادته (٣١) .

والنظام الطبيعي للكون دليل على استقراره وثباته ولذا كان لابد من المحافظـة عليه بشتى الوسائل . ويذهب هنود وينباجو Winnebago الى أن هـذا النظام انما نشـأ مـن القدرة على الاستمرار في الوجود وذلك بعد أن استقرت الدنياعلى حالتها الراهنة . ففي الأصل لم يكن لأي كائن عضوى ، أو حتى اى شيء مادى ، في هذا الوجود صورة دائمة أو شكل ثابت يُعرف به . وانما كانت الأشياء جميعا فيحالة مبهمة لاشكل لها ولا صورة وكانت تتغير وتتحول حسب رغبتها وتبعا لارادتها الخاصة بحيث تتخذ الصورة التي تريدها سواءأكانت صورة آدمية أو حيوانية أو حتى روحية ، الى ان جاء وقت في تاريخ الانسانية قررت فيـه الكائنات العضوية ان تكرس كل قواها وامكانياتها على التغير لشيء واحد : وهو أن تغير ذاتها مـرة واحدة والى الابد بحيث لايطرأ عليها اى تغيير بعد ذلك على الاطلاق . ومنذ ذلك الحين احتفظ كل ما في الكون بشكله وصورته التي نجده عليها الآن ، وان كانت هناك حالات استثنائية ومؤقتة يُمسخ فيها الآدميون على شـكل حيوانات . فالرغبـة الذاتيـة في الاسـتقرار والاحتفاظ بالشـكل اوالصورة ، وبالتالي بالشخصية الذاتية الدائمة ، هي اساس النظام الطبيعي في هذا الكون بعامة وبين الكائنات العضوية بخاصة . وثمة فكرة أخرى قد

---

(٢٩) Wagner, op. cit., p 43

(٣٠) تثير فكرة الخير والشر في المجتمع البدائي كثيراً مـن التفكير وتختلف فيها آراء البدائيين انفسهم وبخاصـة فيما يتعلق بخلق الشر ، أو وجوده على أى حال ، في المجتمع .وتذهب قبائل البانتو في ذلك الى حد القول بضرورة التمييز بين نوعين من « الله » : الله الابيض او الخالق والله الأسودأو الشرير ، وهو اله مستقل تماما عن الاله الخالق ولا يتعاون معه ، حسب ما يقولون . ومع ان قوة الاله الأسود أقل بكثيرمن قوة الاله الأبيض وقدرته فانه كثيرا ما يتدخل لافساد عمله وبالتالي الحاق الأذى والضرر بالنظام الكامل الذى خلقهالخالق . ومن هنا كان الناس يقومون باداء الصلوات ويقدمون الأضحيات والقرابين لالههم الخالق حتى يُبعد عنهم شر الالهالأسود وأذاه . وتذهب جماعات اخرى في افريقيا ايضا الى القول بان الشر ، وبخاصة الموت الذى يعتبر من أكبر الشرورالتي تتعرض لها حياة الانسان وبالتالي حياة المجتمع ، انمـا ظهـر نتيجة لبعض اللعنات التي حلت بالانسـان لتصرفاتهالخاطئة وللآثام التي يرتكبها . وترفض بعض القبائل فكـرة وجود اله آخر مناوىء للاله الخالق ، وتذهبفي تفسيرها لوجودالشر الى أن ثمة نوعا من الثنائية في العالم تتمثل في وجـود قوى الخير وقوى الشر جنبا الى جنب . فكل ما يخرق النظامالطبيعي أو العادى المألوف للأشياء ، سواء في العالم الطبيعي أو في الحياة الاجتماعية ، يُعتبر مظهرا للقوى الشريرة وبذلكيعتبر شراً وخطراً على المجتمع . ويصل بهم ذلك الى حد انهم يعتبرون المشوهين شرا وخطرا لان التشويه خروج على المألوف.والشيء نفسه يصدق على الشخص الذى يسلك بطريقة تتنافى مع القواعد العامة المقبولة في المجتمع : انظر ـ Ibid, p. 44

(٣١) Maquet, J.J.; «The Kingdom of Ruanda», in Forde, (ed); op. cit., p. 167

تكون اكثر تقدما من تفسير الوينباجو على الرغم من انها تشـيـع لدى الماؤورى Maori الذين يعتبرون من أدنى الشعوب البدائية واقلها حظامن الحضارة. فهم يزعمون ان عناصر الخير والشر توجد في كل الموجودات والكائنات ، ولذا كان من الضرورى لهذه الكائنات ذاتها ان تعمل لكي تسيطر على هذه العناصر وتتحكم فيها حتى تحافظ على كيانها وحتى تستمر هي ذاتها في الوجود فلا تندثر او تزول نتيجة للصراع بين هذه العناصر . ولكي يتم ذلك اقام الماؤورى عدداً كبيراً مـن الأرواح الحارسـة ، وهي كائنات فائقـة للطبيعة مهمتها الاشراف على كل مافى الكون من اعمال وافعال بحيث ترد كل شيء وكـل كائن الى العمـل اوالنشاط الذى يتلاءم وطبيعته فلا يطغى جانب على آخـر . فالنظـام الطبيعي يتمثـل اذن في الاستقرار والتوازن القائمين فى العالم بين الظواهر الكونيـة وعناصر الكـون المختلفـة : بين البشر والحيوانات وبقية الكائنات العضوية ، بين عالم المادة وعالم الروح ، بين عالم الاحياء وعالم الموتى وهكذا .

وتنقسم هذه الأرواح الحارسة الى عـدة فئات تتقاسم فيما بينها الاشراف على كل مافى الكون بحيث يشرف بعضها على تصرفات الآلهة والأرباب ذاتها ، ويشرف البعض الآخر على الوحدة والسلام داخل المجتمع ، ويتولى فريق ثالث مهمة الاشراف على المكان الذى تتجمع فيه أرواح الموتى والأسلاف ، بينما تشرف فئة أخرى على الأجسام السماوية حتى تظل معلقة في مكانها ، او على اتجاه الرياح وعلى المطر والغمام والبرق والرعد حتى لايفلت زمامها فتغرق « امنا الأرض » نتيجة لسوء سلوكها (٣٢) .

وهذا كله معناه ان النظام الطبيعي السائد فى الكون انما يقوم من أجل الانسان نفسـه ، كما انه يرتبط بحياة الانسان ونشـاطه . بل ان بعض القبائل مثل جماعات اللوڤيدو Lovedu في الترنسڤال بجنوب افريقيا يذهبون الى حـد القول بان ذلك النظام متعلق تماما بارادة الانسان وخاضع لسلطانه ومشيئته ، شأنه فى ذلك شأن القوى والظواهر الكونية ذاتها ، وان في استطاعة الانسان ان يتحكم فى ذلك النظـام بطرق عديدة كالسحر او استخدام بعض الاعشـاب الطبية ذات المفعول الخاص ، أو عن طريق الاستعانة بأرواح الاسلاف ، او عن طريق الملكة التي تتمتع عندهم ببعض قوى الألوهية او غير ذلك من القوى السرية الغامضة (٣٣) . ولكن هذه مسـائل تتعلق بموقف البدائيين من الكون وهو الموضوع الذى نعالجه في القسم التالي من هذه الدراسـة .

(٤)

حين قلنا ان فكرة الانيميزم أو الاعتقاد في حيوية الطبيعة تصلح لأن تكون أساسا طيبا لفهم نظرة الانسان البدائي الى الكون وطبيعته ولتفسير موقفه من ذلك الكون لم تكن نقصد من ذلك مـا ذهب اليه بعض الأنثروبولوجيين من ان هذه الفكرة تعنى عجز الرجل البدائي عن التمييز بين الأشياء والكائنات المختلفة الموجودة فى الطبيعة وفى الكون ، أو انه ينظر الى العالم على انه كتلة واحدة من الأشياء غير المتفاضلة وانه لا يستطيع ان يميز بين ذاته هو والعالم الخارجي تمييزاً قاطعاً . وبقول آخر لم نكن نشايع الرأى القائل بوجود ذلك النوع من المشـاركة الغامضة المبهمة التي يسميها لوسيان ليفي بريل Participation mystique والتي يزعم ان الرجل البدائي يتصورها قائمة بينه وبين العالم

---

(٣٢) Radin, P., **Primtive Man as Philosopher,** op. cit, pp. 250 — 51

(٣٣) Krige, J.D. & E., «The Lovedu of Transvaal» in Forde (ed), op. cit., pp. 61 — 86

الخارجي . فهذه كلها امور بعيدة عن ذهننا ، بل انها غريبة ايضا عن حقيقة الرجل البدائي وطبيعته . وقد ظهرت هذه النظرة التي تزعمها ليفي بريل والتي اثرت تأثيرا قويا في كتابات العلماء فى اواخر القرن الماضي وحتى الثلاثينات من هذا القرن كنتيجة طبيعية لوجود بعض رواسب النزعة التطورية فى التفسير ، وهي النزعة التي كانت تنكر على الرجل البدائي القدرة على التفكير المنطقي وتأبى ان ترى ان الفرق بين الانسان البدائي والانسان المتحضر هو فارق فى الدرجة فقط وليس فارقا فى النوع ، وبذلك كانت تزعم انه يميل الى ان يوحّد بين ذاته والاشياء الخارجية مثلما يوحّد الطفل بين ذاته واللعبة التي يلعب بها (٣٤).

ومع الاعتراف بان الرجل البدائي يتصور العالم الخارجي مليئا بالنفوس والارواح التي تتقمص كل شيء فانه يشعر دائما بكيانه ووجوده المستقلين تماما عن الاشياء . بل انه يقف فى معظم الاحيان موقف التحدى من ذلك العالم الخارجي ومن الظواهر الكونية المختلفة . وعلى الرغم من ايمانه بوجود أرواح قوية وجبارة تسيّر هذه الظواهر الكونية والطبيعية فانه يحاول دائما التغلب عليها واخضاعها لمشيئته والتحكم فيها بما يتفق وصالحه الخاص . والواقع ان جانبا كبيرا من سلوك البدائيين لايمكن فهمه وتفسيره الا اذا نظرنا اليه من هذه الزاوية ، اى على انه نوع من محاولة قهر العالم الخارجي واجباره على الاستجابة لاراداتهم . فالرجل البدائي – كما يقول وليام هاولز – « له القدرة على ادراك مكانه الخاصة من ذلك الكون وفهم حاجاته ورغائبه ، ولكنه فى الوقت ذاته يدرك تماما ان ذلك الكون . لايستجيب بشكل منتظم لهذه الحاجات والرغائب ، كما ان هناك فجوات واسعة يتعين عليه ان يملأها بشكل ما اذا اراد ان يوفر لنفسه عيشة آمنة طيبة » (٣٥) . واذا كان الرجل البدائي يتصور نفسه مركز العالم بشكل ما وان الكون خلق من اجله او انه كان هو الهدف والغاية من عملية الخلق كلها على ما رأينا من الاساطير وقصص الخلق التي اشرنا اليها فان هذا التصور ذاته يحدد العلاقة بين الاثنين . ولقد رأينا ان النظام الطبيعي للكون يتمثل فيما يحقق صالح الانسان ، وان كل ما من شأنه الحاق الاذى بالانسان او الاضرار بمصالحه يعتبر خروجاً على ذلك النظام الطبيعي ولذا يجب رده الى الوضع المألوف . واذا كانت الظواهر الطبيعية والكونية « تتصرف » فى كثير من الاحيان بطريقة تتعارض مع مصلحة الانسان وخيره ، كما هو الحال فى ثورة البراكين والزلازل وتفشى الامراض والاوبئة وامتناع المطر عن السقوط او سقوطه بكثرة فى اوقات غير ملائمة ، فانه يحق للانسان ان يرد على هذه الظواهر بكل قوته ليدرأ عن نفسه شرها . فافعال الطبيعة افعال ارادية نظراً لان الطبيعة والكون وكل ظواهرهما تتمتع بوجود نفوس وارواح وبالتالي تكون لها القدرة على اختيار الطريق الذى تسلكه ، فاذا خرجت على النظام الطبيعي فان من حق الانسان ان يتصرف ازاءها بما يحقق العودة الى ذلك النظام والمحافظة عليه . وعلى الرغم من كل ما يقوله بول رادين عن رجل العمل ورجل الفكر فى المجتمع البدائي وعن الفوارق بين الاثنين ، فان العلاقة بين الانسان البدائي عموما والكون علاقة عملية تهدف الى الاستفادة من الكون وظواهره ومظاهر الطبيعة الى أبعد حد ممكن وبمختلف الوسائل والأساليب . فليس المهم عند البدائي هو تحليل الواقع بقدر ماهو توجيه ذلك الواقع لما فيه خيره وصالحه كما يقول رادين نفسه (٣٦) .

---

(٣٤) على الرغم من أن هذا النوع من المشاركة يظهر فى كل كتابات ليفي بريل وكثير من اتباعه فان افضل مصدر يمكن الرجوع اليه لفهم هذه الفكرة بوضوح هو كتاب ليفي بريل المسمى :
Les Fonctions Mentales dans les Societés Inferieures

(٣٥) وليام هاولز : « ماوراء التاريخ » ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٢٩

(٣٦) Radin, op. cit., p. 246

وللبدائيين وسائل كثيرة لتحقيق ذلك . والواقع ان الجانب الاكبر من الممارسات والطقوس الشعائرية التي تمارس فى المجتمع البدائي والتي يطلق عليها الأنثربولوجيون اسم السحر او الدين يهدف فى المحل الاول الى تسهيل الحياة هناك وتمكين الناس من السيطرة على الظواهر الكونية ومظاهر الطبيعة او على الاقل تنسيق العلاقات بين الانسان والكون بما يتفق آخر الامر وصالح الناس انفسهم وخير المجتمع . ويؤلف السحر والدين فى المجتمع البدائي جزءاً مما يمكن تسميته بالنسق الايديولوجي ideology ، على اعتبار ان الايديولوجيا ــ فى هذا الصدد ــ هي نسق المعتقدات التي تفسر طبيعة علاقة الانسان بالكون والممارسات الشعائرية التي تتصل بهذه المعتقدات . ومن هذه الناحية أيضا يعتبر النسق الايديولوجي نوعاً من الاستجابة للحاجة التي يشعر بها الناس لتحديد معنى وجودهم فى الحياة . ولذا يحاول النسق الايديولوجي ان يجد تفسيرا لأصل الانسان وأصل الكون وتقريب الحاضر الى الافهام ورسم صورة واضحة للمستقبل (٢٧) .



الشامان عند بعض قبائل الهنود الحمر وهو يجمع بين وظائف رجل الدين والساحر .

وبصرف النظر عن الفوارق التي يحاول علماء الأنثربولوجيا اقامتها بين السحر والدين عند البدائيين (٢٨) من ناحية والعلاقة بينهما من الناحية الاخرى فان الذى يهمنا هو انهما يشتركان معا فى الاهتمام بعالم ما وراء المحسوسات ، كما انهما يتعلقان بالنواحي الخفية الغامضة من التجربة الانسانية . وعلى الرغم من ان الممارسات والطقوس السحرية وكل ما يصدر عن الساحر من أفعال سواء كان يستعين فى تحقيقها بالكائنات الروحية او بعناصر وعوامل اخرى ، تختلف فى طبيعتها اختلافا تاما عن مظاهر الدين كما يرتبط مفهومه فى اذهان معظم الناس (٢٩) فان السحر

---

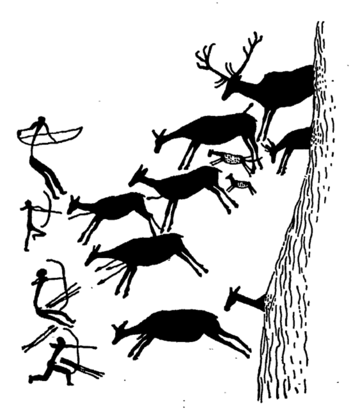
(٢٧) Hammond, P.B. (ed); **Cultural and Social Anthropology**, Macmillan, N.Y. 1964, p. 233

(٢٨) يجد القارىء عرضا تفصيليا لآراء بعض علماء الإجتماع والأنثربولوجيا عن الفوارق بين السحر والدين فى الجزء الثاني من كتابنا : البناء الاجتماعي (الأنساق) ، صفحات ٥٣٠ ــ ٥٣٨ . ومهما يكن من تعارض الآراء واختلافها فان هناك أسسا يسترشد بها هؤلاء العلماء فى محاولتهم التمييز بين السحر والدين ، وربما كان اهم هذه الأسس هو ان الممارسات السحرية كثيراً ما تمارس فى الخفاء وقد لايكون لها مظهر اجتماعي فى كثير من الاحيان كما انها تعتمد على عبارات وتعاويذ وصيغ قد لاتكون مفهومة حتى للأشخاص الذين يستخدمونها ، وذلك بالاضافة الى أن السحرة يؤلفون فى العادة جماعة منعزلة عن رجال الدين واحيانا عن المجتمع نفسه الذى قد ينظر اليهم فى كثير من الارتياب . أما الدين فانه على العكس من ذلك له « كنيسة » بالمعنى التنظيمي ــ لا الديني ــ للكلمة ، وتقام شعائره علنا ، وتجد قبولا وتبريرا لها من المجتمع ، كما يستخدم رجال الدين فى العادة اللغة العادية السائدة فى المجتمع ، بالاضافة الى أن رجال الدين يحتلون مركزا مرموقا فى الحياة الاجتماعية. الا أن كل هذه الفوارق غير قاطعة تماما.

(٢٩) Lowie, R.; **Primitive Religion**. Routledge 1936, p. 137 انظر أيضا كتابنا عن « تايلور » المرجع السابق ذكره ، صفحات ١٢ ــ ١٤ .

والدين يعملان على تحقيق نفس الاهـداف ، اوبقول آخـر فان الناس انفسـهم يلجـأون الـى الممارسات السحرية والدينية لتحقيق اهدافهم الخاصة ولكن باتباع اساليب مختلفة . فبينما هم يحاولون فى مجال الدين تحقيـق اهدافهم عـن طريق التقرب الى القوى الروحية ــ سواء اكانت هـذه القوى الروحيـة هي أرواح الأسـلاف او الطواطم او الآلهة والأرباب ــ ونيل رضاها بتقديم الصلوات والادعية والقرابين ، فانهم فى مجـال السحر يحاولون تحقيق هذه الاهداف عن طريق « اجبار » عالم ما فوق الطبيعة او عالم الغيبيات على الاستجابة لمطالبهم .

وعلى عكس الحال فى المجتمعات المتقدمة يعطى الرجل البدائي كثيرا من الاهتمام والعناية للسحر، بل انه يرى فيه وسيلة أفضل من الدين وأكثـر ضمانا لتحقيق المطالب واخضاع مظاهر الطبيعة وظواهر الكون ، ولذا يحتل السحر عندهم مكانة مرموقة ، وبخاصة ما يعرف باسـم « السحــر الأبيض » الذى يمارس مـن اجـل خـير الفرد والمجتمع وليس للاضرار بالآخرين كما هو الحال فى السحر الضار Sorcery او السحر الأسود black magic . فوسائل السحر مضمونة لانها تتعلق بارادة السـاحر نفسـه وقـوة تأثير طلاسـمه وتعاويـذه والعقاقير السحرية التي



احد النقوش على بعض الكهوف القديمة ويمثل عملية قنص الحيوانات كوسيلة سحرية للتمكن من قنصها بالفعل .

يستخدمها ، وهذه كلها امور لاتتعلق بارادة أخرى غير ارادته . فالسحر يكشف من هذه الناحية عن جانب هام من الفاعلية الايجابية لاتتوفر فى الدين البدائي ، كما ان الممارسات لاتخفق فى تحقيـق النتائج المرجوة الا نتيجة لارتكاب احد الاخـطاء اثناء ممارسة تلك الطقوس او نتيجة لتدخل بسحر

آخر مضاد يكون اقوى مفعولا ، وذلك بعكس الدين الذى لايحقق النتائج المطلوبة فى كل الاحوال على ما يقول فريزر فى مجال مقارنته بين السحر والدين فى المجتمع البدائي والمتخلفه ورأى البدائيين فيهما (٤٠) .

وأيا ما يكون الامر فان معظم الممارسات الشعائرية ، سواء اكانت تدخل في مجال السحر او مجال الدين ، تهدف كما ذكرنا الى فرض سلطة البدائيين بشكل او بآخر على الكون او على الاقل تنظيم العلاقة بين الانسان والكون ، ومن هذه الناحية فان هذه الطقوس والممارسات تعكس لنا بوضوح موقف الرجل البدائي من الكون . وربما كانت أبسط واهم وسيلة يلجأ اليها البدائيون لتحقيق ذلك هي ما يعرف فى الكتابات الانثربولوجية باسم السحر التشاكلى homoeopathic magic ، او سحر المحاكاة imitaitive magic ، وهي تسمية وضعها فريزر فى «الغصن الذهبي» اثناء محاولته تصنيف انواع السحر وفنونه . . وواضح من هذه التسمية ان الوسيلة لتحقيق مآرب الشخص الذى يمارس هذا النوع من السحر هي المماثلة او الرمزية القائمة على التشابه ، بمعنى ان يقوم هو نفسه بتمثيل او محاكاة وتقليد النتيجة التي يريد تحقيقها فى الحياة الواقعية . وتستخدم هذه الطريقة فى كل مجالات الحياة فى المجتمع البدائي ابتداء من ابسط الاعمال اليومية الرتيبة الى محاولة التدخل فى نظام الطبيعة والكون . فالرجل عند الهنود الحمر فى شمال امريكا مثلا حين يريد الخروج لصيد الدببة فانه يصنع دمية من القش على شكل دب ثم يرميها برمحه فى اليوم السابق على خروجه للصيد ، معتقداً بانه ما دام افلح فى



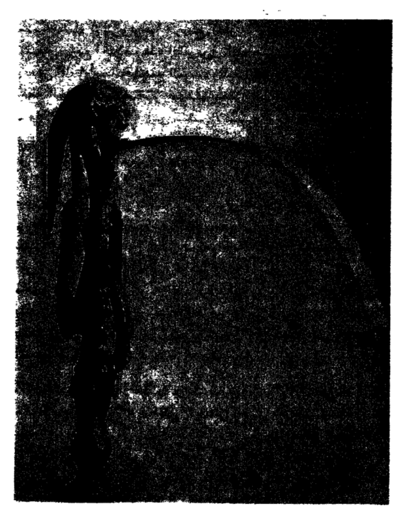
نقش يمثل رجلا يقتل حيوانا وهو يرمز اما الى قتل الحيوان الطوطمى واما الى بعض الطقوس السحرية الخاصة بالصيد .

صيد ذلك الدب فسوف ينجح ولابد فى العثور على دب حقيقي وقنصه . وسكان استراليا الاصليون الذين يعتقدون أن الموت يحدث فقط نتيجة للسحر يحاولون الوصول الى معرفة الساحر الذى قتل احدهم بسحره بان يوقدوا نارا فوق القبر ويلاحظوا اتجاه اللهب ويعتقدون انهم سيجدون الساحر فى ذلك الاتجاه ، او هم يلاحظون الاتجاه الذى يسير فيه نوع معين من الحشرات التي تكثر حول القبور هناك ويتتبعون آثار الحشرة معتقدين انها سترشدهم الى مكان الساحر القاتل . وعند الزولو فى جنوب افريقيا حين يذهب الرجل لشراء بعض الماشية فانه يمضغ بعض الياف الخشب وهو فى طريقه لكي يلين قلب البائع ، كما ان الرجل الذى يريد استمالة قلب المرأة التي يريد الزواج منها يمضغ هو ايضا قلبا مصنوعاً من خشب الاشجار وهكذا. فهذه الامثلة

(٤٠) Frazer, Sir J.G.; The Golden Bough, op. cit. Ch. IV

واشباهها التي تقوم على ما يسميه تايلور «المنطق البدائي غير الدقيق» ترتكز في اساسها على افتراض ان الاشياء المتشابهة تسلك سلوكا متشابها ، وان ما يصيب واحداً منها يصيب الشبيه ولا ريب(٤١) .

والمبدأ نفسه يصدق على موقف البدائيين من الكون ورغبتهم في التحكم فيه لتحقيق نتائج تتفق ومطالبهم الخاصة . فعن طريق السحر التشاكلي الذى يعتمد على الرمزية القائمة على التشابه يستطيع الرجل البدائي ان يتحكم في الجو والمطر وحرارة الشمس والغيوم وحركة النجوم والكواكب بل وان يسخر القوى الروحية الكامنة فيها لخدمة اغراضه الخاصة . وربما كان افضل



المبالغة في ابراز طول اللسان كوسيلة سحرية للتمكن من الخطابة في مجالس القبيلة ، وبالتالي احتلال مركز ممتاز في التنظيم السياسي القبلي .

---

(٤١) راجع في ذلك على العموم :

Tylor, E.B., **Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization**, 1881 (4 th. ed., 1895) p. 340; Id, **Primitive Culture**, op. cit., p. 118

كذلك راجع كتابنا : تايلور ، المرجع السابق ذكره صفحة ٩٣

مثل لذلك كله هو الطقوس والممارسات التي يمارسها عدد كبير جداً من المجتمعات البدائية في افريقيا واستراليا وقبائل الهنود الحمر في امريكا الشمالية للتحكم في المطر على إعتبار ان مشكلة الماء هي من اهم المشكلات التي يعاني منها البدائيون سواء في المناطق الجرداء التي تفتقر الى المطر الكافي او في المناطق الاستوائية حيث يشتد سقوط المطر بكميات هائلة تسبب الكثير من المتاعب للسكان هناك . ففي كلتا الحالتين يحتاج الامر الى ممارسة بعض الطقوس التي تنظم هبوب الرياح وسير الغمام المحمل بالماء وسقوط الكمية الملائمة من الامطار . وحيث يقل المطر في العادة او حيث لايكون سقوط المطر مضموناً وقت اشتداد الحاجة اليه يمارس البدائيون بعض الطقوس الخاصة بما يسميه علماء الأنثربولوجيا « صنع المطر Rain — making » وما يمكن لنا نحن تسميته بالاستسقاء . ومع اختلاف هذه الطقوس في التفاصيل فانها كلها تقوم على محاكاة سقوطه عن طريق رش بعض الماء او محاكاة تجمع السحب وتلبد الغيوم واصدار اصوات تماثل صوت الرعد أو حك بعض قطع الخشب أو الصخر بعضها ببعض لكي تتولد بعض شرارات النار التي تماثل وتحاكي البرق وهكذا . والامثلة التي يمكن الاستشهاد بها كثيرة جدا ومتوفرة من كل انحاء العالم وتمتليء بها كتب الانثربولوجيا . ففي غينيا الجديدة على سبيل المثال يغمس الساحر غصن شجرة معينة في الماء ثم ينثر المياه من الغصن على شكل رذاذ كي يسقط المطر . وعند بعض قبائل الهنود الحمر في امريكا الشمالية وبخاصة عند قبائل اوماها Omaha حين يشتد الجفاف ويتعرض محصول الحنطة للخطر يتجمع الناس حول اناء كبير مليء بالماء فيقومون ببعض الرقصات الشعائرية وهم يدورون حول الاناء ثم يأخذ احدهم بعض الماء في فمه وينفثه في الهواء على شكل رذاذ خفيف ثم يسكب الماء من الاناء على الارض دفعة واحدة فيلقي الراقصون بانفسهم على الماء المنسكب فيشربونه كله من فوق الارض ويلطخون وجوههم بالطين وينفثون بعض الماء آخر الامر في الهواء لكي يكون طبقة رقيقة من الرذاذ تشبه الضباب الخفيف ، وبذلك يسقط المطر ويتم انقاذ الحنطة . وفي بعض المجتمعات الافريقيية حين يمتنع المطر عن السقوط في موسمه المعتاد يتجمع افراد القبيلة معا ويقوم احدهم بسكب قدر من الماء في غربال فينزل على شكل مطر ويسرع الناس الى بيوتهم للاحتماء من ذلك (المطر) وهكذا .

وليست العملية هنا استدرار عطف الكائنات الغيبية او الارواح التي « تسكن » في المطر بقدر ماهي عملية تحكم فيها و « اجبار » لها لكي تنزل على الناس ، ويظهر ذلك على الخصوص في بعض الحالات التي يلجأ فيها الناس الى تهديد هذه الارواح ان لم تسقط عليهم المطر ، بل ان الامر قد يتعدى ذلك الى استخدام القوة الفيزيقية والعنف بالحاق الاذى بتماثيل تصنع لكي تمثل تلك الارواح والكائنات الغيبية المتصلة بالمطر وبذلك يجبرونها اجبارا على ان ترسل عليهم الامطار اتقاء لشرهم وأذاهم ، او قد يلقون بتلك التماثيل في العراء تحت اشعة الشمس المحرقة حتى ينال تلك الكائنات من العذاب ما اصاب الناس فترسل الامطار وتتخلص هي ذاتها من الاذى ، ومن الطريف ان نجد انه في المجتمعات التي تتعرض للامطار الغزيرة التي تهدد الحياة فيها تزدهر الممارسات والشعائر التي تهدف آخر الامر الى تخفيف الرطوبة الزائدة عن طريق اشعال النيران الشعائرية والامتناع عن الاقتراب من الماء وعن الاستحمام وغسل الملابس كما يحرصون اثناء هذه الطقوس على تناول الاطعمة الجافة فقط . ويلجأ كثير من الشعوب البدائية كجزء من الممارسات السحرية التي ترمي الى منع المطر من السقوط الى وضع قطع من الحجارة في النار حتى يحمر لونها ثم يلقون بها في

الامطار التي لاتلبث ان تتراجع خشية ان تحرقهاهذه الاحجار الملتهبة وتكف بذلك عن السقوط ، وفى الوقت ذاته يقوم الناس ببعض الرقصات الشعائرية التي يأتون اثناءها بحركات معينة تهدف الى تشتيت الغمام والضباب . فكأن النظام الطبيعي يمكن تحقيقه اذن بالشيء وعكسه بحسب الاحوال (٤٢) .



رقصة الحرب التي يمثلون فيها الهجوم على الاعداء كوسيلة سحرية لضمان النصر .

وتخضع الظواهر الكونية الاخرى بل والاجرام السماوية ذاتها لسلطان الرجل البدائي الذى يتصور مثلا ان فى وسعه ان يعمل على تقديم موعد شروق الشمس وغروبها او تأخيره حسبما يتراءى له ، بل وان يمنع حدوث كسوف الشمس او خسوف القمر . ولقد كان هنود الاوجبواى Ojebway على سبيل المثال يطلقون نحو السماء سهاماً ذات اطراف ملتهبة بالنيران حين يبدأ كسوف الشمس عسى ان يؤدى ذلك الى اشعال ضوء الشمس المتضائل من جديد ، كما ان اهالي جزيرة بانكس Banks Island يحاولون الابقاء على ضوء الشمس الساطع باستخدام شمس زائفة مصنوعة من قطعة مستديرة من الحجارة تعرف باسم « حجر الشمس » فيلفون حوله شريطا مجدولا أحمر اللون ويلصقون اليه بعض الريش الذى يرمز الى اشعة الشمس ثم يعلقون هذه الشمس الزائفة الحمراء فى مكان مرتفع مثل قمة شجرة عالية . وحين يريد اهالي غينيا الجديدة التعجيل بعودة المسافرين الذين طالت غيبتهم فانهم يطلقون السهام نحو القمر او يرمونه بالحجارة حتى يعجل بسيره فتمر الايام بسرعة وذلك نظراً لان الناس هناك يحسبون الشهور بالقمر وليس بالشمس . كذلك تشيع الممارسات والطقوس الخاصة بالتحكم فى الرياح عند كثير من

---

(٤٢) Frazer, op. cit., Ch. IV

الشعوب البدائية التي تعتبر الرياح على العموم كائنا شريراً او شيطانا يمكن تخويفه او ابعاده او حتى قتله . ويظهر هذا بوجه خاص عند الاسكيمو الذين يقاسون الشيء الكثير من العواصف الثلجية التي تهدد حياتهم نتيجة لنقصان الطعام في فصل الشتاء ، ومن هنا كان الاسكيمو يلجأون الى العنف في معاملة العواصف فيضربون الهواء البارد بالسياط المجدولة من الطحالب البحرية او يطلقون عليه السهام ويطعنونه بالسكاكين وهكذا (٤٣) .

(٥)

وفي هذه الأمثلة ما يكفي لتوضيح المقصود من المبدأ العام الذي يحكم موقف الانسان البدائي من الكون والذي يتمثل في محاولة فرض ارادة البدائيين على الظواهر الكونية تحقيقا للنظام



في الحفلات الشعائرية ـ وبخاصة المتصلة بعبادة الأسلاف أو الشعائر الطوطمية ـ يصبغ رجال القبيلة (والسحرة منهم على الخصوص) وجوههم باصباغ مختلفة ترمز الى الطوطم الذي يتبعونه .

(٤٣) Ibid

الطبيعي ومحافظة عليه ، على اعتبار ان هذا النظام الطبيعي يقتضي تسخير المظاهر الطبيعية والقوى الكونية لصالح الانسان وخيره . وقبول هذا المبدأ يساعد على فهم كثير من العادات السائدة في المجتمع البدائي كما انه يلقى كثيرا من الضوء على بعض النظم الاجتماعية ذات الطابع الديني التي اخطأ في فهمها كثير من علماء الأنثربولوجيا والاجتماع ، وبخاصة العلماء الاوائل ، الذين لجأوا الى بعض التفسيرات الميتافيزيقية التي لا تتفق مع طبيعة الحياة البدائية . والمثالان اللذان نفضل الاستشهاد بهما على ذلك هما نظام « عبادة الأسلاف Ancestor worship » ثم النظام الطوطمي Totemism نظراً لانهما من أكثر النظم الاجتماعية الدينية انتشاراً بين الشعوب البدائية، وفي الوقت ذاته من أشد هذه النظم جذبا لاهتمام وعناية علماء الانثربولوجيا والاجتماع ، ومع ذلك فقد قامت حولهما تفسيرات غامضة وخاطئة كثيرة تتراوح بين محاولة التقريب بينهما وبين عبادة الأوثان والأصنام من ناحية وفكرة العبرانيين القدماء عن الله من الناحية الاخرى (٤٤) .

وتقوم عبادة الأسلاف على تقديس الأجداد والموتى ووضعهم فى منزلة الآلهة والأرباب والاستعانة بهم فى التغلب على أزمات الحياة وشدائدها عن طريق الصلوات والأدعية وتقديم القرابين . ويرتكز الدور الذى يلعبه الأسلاف فى حياة المجتمع على فكرة انهم اقرب فى نظام الكون الى الاله الخالق أو الى « مجتمع الآلهة » – ان صح هذا التعبير – منهم الى مجتمع الأحياء على الأرض، ومن هذه الناحية قد يكونون مجرد وسطاء بين العبد والرب فى تلك المجتمعات ، ولكنهم فى كثير من الحالات يكونون موضع العبادة والتقديس من دون الاله الخالق على ما رأينا .. وتكشف لنا عبادة الأسلاف بوضوح عن موقف الانسان من الكون ، فليس الانسان مركز الكون أو الغاية من الخلق فحسب ، وانما هو أيضا مركز العبادة والتقديس بعد موته ، أى أنه يعبد نفسه أو على الاقل ينزلها منزلة القداسة والألوهية فى كثير من المجتمعات . ومع أن موقف الانسان من مجتمع الأسلاف وطريقة تعامله معه يختلفان اختلافا كبيراً عن موقفه من عالم الغيبيات وأسلوب تعامله معه عن طريق السحر حيث يحاول الانسان أن يتقرب الى أرواح أسلافه ويسترضيها ويستنفرها لحمايته وشد أزره ، فانه لا يفعل ذلك من موقف ضعف لأنه يستطيع أن يؤذى هؤلاء الأسلاف ان لم يستجيبوا لدعائه وذلك عن طريق اهمالهم والانصراف عن عبادتهم والكف عن تقديم القرابين والصلوات اليهم فيقعون بذلك فى زاوية النسيان. وهذه ناحية قلما ينتبه اليها علماء الاجتماع والأنثربولوجيا في دراستهم لعبادة الأسلاف . ويذكر لنا بول رادين حواراً طريفا جرى بين أحد الشهود فى محكمة وطنية عند الماؤورى وبين القاضي ، اذ يقول الشاهد فى موضع من الحوار : « ان الله الذى أتكلم عنه ميت » فترد المحكمة « ان الآلهة لاتموت » فيجيب الشاهد : « أنت

---

(٤٤) الاشارة هنا الى تفسير روبرتسون سميث W. Robertson Smith لنظام الأضحيات والقرابين عند العبرانيين ومحاولته ربط هذا النظام بعادة قتل الطوطم وأكل لحمه عند القبائل الطوطمية . وقد كان روبرتسون سميث فى الأصل من رجال الكنيسة الاسكتلندية ولكنه مع ذلك كان حر التفكير ومغرما بالكتابة فى الموضوعات الانثربولوجية وترك آثاراً عميقة فى كثير من التلاميذ ، وممن تأثر به فى أول عهده سير جيمس فريزر صاحب « الغصن الذهبي » . ورغم تربيته الدينية ووظيفته الكنسية فان روبرتسون سميث كان يذهب الى أن نظام القرابين الدينية فى أبسط صورها وأشدها بدائية (ويدخل فى ذلك نظام التضحية عند العبرانيين) هو نوع من العشاء الرباني او القربان المقدس او التناول الذى يشترك فيه الناس واله القبيلة نفسه بعد ان تجسد فى صورة الحيوان المذبوح ،أى أنه اله طوطمى . ولم يكن لدى سميث اية قرائن او شواهد قاطعة يقيم عليها هذه النظرية كما انه ليس ثمة مايدل على الاطلاق على أن الشعوب البدائية تعرف نظام التناول الطوطمى بهذا المعنى ، ومع ذلك فقد أثرت هذه النظرية تأثيراقويا ولفترة طويلة على المشتغلين بالدراسات السامية والانثربولوجية بل وعلى علماء اللاهوت وعلماء النفس . راجع فى ذلك :

Smith, W.R., **The Religion of the Semites**, Black, London; Evans — Pritchard, E.E., (ed): **The Institutions of Primitive Society**, Blackwell , pp. 7 — 3.

مخطيء . ان الآلهة تموت اذا لم تلق من الناس من يساعدها على الاستمرار فى الحياة » . وفى احدى أساطير الماؤورى أيضاً نجد أحد الأرباب هنــاك يخاطب رباً آخر فيقول له « حين يكف الناس عن الاعتقاد فينا فاننا نموت » (٤٥) . ومجتمع الأسلاف على اية حال ليس مجتمعا منفصلا وبعيدا كل البعد عن مجتمع الأحياء وانما هو امتداد طبيعي له ، كما أن الفرد يصل اليه فى مرحلة معينة من مراحل « حياته » الاجتماعية ، اذ كلما تقدم فى الســن اقترب من ذلك المجتمع حتى يدخله عن طريــق الموت ليحتل فيه مركزاً معينا بالنسبة لمن ظلوا على قيد الحياة . والعلاقات بين عالم الأحياء وعالم الموتى تؤلف ناحية هامة من الكوزمولوجيا البدائية نظرا للتأثير المتبادل بين العالمين ، وكذلك للتعاون المتبادل القائم على تبادل المصالح بينهما .



رجل يلبس جلد الحيوان الطوطمى لقبيلته .

(٤٥) Radin, op. cit., p. 244

واذا كانت عبادة الأسلاف تقوم على عبــادةالانسان لنفسه فان الطوطمية تقوم على عبادة الحيوانات وتقديسها . ولا بد من التمييز هنــابين ثلاثة مظاهر مختلفة من عبادة الحيوان ، الأول منها هو عبادة الحيوان فى حد ذاته وبطريق مباشر، والثانى هو عبادة الحيوان بطريق غير مباشر فى شكل صورة أو صنم أو تمثال يعتبر مكانا يحــل فيه احد الآلهة ، أما المظهر الثالث فهو احترام الحيوان كطوطم أو على اعتبار انه يمثل الجد الأول للعشيرة . (٤٦) ومع أن كلمة « طوطم » أدخلت لأول مرة الى الانجليزية فى عام ١٧٩١ على يد جون لونج الذى وجدها عند هنود الاچبواى ، وعلى الرغم من كثرة ما كتب عنها فان الكثير من الكتّاب لم يفهموا مدلول الكلمة الاصلى (ومنهم جون لونج نفسه) وخلطوا بين الطوطم والحيوان الحارس الذى يتخذه كل فرد من الصيادين حارسا له ، وظــل الفهــم الخاطىء شــــائعا عند كثير مــن الأنثربولوجيين والاجتماعيين حتى بعد أن درست



رجال يلبسون اقنعة وملابس تمثل طوطمهم القبلى .

العشائر الطوطمية فى شمال امريكا وعرف الدور الذى يؤديه الطوطم في الحياة الاجتماعية وبخاصة فى تنظيم قواعد الزواج . ويرتكز النظام الطوطمى على اعتقاد كل عشيرة من العشائر الطوطمية فى انها

---

(٤٦) Tylor, E. B. «Researehes on Totmism, with Specal Reference to Some Modern Theories Respectirg It,» **Journal of Anthropological Institute,** 1888

كذلك راجع كتابنا عن : تايلور صفحة ٧٧ .

انحدرت من صلب احد الحيوانات أو على الأصح نوع معين من الحيوانات كالاسود أو الثعالب وليس من أسد معين بالذات ، وانه نتيجة لهذا الانحدار يعتبر جميع افراد العشيرة الطوطمية اخوة واخوات وبذلك يحرم عليهم التزاوج فيما بينهم (وهذا هو اهم اسباب الزواج الاغترابي او الخارجي الاكسوجامي exogamy) والا اعتبر ذلك الزواج بين افراد العشيرة نوعا من الزنى بالمحارم . كما انه يحرم على افراد تلك العشيرة قتل او ايذاء الحيوان الذى اتخذوه طوطما لهم الا فى مناسبات خاصة وبطريقة شعائرية . ومع اختلاف العلماء فيما اذا كانت الطوطمية نوعا من الشعائر والطقوس السحرية على ما يقول فريزر ، أو صورة من صور الدين البدائي على ما يقول دور كايم ، فالمهم هنا هو موقف الانسان البدائى نفسه من الحيوان الطوطم . فعلى الرغم من تجنب ايذاء الطوطم ، وابداء الاحترام لجميع افراد النوع الحيواني الذى يتبعه ، والرهبة مما قد يلحقه الطوطم به من شر واذى ان هو لم يراع فى حياته اليومية وعلاقاته مع الناس قواعد معينة بالذات وبخاصة فيما يتعلق بصلاته الجنسية ، فان موقف الرجل البدائي بعيد كل البعد عن ان يكون موقف الخضوع الكامل للطوطم ، بل ان العكس هو الصحيح كما تدل الشعائر والطقوس التي يقوم بها أفراد العشيرة فى مناسبات معينة يقتلون فيها طوطمهم ويأكلون لحمه . فالطوطم يُختار لبعض الخصائص التي يمتاز بها والتي يحب افراد العشيرة ان يتصفوا بها مثل الشجاعة بالنسبة للأسد او المراوغة بالنسبة للثعلب . أى ان الطوطم وسيلة لكسب مزيد من القدرات والمهارات التي تساعد افراد العشيرة على التغلب على صعوبات الحياة وقهر أعدائهم . واذا كان الانسان البدائي يخضع القوى الغيبية والكونية لسلطانه عن طريق السحر ، ويمد نفوذه الى عالم الآلهة انفسهم عن طريق عبادة الأسلاف ، فليس اقل من أن يسيطر على عالم الحيوانات والنباتات فى بعض الاحيان عن طريق الطوطمية .

• • •

كان علماء الأنثربولوجيا فى القرن الماضي ، شأنهم فى ذلك شأن الرحالة والمبشرين ، يهتمون فى دراستهم للمجتمعات البدائية بالبحث عن الغرائب والطرائف . ولذا كانت معظم كتاباتهم تدور حول مسائل الجنس والدين فى تلك الشعوب ، لأنها تقدم أشكالا وصوراً من العلاقات والعادات والممارسات التي تختلف كل الاختلاف عما هو سائد ومألوف في المجتمعات الاوروبية ، كما انها تحمل فى طياتها كل عناصر الاثارة والتشويق . بل ان الكثير من الرحالة والمبشرين كانوا يختلقون عادات وتصرفات ينسبونها لتلك المجتمعات دون أن يكون لها وجود بالفعل . وظل الحال كذلك حتى عهد قريب جداً بين بعض الرحالة . كما ان تفسيرات الأنثربولوجيين انفسهم وتأويلاتهم لتلك العادات والممارسات كانت فى كثير من الأحيان تحمل وجهة نظر الكتاب انفسهم وآراءهم في تلك الممارسات ، وهي آراء لاتخلو من السخرية والاستهجان ، وتزخر بالاحكام التقويمية التي كانوا يطلقونها بغير حساب ويصفون فيها تلك الشعوب بالاباحية والهمجية والتفكك والانحلال وما الى ذلك . وهذه كلها صفات ونعوت تعبر عن موقف محدد يرتكز الى النظرة التطورية التي كانت تعتبر تلك الشعوب تمثل أولى وأدنى مراحل التطور البشري .

ولقد تغيرت النظرة الى الشعوب البدائية ونظمها وانساقها الاجتماعية تغيرا جذريا ابتداء من الثلاثينيات من هذا القرن ، واصبح العلماء يهتمون بدراسة هذه الانساق والنظم الاجتماعية بل والثقافة البدائية بما فيها المعتقدات والقيم الاخلاقية فى ذاتها وفى ضوء الحياة الاجتماعية العامة والظروف والملابسات التي يعيش فيها المجتمع البدائي دون أن يحاولوا تقويم هذه الظواهر الثقافية باشارة الى ثقافاتهم هم أنفسهم كما كان يفعل العلماء الاوائل . وقد أدى هذا الموقف الى ان أصبحت الدراسات الأنثربولوجية الحديثة ذات صبغة موضوعية الى حد كبير .

ولم يعد اهتمام الأنثربولوجيين بهذه الشعوب ناجما عن الرغبة فى تسجيل الغرائب والطرائف وعوامل الاثارة بقدر ما ينجم عن الرغبة في فهم النظم والأنساق وأنماط التفكير والقيم السائدة لدى قطاع كبير لايستهان به من قطاعات الجنس البشرى عموما ، دون ان يحاولوا تحديد مكان معين أو موضع بالذات يزعمون أن هذه الشعوب البدائية تحتله فى سلم التطور . بل ان كلمة «بدائي» التى لا تزال تتردد فى الكتابات الأنثربولوجية لم تعد تحمل المعنى القديم ذاته الذى يدل على انحطاط المستوى الفكرى والثقافي والحضارى كما كان يعتقد العلماء الأوائل ، وانما أصبح مجرد اصطلاح يقبله العلماء على علاته للاشارة الى مجتمعات انسانية معينة تختلف أنماط حياتها عن نمط الحياة الاوروبية الحديثة . وهذا هو الحال بالنسبة لدراسة الأنماط الكوزمولوجية السائدة فى تلك المجتمعات « البدائية » . فلقد كان الهدف الاول من هذه الدراسة هو التعرف على الطريقة التي ينظر بها هذا القطاع الهام من قطاعات المجتمع البشرى الكبير الى الكون وموقفه منه ، على اعتبار ان هذه النظرة وذلك الموقف يمثلان صورة واحدة من صور اهتمام الانسان فى كل عصر ومكان بالبحث عن المجهول ومحاولته كشف أسرار الكون الذى يحيط به والذى يؤلف هو نفسه جزءاً صغيراً جداً ولكنه مهم جداً فيه . واذا كان الانسان الحديث قد تمكن بفضل تقدم العلم الحديث من أن يكشف لنا الكثير من خبايا الكون بحيث أصبحت الآراء القديمة و «البدائية» تثير الكثير من الاشفاق والرثاء ، فلا يزال أمام العلم الكثير من الأسرار التي يجب عليه اكتشافها وهتك الحجب عنها . ولن يمضي وقت طويل قبل ان تصبح هذه الأفكار والنظريات « الحديثة » عن الكون افكاراً ونظريات قديمة وبالية تنظر اليها الاجيال القادمة على انها « بدائية » مثلما ننظر نحن الآن الى آراء وافكار الشعوب والاقوام الذين دمغهم الأنثربولوچيون الأوائل بأنهم « بدائيون » .



المراجع

(نكتفى هنا بذكر اهم المراجع التي ورد ذكرها في الدراسة) .

«Creation» in Hastings, J. (ed): **Encyclopaedia of Religion and Ethics,** Vol. IV, Edinburgh 1954.

«Cosmogony and Cosmology», in **E.R.E.** Vol. IV.

Deterlen, Germaine, « Les Correspondances Cosmo - Biologiques Chez les Soudanais», **Journal de Psychologie Normale et Pathologique,** Juillet - Septembre 1950.

Durkheim, E., **Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse,** P.U.F., Paris 1912.

Evans - Pritchard, E.E., **Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,** O.U.P. 1937.

; **Nuer Religion,** O.U.P. 1956.

Forde, D. (ed.); **African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples,** O.U.P. 1954

Frazer, Sir James G.; **The Golden Bough** (abridged edition), Macmillan

Lienhardt, G.; **Divinity and Experience: The Religion of the Dinka,** O.U.P. 1961.

Lowie, R.H.; **Primitive Religion,** Routledge and Kegan Paul, London 1936.

Radin, P., **Primitive Religion: Its Nature and Origin,** Constable, London 1957.

; **Primitive Man as Philosopher,** Dover Publications, London, 1957.

Tylor, E.B.; **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs,** 1871 (5th ed. 1913).

White, Leslie; **The Evolution of Culture,** Mc Graw - Hill, N.Y. 1959.

★ ★ ★

جعفر آل ياسين *

الانسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الاول

١ ــ دراسة حياة الانسان وموقفة من الكون تنهض ــ بادىء ذى بدء ــ على دراسة الفكر وتطوراته المتباينة في مختلف مذاهبه وشيعه ، وتسلك لتحقيق سبيلها هذا طريقا موضوعيا بعيدا عن التعصب والهوى ليتسنى للفكر ان يصل عن هذا السبيل الى الغاية التى يرجو من ورائها معرفة تلك الحياة وتقييمها تقييما سليما مخلصا . ولا يتم هدف كهذا الا بسبيل اطلاق الفكر من قيده ليعود حرا لا يلتزم التحيز نحو نظرية سائدة ، او دائرة محددة ، وفي انطلاقه الحثيث ذاك سيستوعب حكمه ولا شك المذاهب كلها ، وليس وراء موقفه المتميز هذا غير التوصل الى المعرفة بصورها الصادقة والحكم عليها حكما عقليا لا تقليديا ولا ظنيا .

وفق هذا وذاك فان التماس الآراء وموضوعاتها لدى شخصية الفيلسوف ومايحيط بها من عوامل خاصة أمر لا يمكن ان تتنكر له الدراسات الموضوعية ، باعتبار ان الفكر الفلسفى يتشخص بفرديته الواضحة ، بينما صور هذه الفردية تتباين بعضها عن البعض الآخر باختلاف الظروف والعصور . فمثلا ظهر الفكر اليونانى لدى الاوائل وهو يحمل صفة التعادل الواضح بين الباطن والظاهر او بالاحرى بين الصورة والمضمون ، ولكن الامر اختلف عند ظهور السوفسطائية والسقراطية او الاديان السماوية . ولسنا نقصد بفردية الفلسفة انها بقيت في اطارها الذاتى ، بل استوعب كثير منها مقومات العصر الذى نشأ فيه ، ولكنها في غاية الشوط نداء باطنى يصحر به الفلاسفة فيسمع صداه وتظهر معالمه متباينة المشارب والآراء حتى ما يخص منها مشكلة واحدة بعينها .. ولأجل ذاك ربطت الفلسفة مصيرها بالانسان الفرد ، وعبرت من جهة اخرى عن تأثراتها بروح العصر الذى نشأت فيه . فكان بين فرديتها من جهة ، واجتماعيتها من جهة اخرى ما يدعو الباحث الى التأمل الطويل في النتائج التي انتهى اليها هذا الموقف ، سواء لدى المحترفين لها أو الهواة . فتاريخ الفلسفة بهذه الفطرة دراسة ترتبط بتاريخ الفكر ذاته وتطوره . باعتبار ان الفلاسفة ــ كما يقول المفكر البريطاني رسل ــ نتائج واسباب في آن معا ، هم نتائج

---

* الدكتور جعفر آل ياسين استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بجامعتى الكويت وبغداد . له دراسات ومقالات عديدة في الفلسفة الاسلامية وتاريخها . من كتبه كتاب : « صدر الدين الشيرازى مجدد الفلسفة » دار المعارف ، بغداد ١٩٥٦ .

الظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ، وهم كذلك اسباب ـ ان اسعفهم الحظ ـ لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية .(١)

والفلسفة في مرحلتها هذه تسجل مظهرا رفيعا للتقدم الحضاري في العصر الذي تبرز فيه لان الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسر لفكر بدائي لا يدرك المشكلة وعمقها . فهي حكم يصدره العقل على الاشياء ولا يحمل صفة المشاركة في الاحكام الاخرى الا من حيث انه صادر عن تأمل عقلي رفيع . وليس من واجبها أن تحدد موقفها نحو الاشياء فذلك أمر لا تحاوله في مرحلتها النقدية على أقل تقدير ، وان صحّت محاولتها له فان موضوع فحصها ـ لا منهجها ـ سيعود آخر الشوط أمراً مستقلا عنها في حقول علمية أخرى ، كما ظهر استقلال العلوم الانسانية عن حضيرتها الفلسفية الاولى .

والمشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة مطلقا بل هي نبع قديم للتجربة الانسانية تعاود اسئلتها عنها بروح عتيد يساير حضارة العصر الذي ظهرت فيه . وسبيل فحصها لهذه المشكلات هو ما يؤدي الى طبعها بفكرة النقد التحليلي لتلك التجارب ، وهو حقا ما يمثل تيارها العميق ، وما يمثل جوهر التيار من عصر الى عصر ، وبين أمة الى اخرى .

٢ ـ ومن الصعب حقا أن نحدد بدءاً زمنيا لهذه السمة من التفكير طالما هذا النوع من التساؤل عن الكون طرقته أمم وشعوب شتى في الشرق وفي الغرب ، فهو واسع الحدود متشعب المعالم لا يضبطه ضابط من تاريخ . الا انه اغلب ما تنهض عليه الدراسات الحديثة هو اعتبار اليونان البناة الاوائل لهذا الصرح الشامخ . واعني بذلك انهم اخضعوه لصناعة منهجية مالوا بها نحو العلم والعلية وضرورتها ، بحيث عادت أفكارهم تحمل حلولا لمشكلاتهم العقلية والكونية قد لا تختلف في النتائج عن الحلول الشرقية ، ولكنها تتباين في السبيل والوسيلة تباينا واضحا تعددت جوانبه بتعدد جوانب الفكر الفلسفي وطبيعته . حيث كانت الفلسفة لديهم عنصرا هاما من عناصر الحياة العقلية ، مما يمكن القول معه ان اية محاولة لفهم حضارة الغرب القائمة ومساربها القديمة لا تتم الا بالاعتماد على اصول الفكر اليوناني اعتمادا دقيقا ، باعتبار ان هذا الفكر جاء خلقا اصيلا على غير مثال ، فعبر عن حضارة عصره تعبيرا فنيا بارعا ، سجل فيه مواقفه نحو الكون في أعمق المعاني الانسانية تحديدا واتساقا ، متخذا سبيله النظري البحت ، ومبتعدا بطبيعته عن شوائب الاساطير وتأثير الشعوذات الدينية المفتعلة . فكانت تلك منجزات ضخمة في تطور حياة الانسان الفكرية ، ساعدت والى حد كبير في تحقيق حرية الفرد واستقلاله عن التأثرات اللاشعورية التي تتحكم فيه . ولم تكن الفلسفة لديهم توضيحا نظريا للكون فحسب ، بل هي (موقف) عملي للحياة يتميز فيه الافراد وتنتظمه الجماعات ، ويفتعل مع الحضارة افتعالا كاملا كما يفتعل الفن في نزعة الفنان سواء بسواء .

وسنلمس من خلال دراستنا هذه مدى الابتكار والجدة التي خلقها الانسان اليوناني قبل ستة وعشرين قرنا من الزمان تطرق فيها الى علم الكون Cosmology والى خلقه Cosmogony ثم الى الباطن الخفي للطبيعة Metaphysics فصورها لنا وكأنها سلسلة من الافكار والنتائج متصلة الحلقات بحضارته السابقة ونظرتها الشاملة ، غير ملتزم بملاحظات الذات واحساساتها نحو الكون الخارجي . وكان في موقفه هذا ينطلق من دائرة عقلية نحو الحكم على الطبيعة يندر مثيلها في عصور الحضارة المتقدمة . والمقصود بعبارة (حضارته السابقة) تلك المدينة التي مثلتها مقاطعة (كريت)

---

١ ـ انظر : برتراند رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية (الترجمة العربية) ـ القاهرة ، نشرة وزارة التربية والتعليم ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ ، ص : ١/٢

عام (٢٥٠٠) قبل الميلاد وسُمّيت (بحضارة مينوس) وما امتازت به من تقدم كبير في الفن والتجارة والعلاقات الخارجية مع الدول القريبة منها خاصة بلاد النيل . واطلق على مجموع هذه المعالم الحضارية الراقية التى انتقلت عام (١٦٠٠) قبل الميلاد الى رقعة اليونان المحددة اسم (المدنيّة المسّينية) وهي آخر حلقة للحاضرتين الكريتية والآخية التي تلقفها الشعب اليونانى الاصيل (٢) .

٣ ـ وعلى ضوء ما قلناه فقد تنازعت الفكر اليوناني الاول صورتان اولاهما علمية عقلية ، وثانيتهما صوفية عرفانية ، سارتا بخطين متوازيين على ما بينهما من تنافر وتباين . وكانت حصيلة الموقف الاول هى الغالبة كما لا كيفا خاصة في المرحلة اليونانية المبكرة . وفي الصورتين ظلال عميقة المسارب تمثل جانبا كبيرا من نظرة الانسان نحو الكون ونحو ذاته وتبصرها . وتمتد تآليل هذه الصور الى عصر الشعراء اليونانيين المتجولين . . وتبرز هنا شخصية الشاعر الخالد هومر (٣)

---

٢ ـ المقصود بعبارة (الشعب اليوناني) هو مزيج من سكان البحر الابيض المتوسط من كريتيين وآخيين وغزاة مختلفين كالايونيين والدوريين الذين جاءوا من الشمال وصطنعوا المدنية الكريتية كلها تقريبا .

٣ ـ شخصية الشاعر العظيم هومر (القرن العاشر او التاسع قبل الميلاد) نسيج وحدها فى الاداب العالمية ، ذلك لما يثار حولها من اجنحة الخيال الناكرة لوجودها تارة ، والمثبتة لوجودها اخرى . وقد تمثلت فى الرجل خصائص عصره التي ورثها عن اسلافه ، حيث ظهرت ملامحها فى قصيدتيه الشهيرتين (الالياذة) و (الاوديسة) تلك المعجزة التي ابتدعتها الهومرية فطبعت الفكر الانساني بطابعها التميز العميق حتى عصر الناس هذا .. وعلى الرغم من ذيوع صيت الملحمتين فان هومر لم يدونها تدوينا كتابيا لانه لم يكن يهتم بالتدوين الا على انه وسيلة للتفاهم فحسب .. ولم تكتمل الملحمتان فى تاريخ واحد معين ، ولكننا نلمس بوضوح ما بينهما من مميزات مشتركة من ناحية النحو والبلاغة والعروض . على ان الفرق بينهما كبير فى الموضوع والطابع كما اشرنا فى اصل البحث . واول طبعة للنص اليوناني للملحمتين معا قام به ديميتريوس خلقونديليس عام (١٤٨٨ ـ ١٤٨٩ م) متبعا تقسيمها القديم الى اربع وعشرين انشودة مرتبة على عدد حروف الهجاء . وضمت فى ستة كتب فى كل كتاب اربعة اناشيد .

واول ترجمة للالياذة الى اللغة العربية قام بها الاستاذ سليمان البستاني ، ونشرت عام ١٩٠٤ م فى القاهرة . ومن الترجمات الادبية المتاخرة للملحمتين معا هي ترجمة الاستاذ دريني خشبة تحت عنوان (قصة طروادة) و (الاوديسة) وطبعها عام (١٩٤٤ ـ ١٩٤٥) فى القاهرة ايضا ـ ويغلب على الترجمة الاخيرة روح التصرف والصنعة الادبية .

انظـر :

Finley, J. H. **Four stages of Greek Thought**, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1966, Chap. I.

Jebb, R. C. **Homer, An Intoduction to the Iliad and Odyssey**, Glasgow, 1898, P. 20.

Zeller, E., **Outlines of the History of Greek Philosophy**, transl. by R. Palmer, London, Routledge and Kegan Paul, 13th. edition, 1955, p. 24 ff.

Burnet, J. **Early Greek Philcsophy**, London, Adam and Chales Black, Fourth ed. 1963, p. 4 ff.

Kirk, G. S., and Raven, J. E. **The Presocratic Philosophers**, Cambridge, St. edition, 1957, pp. 8-16.

انظر ايضا :

جورج سارتون ـ تاريخ العلم (الترجمة العربية) ـ القاهرة ، مؤسسة فرانكلين ، الطبعة الاولى ، ١٩٥٧ ٢٩١/١ ـ ٢٩٦

ول ديورانت ـ قصة الحضارة (الترجمة العربية) ـ القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٤٩ ، ٦/ف ٨٦/٣ ـ ١٠٠

محمد صقر خفاجه ـ النقد الادبى عند اليونان ـ القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ ـ المقدمة .

حيث تعتبر قصائدة اقدم نص للفكر اليوناني الاصيل ، اصطنعته حضارة العصر قاعدة متينة لانطلاقها . وقد تمثلت تلك القصائد بملحمتين عظيمتين هما الالياذة والاوديسة وكانت الاولى منهما حديث حرب ممتع وعميق ، تصف لنا وقائع طروادة العسكرية (وهى احدى مقاطعات آسيا الصغرى) التى ترجع حدودازمتها الى القرن العاشر او التاسع قبل الميلاد . وأما الثانية فتعود الى أواخر القرن التاسع فى اقرب الاحتمال ،وتغلب عليها روح المسالمة وتمتاز بطابع الهدوء والوحدة الفنية ، وهى الاولى من نوعها في عالم الادب . (٤)

يتحدث هومر ـ بادىءذي بدء ـ عن الانسان والطبيعة والآلهة حديثا في جوانبه كثير من الطرافة والتحدى . فانتقاده للالهة مثلا يشكل لنا صورة واضحة عن حرية الفرد في الاصحار عن رأيه . وحديثه عن آدمية هذه الالهة وانها لا تختلف عن بنى البشر الا بامتلاكها لهذا السائل الازرق الذى يجرى فى عروقها فيمنحها الخلود والازل ـ يعطينا هذا الموقف صورة للسيطرة على الخوف واضعاف روح المسالمة في الانسان . فالالهة الاولمبية (٥) هنا تحب وتبغض ، تغازل وتعشق ، تمنح وتقبض حسب هواها ، ولكنها لا تمتلك سلطة عريضة على الانسان ، بل الانسان رهين (ضرورته) و (قدره) . يخضع لهذه الضرورة والقدر حتى (زيوس) كبير الالهة .. فالطبيعة الهومرية اذن حية مريدة قادرة متخصصة لادخل للالهة بوجودها وبقائها . وسترتسم ظلال هذا الموقف على آراء الفلاسفة الطبيعيين الاوائل ، وتصبح مهماز الكثير من انعطافاتهم نحو العقل واستقراء قوانين الكون .

وفوق هذا وذاك كانت قصائد هومر سبيلا للاستظهار يتعلم اليوناني بوساطتها اللغة والادب ، ويتمتع باساطيرها ، وما تروى له من حكايات الحرب ، وما تقصه عليه من قصص هيلانة وآغاممنون ، فتقف به على اعتاب حضارته القديمة موقفا تهتز له عواطفه هزة الخشية والرهبة والاعجاب . فهى حقا كما يقول المفكر رسل «تعتبر عملا فنيا كاملا للايونيين ظهر تأثيره ابان القرن السادس على أحدث تقدير ، وفي هذا القرن ذاته بدات حركة اليونان فى العلم والفلسفة والرياضيات » (٦)

ولم تقتصر هذه المرحلة من البواكير الادبية الاولى على هومر فحسب ، بل برز في نهاية القرن الثامن قبل الميلاد شاعر جديد آخر هو هزيود(٧) من سواحل آسيا الصغرى أيضا ، امتازت اشعاره بالروح التعليمية الحادة التى تبحث دائما عن الاشياء الحقيقية في الكون . وله قصيدتان تنسبان اليه تسمى الاولى (الاعمال والايام) وتضم حوالي (٨٣٨) بيتا من الشعر وتنقسم الى اربعة

---

٤ ـ انظر : جورج سارتون ، سابقا ، ٢٩٥/١ . انتهى هومر الاوديسة بالعبارة التالية : « ثم دخل الناس فى السلم كافة » .

٥ ـ المراد (بالالهة الاولمبية) تلك الالهة الارضية التى تسكن الاولمب اليوناني وتتخذه مقرا لاقامتها .

٦ ـ قارن : رسل ، سابقا ، ٣٧/١

٧ ـ من الشعراء المتجولين ، امتهن الزراعة كابيه ثم تركها وخلّص للشعر ورتبه ، متمثلا اياه بانشاد والوعظ والترتيل .

أول نشرة لقصيدة (الاعمال والايام) قام بها بونس اكيوروسيوس فى ميلانو عام (١٤٧٨ او ١٤٨١) وأول شرح لقصيدة (اصل الالهة) كان لزينون الرواقي ثم شرحا آخر لزينندوتس فى العام الثالث قبل الميلاد .

انظـــر :
Burnet, J. Greek **Philosophy**, London, Macmillan, 13th. Edition, 1968, pp. 22, 27.

اقسام : الاول منها يختص بالوعظ والارشادموجه الى اخيه الاصغر المدعو برسيس ، والثاني منها حديث عن الزراعة والملاحة وقواعدهما ، والثالث ينحو نحو المبادىء الاخلاقية والدينية وتأثيراتها على الناس ، واما الرابع فهو تقويم يعتمد في تقسيم الايام الى سعيدة ومشئومة ، وهو موقف يحكي لنا طبيعة العصر الذى عبر عنه هزيود بالتطير والحزن .

واما القصيدة الثانية فتسمى (أصل الالهة أو انسابها) وتبلغ أبياتها حدود (١٠٢٢) بيتا ، وهي محاولة فريدة للكلام على نشأة الكون والالهة وتثبيت العلّية فى مسارها الطبيعي بحيث يؤدى به الى الاعتقاد بان العالم (تخلّق) عن الالهة الاولمبية وليس مخلوقا من قبلها . وعلى الرغم من أن الالهة لا تخضع لمفهوم المكان والزمان ، فهي التي دفعت الانسان الى البحث عن حقائق الاشياء ومفاهيمها . يقول هزيود : «ان بنات زيوس العظيم قطعن عودا واعطينه لي ، غصنا متينا من الزيتون ، غصنا عجيبا ، ثم نفثن فيّ صوتا قدسيا لا شيد بالاشياء التي ستأتي وبالاشياء التي مضت في سالف الزمان » (٨)

وانتهت حصيلة الانسان اليوناني من هذا الادب في القرن السادس قبل الميلاد الى نمو طبيعة الاتجاه الانساني نحو الحرية والاصحار عنها ، ومن ثمة ظهرت هذه المعالم في فلسفته التي اشادها على قواعد علمية وروحية معا ، كانت وما زالت مثار كثير من الاعجاب والتقدير .

٤ ـ واما الصورة الثانية التي تنازعت هذا الفكر فهي فى نسيجها الباطني صوفية عرفانية ، كان لها اثرها البالغ العميق في نفوس بعض الفلاسفة اليونانيين . ولم نعرف عنها تأريخا معينا سوى انها نحل تنهض على الاساطير ، وامتاز بعضها بالتحدث عن الكون والخلق والانسان ومشكلة الزمان ومسألة القضاء والقدر . وان أهم هذه المذاهب هي الديانة الديونيسية او الباخية (نسبة الى باخوس اله الخمر) . وديونيسوس اله من آلهة تراقيا في العصور الخوالي . ثم تطور المذهب فى اعقاب السنين على يد (اورفيوس) من جزيرة كريت ـ بعد أن انتقلت الديانة الى بلاد اليونان ـ وهناك من يشك بطبيعة اورفيوس الالهية شكا يبلغ حد منحه الصفة الادبية . ومهما كان فهو مؤسف (للاورفية) ـ وهو لقب أطلق اصطلاحا على حواريه واصحابه من بعده .

وتمثلت في النحلة الجديدة وحدة الالهة والكون ، دافعة بعيدا عنها فكرة التخصص والانفصال التي ظهرت في الهومرية . واقامت هذه الوحدة على نظام عادل يترتب صاعدا حتى يبلغ حال الاتحاد مع الله ، بذوق ووجد صوفيين عميقين ، يؤديان الى تناسق ازلي دائم بين جميع الكائنات الحية على السواء . وقد صوّرت الاورفية هذا الموقف بفكرة التناسخ بين الارواح ، بتبادل عجيب مدهش لا يتصوره العقل ، مع تثبيت واضح للنفس وخلودها بعد الموت ، باعتبار أن الكون المحسوس ماهو الا سجن كبير وعقوبة مفروضة ومرفوضة : مفروضة لا نها عقاب على الخطيئة التي اقترفتها النفس في عالمها السماوى الرفيع ، ومرفوضة لان هذه النفس تحاول جاهدة بكل وسائل التقشف والزهد والولاء ان ترتفع ثانية الى عالمها الذى صدرت عنه .

وموقف الاورفية هذا قد لا يتصادى والنظرة اليونانية الاصيلة للحياة والتي تتضمن القول بان

---

٨ ـ انظر جورج سارتون ، سابقا ، ٣١٩/١ ، ٣٥/٢

والمقصود ببنات زيوس آلهات الجمال الثلاث « المرح » و « البهاء » و « الازدهار » . ومهمتهن زيادة مسرات الحياة الدنيا .

الانسان الواقعي هو الانسان الذى لا يقوم الفصل اساسا بين عقله وطبيعته ، بل هو مبدأ للحياة الحية لا ينضب ولا يغيض . او بعبارة اخرى اننا لا نميز فيه بين الموضوع والذات تمييزا ثنائيا .

ومهما يكن فقد ساعدت الاورفيه الى حد كبير على اذكاء روح التعاطف الديني مع العقل ، فظهرت في الفكر اليوناني اطر جديدة احتذاها فيثاغورس وصاغها على احسن مثال افلاطون الكبير . (٩)

وعند البحث عن الاصول الداخلية لموقف الانسان اليوناني نحو الكون ، نجد تلك الاصول وكأنها ترجع الى ينابيع ثلاثة اولهما الدين وثانيهما الاخلاق وثالثهما السياسة . وكان للعاملين الاولين خطرهما الكبير في تكوين ذلك الموقف . فالنزعتان اللتان اشرت اليهما سابقا ساعدتا كثيرا على تنميته، ومهدتا لظهور اتجاهين مختلفين (علمي) و (صوفي) سيطبعان الفكر اليوناني عدة قرون .

٥ ــ ومما يلحظه الباحث في دراسته لموقف الانسان نحو الكون قبل سقراط (وهو المقصود بقولنا العصر اليوناني الاول) ندرة المصادر وشحها(١٠) . ذلك لان الشذرات التي انتهت الينا لم تكن مستوفاة للاستدلال على مواقف اصحابها استدلالا يقي الباحث من راى مبتسر يتخذه ، أو حكم متعسف يصدر عنه .

وعلى الرغم من هذا النزر القليل من اقاويلهم المنسوبة اليهم ، فان الفلاسفة قبل سقراط اوضحوا مشكلات عدة كانت تشغل الفكر الانساني مئين من السنين لم تجد لها حلا علميا الا على ايدى أولئك النفر من الطبيعيين الذين ربطوا بين المعرفة النظرية للعالم وبين تلك المشكلات ربطا عمليا فادمجوا الفلسفة بالعلم ، ولم يعد هناك من تَبَنٍّ تقتصر عليه الفلسفة ، بل تستمد معينها من كل علوم الحياة على اختلاف ضروبها والوانها . . وتصوروا الاشياء حية قادرة مريدة تنبض بالحركة ظاهرا وباطنا ، لاتستحدث ولا تفنى ، تجمعها الوحدة ، وتفرقها الكثرة ، خاضعة لعوامل التغير والصيرورة في الطبيعة . ومن هنا يمكن القول ان الانسان اليوناني الاول انصب اهتمامه بادىء الامر على البحث فى طبيعة الكون ونظامه دون سائر المشكلات الانسانية الاخرى . ولم يقتصر

---

٩ ــ يقول هنرى برجسون (انظر : منبعا الاخلاق والدين ــ الترجمة العربية ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر ، الطبعة الاولى ــ ١٩٤٥ ، ص ١٩٩) : « نحن نرى فى الواقع ان الحماسة الديونيسية قد استمرت بالاورفية ، وان الاورفية بالفيثاغورية ، والى هذه ربما يرجع الوحي الاول للافلاطونية ، فنحن فى اى جو من السر ــ بالمعنى الاورق للكلمة ــ كانت تتموج الاساطير الافلاطونية . وكيف انعطفت الافلاطونية فى حنان خفي الى نظرية الاعداد الفيثاغورية . . وهكذا نرى ان قد كان البدء تشربا بالاورفية ، ثم كانت النهاية ان انشق الجدل عن التصوف . ومن هنا نستطيع ان نستخلص ان ثمة قوة فوق العقل هي التي خلقت هذا التطور وانتهت به الى غايته ، الى ما وراء العقل . »

١٠ ــ ان اقدم نص تاريخي لهذه الشذرات هو ارسطوطاليس ومن ثمة تلميذه ثاوفرا سطوس حيث سجل الاخير اتجاهات الفلاسفة قبل سقراط فى كتاب اسماء (آراء الطبيعيين) نحا فيه نحو مشائيا ، ولم يصل الينا الا على شكل شذرات ايضا . وعلى الرغم من اهتمام ارسطوطاليس بجانب نقد آراء الطبيعيين وموقفهم نحو الكون فان ما يذكره عنهم اقرب الى روح الموضوعية من بعض المصادر الافلاطونية المعاصرة . وقد ينتفع ايضا فى هذا السبيل بكتاب فلوطرخس (٤٦ ــ ١٢٠ م) المسمى (فى الاراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة) ــ نشر فى القاهرة عام ١٩٥٤ ضمن مجموعة (ارسطوطاليس فى النفس) والنص اليوناني للكاتب ترجمة الى العربية قسطا بن لوقا (٢٢٠ ــ ٣٠٠ هـ) وقام بتحقيقة الدكتور عبد الرحمن بدوى . واول ناشر له بلغته الام هو ديلز فى مجموعة (الاقوال اليونانية) عام ١٨٧٩ . واهمية الكتاب تتاتى من الناحية التاريخية بما يتصادى به مع آراء المتقدمين فحسب .

عمله على النظر في الطبيعة ومحتواها فحسب ؛بل تدارس ايضا ظواهرها المتعددة وحاول تفسيرها بما لديه من معارف وحكايات وتأمـل وخيال ،وانتهى به المطاف الى اعتماد قانون من الحتمية يساوى قانونه فى الاحادية سواء بسواء .

والسبيل الرئيسي لموقف الانسان اليوناني نحو الكون يمكن حصره في الحدود التالية :

(أ) ــ الاتجاه الواحدى الذى تبنى وحدة مادة الكون ، مفسرا بسبيلها وجود الاشياء وتباينها .

(ب) الاتجاه الرياضي الصوفي واعتماده العدد اصلا في فلسفة تعتمد الحياة كلا وجزءا .

(جـ) ــ الاتجاه الوجودى الذى حاول الاخـذ بوحدة كونية معينة اشاد عليها بناء العالم ونظامه .

(د) ــ الاتجاه نحو التوفيق أو الجمع بين التعدد والكثرة وبين التغير والثبات .

(هـ) ــ الاتجاه الالي أو عالم الذرة وفلسفتها ،وهو انعطاف علمي بحت ارتسمت معالمه في آراء الذريين وانصارهم .

تلك هي اهم منازع الفكر اليوناني الاول ،سنحاول تقديمها غير ملتزمين الترتيـب الزمني لظهورها الا عنـد الضرورة ، مؤثرين الطريقـة الجدلية التي تكشف عن تطور هذه الافكار وتقدمها كاتجاهات فلسفية ، مستبعدين قدر الامكان ذكر الاسماء الا ما يرد منها في التعليقات المدونة في آخر البحث ، آخذين بنظر الاعتبار طبيعة المذهب فى اطاره الفلسفي فحسب .



٦ ــ ففي الاتجاه الواحدى يتميز ولاول مرة خط علمى فى تفسير الكون واصالته يجمع فى تساؤله ونظرته بين العلم والفلسفة معا ، ويحاول جاهدا تحرير ذاته من سيطرة الميثالوجيـا ، مكتفيـا بملاحظة العقل وحكمه العام على الطبيعة الخارجية ،مؤكدا حيويتها ، وغير مميز بينها وبين القوة التي تحركها أو تغيرها . فبدا الكون له وكأنه (حياة فى كل شيء) Animism ــ لا يجمعه جامـع سوى وحدته في الاصل ، مع اختلاف فى اختيار عنصر الوحدة التي يريد . فقادته نظرته الاولى ــ وبشكل واع ــ الى الاستعانة بالاراء التي سبقته في فلسفة الكـون ، فاعتمـد فكـرة الاصـل الواحـد للوجود ــ وبدأ التفتيش عنها فاختار (الماء) ركنا اوليا لهذا الكون (١١) وصدر باختياره ذلك عن

---

١١ ــ اول من اعتمد هذه النظرة هو طاليس الملطي(٦٢٤ ــ ٥٤٦) ق.م نسبة الى ملطية وهي ميناء معروف فى ايونيا يقع شرق بحر ايجه اى فى وسط الساحل الغربي لاسيا الصغرى اشتهر بالتجارة وكان همزة الوصـل بين ايونيا ومصر وفينقيا والبحر الاسود .. وطاليس مـن الحكماء السبعة الذيـن يذكرهم افلاطـون فى محـاورة بروتاغوراس (انظر :

Plato, **Socratic Discours**, transl. by A. D. Lindsay, Everyman's Library, 457, London, 1947, P. 274 (343).

ويميل المؤرخ اليوناني هيرودوتس (حوالى ٤٨٤ ــ ٤٢٤ ق.م) الى اعتباره فينيقيا . ومهما يكن ، فقد عرف عن طاليس ميله نحو العلم والسياسة والفلك والرياضية فهو اول من نادى بفكرة الاتحاد بين الايونيين لصد خطـر الفرس المحيق بهم . ويحكي عنه انه اول مبتكر لمعرفة ارتفاع الجسم القائم من قياس ظله . ولعله استقى معظم اصوله الرياضية من مصر وبابل . وينسب اليه ايضا الانبـاء بكسوف الشمس الكلي الذى حدث فى ٢٨ مايس مايو عام ٥٨٥ قبل الميلاد ، وهو انباء استظهره كما نعتقد ولـم يكـن مبتكرا له ، لان نظرته نحو شكل الارض وكانها قرص طاف على الماء لا يساعد على تبنى هذا الامر من الناحية العلمية !

تأمل وحدس وفرض علمي اخضعه لادراك الحس ، غير ملتزم باساطير القدماء التي تنادت لذات الفكرة ولكن بصورة ميثولوجية متباينة . ولسنا نعلم السبب الحقيقي الذى دفع الانسان اليوناني الى انتقاء الماء دون غيره من العناصر الاخرى . فلعل لقصة الطوفان تأثيرها النفسى عليه حيث لعبت دورها الكبير في تفكيره ، فعادت الحياة على الارض وكأنها نمت عن الماء من جديد ، او ان الوضع الجغرافي لتلك البلاد وحاجته الى مدالبحر وجـزره ساعـد ايضـا فى تنمية فكـرة الاهتمـام بالمـاء . ويذهب ارسطـو طاليس(١٢) الى تبريـر الرأى بسبيل حدسي مدعيا ان النبات والحيوان كلاهما يغتذيان بالرطوبة ومبدأالرطوبة الماء ، فما منه يغتذى الشىء فهو يتكون عنه بالضرورة ..

ومهما كان فنظرة الانسان يومذاك الى طبيعة الكون الواحدية هي التي تقودنا الى تحديد أهمية موقفة وخطورته، بينا لاجدة للعنصر الذى اختار. يضاف الى هذا تلك الفكرة التى غلبها على عصره مدعيا بأن العالم ملىء بالقوى والطاقات . وهي نزعة هومرية قديمة اثارت نحوا من الاعتقاد بأن الانسان اليونانى وضع روحا شاملة في كل جزء من أجزاء الكون . أو بالاحرى وحدة وجود عامة لا تستند فى واقعها الى عامل فرد له صفة الكيان الخاص ، لانه لم يفرق في الحقيقة بين الـروح بمعناها الادراكى وبين (الشبح) الذى أشار اليه هومر في قصائده .

٧ ـ ولم يكتف الانسان بنظرته تلك بـل طورها ، فأيد الوحدة ورفض الماء أصلا للكـون واختار بدلا عنه(الأبيرون)بمعنى الامر اللامتناهي اللامحدود واعتبره أصلا ، محتسبا اياه انه يتعلق بكيف المادة وكمها معا ، دون ان يدرك التناقض الناتج عن الخلط بينهما ، وكان ذلك حرصا منه على الوحدة الطبيعية التى يريد .

والابيرون ـ في ظاهرة الكون العام ـ مزيج من الاضداد كالحار والبارد ، واليابس والرطب ، ويمتاز بالسرمدية وعنه تكون الاشياء فترتد الى العنصر الذى منه نشأت ، كما جرى بذلك القضاء والقدر ، لانها تعوض بعضها بعضا ويرضى بعضها بعضا (١٣) . فأشـياء الكون تنشـأ عن هـذا (اللامحدود) بعملية الانفصال . والانفصال هنالا يفسر تفسيرا ديناميكيـا بغية تبرير عمليتـه القاصدة . وعند ذلك نعتبر (الابيرون) مبدأ أوليا فكأنه هو نفسه سبب الانفصال المباشر الذى أدى الى نشأة الكـون . فبحركـة المادة تنفصـل الاشياء بعضها عن بعض وتجتمع بعضها الى بعض، والابيرون فى بدء الامر كل متجانس لا يوصف بكم نهائى ولا بكيف محدد . ثم تظهر لنا صور الانفصال وأولها البارد او الرطب وهو في المركز ، ثم تغلفه دائرة الهواء ، فدائرة اللهب ثم النار . وبفضل هذه الحركة (١٤) الانفصاليـة الخالدة تحدث العوالم والكائنات .. ويبدو لنا الكون فى هـذا

---

١٢ ـ انظر : Aristotle, **Metaphysics**, Oxford transl., ed. by D. Ross, Oxford Press, Vol. VIII, 1908, B.I.3., 983b.

١٣ ـ أول من نادى بفكرة الابيرون هو انكسيمندريس(٦١٠ ـ ٥٤٥ ق.م) كان معاصرا لطاليس ، وتنسب اليه اول خريطة للعالم جعل فيها اليونان فى الوسط .

انظـر : Burnet, op, cit., p. 152 ff.

١٤ ـ هناك اختلاف فى نوع هذه الحركة وشكلها ، ويميل الاستاذ زيلر الى انها تشبه حركة الدوامة .

انظـر : Zeller, op. cit. p. 43 ff.

الموقف وكأنه نتيجة لصراع بين الاضداد على أن نسود هذا الصراع فكرة العدالة متمثلة في التوازن الطبيعى بين الاشياء ، أو بمعنى آخر عدم تجاوز النسب التى يترتب عليها وجود الكائن من حيث أن الوجود بحد ذاته خطيئة طبيعية ، والتكفير عنه هو فناء عوالم ومجيء أخرى الى غير نهاية . ويظهر الاتجاه فى المذهب وكأنه انعكاس لقصة الخطيئة من جهة ، وارتسام لصور هومر وهزيود نحو الكون من جهة أخرى .

ومن طريف ما تبناه هذا المذهب اعتقاده بأن الكائنات الحية نشأت عن الرطوبة من حيث انها في أصولها الاولى كانت محوطة بالصدف والقشور كالاسماك سواء بسواء ، وعندما حلّت على اليابسة رمت بقشورها تلك ثم تكيفت حسب محيطها الجديد ، وكان منها الانسان القائم ، أو بالاحرى كان الانسان تطورا عضويا لتلك النظرية . وما اشبه هذا الموقف ـ على سذاجته ـ بنزعات أصحاب نظريات النشوء والارتقاء كدارون ولابلاس وغيرهما ، خاصة ما يتعلق منه بنظرية ايجاد العالم Cosmogony وبنظرية تولد الاعضاء الحية Zoogony .

٨ ـ ثم عاود الانسان اليونانى موقفه من جديد نحو الوحدة ، فرفض الماء والابيرون معا ، وادعى ان المبدأ المتعين الرئيسي هو (الهواء) ـ باعتبار « ان الجوهر الاول واحد لا نهائي ، محدد الكيف ، منه نشأت الاشياء الموجودة والتى كانت والتى ستكون ، ومنه أيضا نشأت الالهة وما هو الهى وتفرعت باقي الاشياء » . (١٥) فالهواء المعنى هنا هو أصل الاشياء ، يحمل ذات التعادل في الاضداد الذى فرضوه في الابيرون سابقا . والفرق بينهما ان الاول لا متعين بينا الثانى سمى بالتعيين هواء . وهذا الهواء يتخذ بحركته الصور المختلفة للتكاثف والتخلخل فيصبح مرئيا : ففى تمدده يصبح نارا ، وعند تلبده يصبح سحابا ، وعند تكاثفه الشديد يستحيل ماء ، واذا تكاثف الماء أصبح أرضا ، واذا زاد تكاثفه أصبح صخرا . فالهواء هنا صورة للعلاقة القائمة بين الكثافة والحرارة « يختلف من حيث رقته وكثافته باختلاف طبيعة الاشياء » . (١٦) وهذا الاتجاه الجديد يُعبِّر فى حقيقته عن خطوة عملية لها شأنها وخطورتها في تطور العقل اليونانى نحو الالية حيث ترد الاختلافات الكيفية فى الاشياء الى اختلافات كمية . وفي اعتقادى انه يفوق الرايين السابقين عليه .

واذا قيست فكرة التكوين التى اعتمدت الهواء أصلا من بُعْد آخر ظهر لنا أن نسبة الكثافة الى السرعة تسير سيرا عكسيا ، بمعنى أن الاشياء كلما زادت كثافتها كلما قلت سرعتها والعكس بالعكس . واما الهواء فى حد ذاته فهو يمثل الحد المطلق بين طرفي التخلخل والتكاثف ، وكذلك الامر بالنسبة للحرارة تسير سيرا عكسيا مطردا . ولذلك اعتبر اليونان النار أشد العناصر حرارة لرقة كثافتها .

وهكذا يبدو أن الاتجاه الجديد اكثر تقدمية من سابقيه ، واعنى بذلك انه ادرك فكرة التحول

---

١٥ ـ يعتبر انكسيمانس (٥٨٥ ـ ٥٢٨ ق.م) اول واضع لفكرة الهواء اصلا للكون .

انظر بخصوص النص :

Nahm, M. **Selections from Early Greek Philosophy**, New York, Appleton-Century, 1947, p. 62

١٦ ـ انظر : Nahm, op. cit. p. 66.

أو التغير مفسرا اياها بالكثافة والتخلخل ،ومحددالجوهرها الاصيل بعنصر (الهواء) وسيكون لهذا الموقف أثره في المتأخرين من بعده .

★ ★ ★

٩ – وفي أواسط القرن السادس قبل الميلاد يبدأ تيار عتيد في الفكر اليوناني يتسم بمعالم صوفية ورياضية ، ويمتاز بانسجام تام في المذهب ، مع تحرر في الاتجاهات الفردية عن علاقاتها الخارجية ، مصحوبا بمحاولة ربط كيانه بعناصر الفرد الباطنية العميقة ، حيث عاد (الانسجام) يمثل رابطة القربى بين الاشياء الحية كافة . وقد استمد المذهب كل مقوماته الاصيلة من الديانة الاورفية التى أشرنا اليها سابقا ،سالكا فيها نهجا عقليا واخلاقيا معا (١٧) ، معتمدا على تأملية رفيعة تنهض على طبيعة الفكر الرياضي باعتباره السبيل الوحيد للمعرفة الحدسية العليا، يرتفع على المحسوس المتغير ويوصل الانسان الى اليقين الثابت الذى لا يعلوه يقين . فهو المهيع الذى يقود الى مشارف المعرفة المتعالية فكرا وعملا. فكأن المذهب يقوم أصلا على ان الفلسفة (طريقة فى الحياة) أثافيُّها العقيدة والمعرفة على السواء .

وارتسم الاتجاه لديه بادىء الامر بالاستفسار عن الكون وأصالته الحقيقية أهو ماء أم هواء ام شيء آخر لا هذا ولا ذاك هو « اللامحدود » ؟ . . ثم عاد عن تساؤله هذا كي يحدد الجواب « بالعدد الرياضي « فحسب » ولكن كيف تمّ له اختيارهذا الرأى ؟ . . يبدو انه نظر الى الوجود متمثلا بصورتين ذات وجه واحد : فالاشياء اما أن تكون اعدادا أو أنها تحاكى العدد (١٨) . وان هذه الاعداد لا تفارق الاشياء بل متحدة بها ، لذا فالكون كله توافق عدد ونغم ، وليس هناك فارق بين « المحاكاة » و « الذات » بالنسبة للفكرة القائمة .

ولكن هل الاشياء بصورها وموادّها هي العدد المكون لجوهرها ؟ . . أم هي الصورة فحسب؟ . . يميل الاستاذ زيلر الى الرأى القائل بأن الاعداد فى المذهب هي (صورة) و (مادة) معاً للاشياء . والامر الذى يمكن التأكيد عليه هو أن هذا الموقف يشمل بشكل عام كل الوجود المادى والمعنوى على السواء . ولولا هذا الشمول كما أعتقد لعادت النظرية صعبة التبرير والتدليل ، بله وضعيفة الفحوى. فليس من النصفة اذن أن يقتصر تفسيرنا النظرية على عالَم الطبيعة فحسب . على الرغم من أنها استعانت في تطبيقاتها لفكرة العدد بعناصر حسية ومادية بسبب ما أدركت من الائتلاف بين

---

١٧ – يعد فيثاغورس واضع الصرح الاساس لهذا المذهب ، على ان التمييز بينه وبين حواريه أمر غير متيسر فى الدراسات القائمة ، لان آراء المذهب اندمجت بعضها ببعض ، ومن ثمة صعب الفصل بينها ، بل اضيفت جميعها – عند النسبة – الى شخصية (المعلم) فيثاغورس.

والتاريخ ضنين فى الحديث عن حياة مؤسس هذا الاتجاه ضنة نحسبها متعمدة احيانا ومهما كان فقد انشا فيثاغورس مدرسة فى مدينة كروتون فى جنوب ايطاليا كانت نبراسا انار الطريق امام الكثيرين من فلاسفة تلك الحقبة ، بما امتازت به من نظام تربوى دقيق ومنهج عقلى رفيع ،التزمت خلاله بتطبيقات عملية رتيبة . ومالت المدرسة الى الايمان بتناسخ الارواح اى معاودتها بعد الموت الى بدن آخر سواء أكان انسانا ام حيوانا – والنظرية ولا شك ترتبط بوشائج القربى مع فكرة الجذب الروحى التى ظهرت فى النحل الاورفية المنادية بفكرة التطهير . وكذلك ادخلت المدرسة فى طقوسها الموسيقى كعنصر اساسي فى تطبيقات العقيدة لانسجام الموسيقى مع فكرة العدد الرياضي .

١٨ – قارن : Arist. Met. op. cit. A. 5, 985b 28 :

الاشياء والاعداد . وعند النظر الى المذهب بشكل أدق تبدو فكرة الائتلاف هذه وكأنها المصدر الاصيل لهذا التطبيق فى أصول النظرية ، أو بمعنى آخر هناك صفة مشتركة بين الاعداد والمحسوسات . بحيث لم يجد المذهب غير العدد« مثالا » يصدق عليه الانسجام صدقا حقيقيا . فارتسمت ظلال النظرية من الناحية الطبيعية بفكرة (البيراس) اى الحد أو المحدود التى فسرت الاشياء ونشأتها بموجبها . بحيث أن الاطراف المحدودة تكون اكثر ظهورا في الوجود العينى واصدق حقيقة من الاشياء غير المحدودة ، لان صورة الشيء لا تدرك الا عن هذا السبيل .

والاصل فى هذه الاعداد هي الوحدة لا الثنائية خاصة عند المتقدمين من انصار المذهب . ومالوا أيضا الى الربط بين الشكل eidos من جهة وبين العدد من جهة أخرى ، فأعطوا للاعداد هيئات متماثلة : فالواحد نقطة ، والاثنين خط ، والثلاثة مثلث ، والاربعة مربع . واعدادهم – على على الرغم من انهم وحدوا بينها وبين الاشكال الهندسية – أعداد حسابية تعتبر أساسا للنظرية الخاصة بالاعداد فى العصر الحديث . (١٩)

وكان للعدد (١٠) عشرة ، أو ما يسمى عندهم بـ Decat قدسية واضحة لديهم فهو مثلث العدد أربعة ، اى مجموع الاعداد الاولية (١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠) . وتشير بعض المصادر الى انهم كانوا يقسمون به باعتباره أنه النموذج العام للكون . ولعل هذه النظرة في قدسية هذا العدد تظهر مبرراتها عند ردها الى عناصر الكون الاربعة حيث تستأثر هذه الاركان بكل مقومات الوجود . وفي حال تغليب فكرة (الوحدة) على هذا الموقف يعود الامر – بعد ضم الاعداد بعضها الى بعض – أن العدد عشره ، مصدر كل جوهر حادث بل هو أصله كما يدعى المذهب بالذات ! . .

وأما العالم فقد تخيله انسان هذه المدرسة حادثا وليس قديما ، بمعنى ان هناك علة أوجدته ونسقته على الوجه التالى : السماء الاولى ، فالكواكب الخمسة ، ثم الشمس والقمر والارض. ولكي يبلغ العدد الفلكي الى عشرة ادعى وجود أرض مقابلة . (٢٠) وكل هذه تدور حول نار مركزية هى (بيت زيوس) لانها كرية الشكل ، يبعد بعضها عن البعض الاخر مسافات منتظمة وتصدر عنها انغام عذبة موسيقية تسحر الالباب وتتحرك حركة هادفة كما تتحرك عقارب الساعة سواء بسواء ! وابتداء من تحت فلك القمر تخضع الحياة للكون والفساد ، وللتغير والاضمحلال ، ويقطن البشر الجهة العليا من العالم الارضى . وغاية الحياة في هذه الدنيا هى التطهر من أدران المادة والارتقاء شيئا فشيئا نحو رحاب السماء . ولا يتم هذا فى رأيهم الا بالخضوع لنظرية «تناسخ الارواح » فى المذهب ، وذلك بتعاقب متتابع منسجم ابدا .

* * *

١٠ – ثم تبدأ تجربة جديدة أخرى لهذا الانسان يجمع فيها بين طرفين مستقطبين ، يلملم كل منهما نسيج نظريته بدقة وحذق ومهارة ، ويجمع لحتمها وسداها ، وينتهيان بها الى حيث يشاء لهما النظر الفلسفي : كون طبيعته التغير بالاستمرار ، وكون طبيعته الثبات باستمرار . ويبقى العقل وحامله هدفا لصراع الرأيين المتنازعين .

---

١٩ – انظر : جورج سارتون – سابقا ، ٤٢٨/١

٢٠ – قارن : Arist. Met. op. cit. I. 5ff.

١١ ــ وينهض الموقف الاول من هذه التجربة على الفكرة التي تقول ان التغير عبارة عن « مجاهدة » (٢١) تمتاز بها سائر الاشياء من حيث انها في صيرورة مستمرة ، والثبات هو ثبات هذا التصيّر . ويتمثل التغير في المذهب بعنصر تشبيهي حسي هو النار ، لان الاشياء تتحول كلها اليها والنار لكل الاشياء . ويظهر هذا بالنسبة الى النار الاصيلة (وهي غير النار الحسية القائمة) على سبيلين : صاعد وهابط ، وباتجاهين مختلفين أولهما يبدأ من التراب ويرتفع الى النار ، وثانيهما يبدأ من النار وينزل الى التراب . وكلاهما يخضعان لنظام ثابت متعادل يؤدي الى التوازن والتوافق كي تتحقق الاشياء تحققا فعليا في الوجود .

وليس من السهل حقا تصور النار التي أرادها الانسان اليوناني ، بل يصعب حتى ادراكها بالحس ، الا بسبيل التمثيل أو المحاكاة لانها فائقة عليه . فكأن النار هنا هي الخصيم في نهاية الشوط وغاية الحياة (٢٢) لانها تعلو على جميع الاشياء وستحكم عليها وتدينها .

وترتسم فكرة النار وتغيرها بصورة الائتلاف بين الاضداد . فهناك قبل الائتلاف صراع دائم بين الاشياء التي يتركب منها العالم . هذا الصراع يتمثل في أن هذه الاشياء تفنى في النار لتعود حية في معنى الوجود العام ، وتتحرك نحو التراب فتذبل ذبولا شاملا ، فوجودها اذن هو في بقاء التعادل بين الحركتين المتعاكستين : الهابطة والصاعدة على السواء ، دون تغليب احداهما على الاخرى « ان الطريق الى فوق والى أسفل واحد . البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد ... ان الحرب غاية لكل شيء وان التنازع عدل ، وان جميع الاشياء تكون وتفسد بالتنازع ... ان الواحد متألف من كل الاشياء ، وكل الاشياء صادر عن الواحد ... ان الحياة والموت شيء واحد .. » .

والاتجاه في العبارات السابقة ينحو نحو الايمان بأن لكل قضية في هذا الكون نقيضها الخدين لها ولا تعرف الا بسبيله . ومن هنا وضع هذا الانسان جدلا صاعدا ونازلا يكون هو الطريق الى الادراك الجزئي لظواهر الحياة المتغيرة . ولكن خلف هذا الظاهر حقيقة أعمق أثرا على الفكر الا وهي الوحدة والانسجام الذي ينتهي اليه هذا الصراع . فوحدة الاضداد هي الاصل وعنها يصدر هذا التغير في دورات متعاقبة سميت (بالسنة الكبرى) أمد الدورة الواحدة ثمانية عشر الف عام ، أو ثمانمئة وعشرة آلاف ــ كما في بعض الروايات ــ حيث تأتي النار على الاشياء جميعها . والمبدأ الذي ينتهي اليه صراع الاضداد هو (اللوغوس) أو (الكلمة) ، وهو المعيار الابدي الموجود وراء التغير الدائم للظواهر ، والمقياس والغاية لجميع الاشياء . فاللوغوس هنا مدمج بالعالم ولا تمييز بين الطرفين بشكل واضح . فهو الله في حقيقته الابدية الثابتة ، يظهر بأشكال

---

٢١ ــ مثل هذا الرأي هرقليطس (حوالي ٥٤٤ ــ ٤٨٤ ق.م) من افسوس احدى المدن الايونية الشهيرة . كان استقراطي النزعة ، انحدر عن عائلة توارثت الكهانة العظمى . عرف بالغموض فكرا ، وبالتشاؤم والطيرة طبعا ، لذا سمي بالفيلسوف البالي . فلسفته تدل على عمق نظر في الكون ، وتشير الى عناصر وحدته المنسجمة في الاصل .

٢٢ ــ يقول الفيلسوف البريطاني المعاصر رسل : ان الطاقة التي هي مجرد صفة تميز العمليات الفيزيائية ، يمكن ان نجمع بخيالنا فنجعلها هي النار التي دعا اليها هذا المذهب . على ان نتصور انها الاحتراق نفسه لا ما يحترق ، فما يحترق قد اختفى من علم الطبيعة الحديث . كما انه ليس في وسع العلم ان يفند مذهب التغير الدائم الذي نادى به الانسان اليوناني القديم (انظر : رسل ــ تاريخ الفلسفة الغربية ، ٨٩/١)

مختلفة ، فهو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم وفرة وقلة ، يتخذ أشكالا متباينة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذى يفوح فيها .

بهذه الوحدة الوجودية التى عبر عنهـا الانسان اليونانى تارة باللوغوس وتارة بالعقـل وتارة بالنار ، لم يعد ضروريا قيام موجد لهذا الكون « ان هذا الكون المنظم لم يخلقه اله ولا انسان ، ولكنه كان وهو لا يزال وسيظل الى الابد نارا لا تنطفىء فيها الحياة ، تشتمل بمقدار وتخبو بمقدار » وان غاية المعرفة الحقة هو الاتحاد أو الاتصال بين المدرك والاصل فى نهاية شوط الحياة .

وتجدر الاشارة الى أنه ليس ثمة تناقض ينتج عن القول بالوحدة الوجودية من جهة ، والتزام نظرية التصير الدائم فى الاشياء من جهة اخرى ، لان الموقف ينهض فى أساسه على تغير في الكيف مع أصل ثابت هو قانون التغير بالذات . وعلى هذا الاعتبار فميتافيزيقا المذهب ــ كمـا يقول الفيلسوف رسل (٢٣) فيها قدر من الديناميكية يقنع أشد المحدثين ميلا الى الحركة .

١٢ ــ ويتحدد الاتجاه الثاني من هذه التجربة بنظرية شاملة نحو الكون تظهر سماتها وكأنهـا بدء للميتافيزيقا وللمنطق معـا . (٢٤) حيث حاول الانسان اليونانى في هذا السبيل تأكيد فكرة الوجود تأكيدا ايجابيا يستحيل معها ان يحمل صفة السلب . مع ثبات فى الكون لا يخضع خلاله لأية حركة أو تغير مهما كان . ثم أشاد معرفته الانسانية على سبيلين : أحدهما بحث عن اليقين وثانيهما بحث عن الظن أو الاحتمال . وربط الاول منهما بمدلول (اللغة) و (الفكر) معا محتسبا ان كلاهما يحملان دلالة الوجود لان اللاوجود عدم بحت فلا يصح قيامه . فالوجود اذن موجود ، وهو كلي ثابت ، ازلي لا يسبقه العدم اطلاقا ، ينفرد بنفسه ، متصل لا يتغير أبدا ، ولا يحدث عن شىء اسمه (اللاوجود) لان الاخير خال مـن التفكير . ويتميز هذا الوجود بأنه متجانس في جميع اطرافه ، كل شىء مملوء به ولا يحتاج الى شىء ، مثله مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الابعاد عن المركز . وبهذا الاعتبار لا بدء له ولا نهاية لان الكرة أكمل الاشكال ولا تحمل صفـة البداية أو النهاية . فهو اذن وجود مطلق غـير متعدد ، لا ينضاف الى شىء ولا يضاف اليـه شىء . ففى كلا الاضافتين تناقض يستتبع الثبات والوحدة معا . وأما سائر الاشياء التي دون هذا الوجود فوهم وخيال ! ..

---

٢٣ ــ انظر كذلك رسل ــ سابقا ، ٨٢/١

٢٤ ــ اشـهر فلاسفة هـذا المذهب همـا بارمنيدس(٥١٥ق ــ ؟) وزينون الايلى (٤٩٠ ــ ٤٣٠) . كان الاول منهما من ايليا على الشاطىء الغربي من ايطاليا . اسهم فى جانب الحياة الاجتماعية لبلاده وشارك فى دراسات تيارات عصره الفكرية . ويعتبر اول فيلسوف حاول تثبيت علـما بعد الطبيعة واصول المنطق فى العقل . وهو من اوائل من استعمل الطريقة الرمزية فى تحديد المرموز اليه ، واظهر ذلك فى قصيدتين تسمى الاولى (طريق اليقين) وتسـمى الثانية (طريق الظن) ، استعار فيهما الموقف استعارة مجانية ، فتمثل الحقائق المجردة بالصور الحسية .

واما الثاني فهو تلميذ للاول من ايليا ايضا . يحيط حياته غموض تاريخي نحسبه متعمدا لدى القدماء . أبرم حججه فى نفي الكثرة والحركة تاييدا لموقف استاذه . وشارك بصورة فعالة فى الحياة الاجتماعية لبلاده ، ومات مغمورا . وبقي كذلك حتى اكتشف فكره الـرياضي فى العصـور الحديثة ، فقدر ابداعه خير تقدير خاصة فى موقفه مـن حساب اللامتناهيات الذى يعتبر زينون رائده الاول .

انظـر :

Benardete, J. A. **Infinity, An Essay in Metaphysics**, Oxford, University Press., 1964, pp. 1-27, 42, 99, 273-277 ff.

بمثل هذه الصورة العقلية الخالصة رسم هذا المذهب تجربته الانسانية العميقة ، تلك التجربة التي بدأت أول ما بدات بفكرة الوحدة ،ولكن المسلك تباين اليها من حيث ان الانسان في هذه التجربة أكد « حدّها » « وماهيتها » و « وطبيعتها » ، بينا ظلع الآخرون دون هذا الموقف . فبدت لهم الحقيقة بشكل فردي متعين ، وهذا رفضه المذهب لمخالفته قواعد المنطق القائمة على مبدأ الذاتية وعدم التناقض . (٢٥) ويتأتي الرأى الاخير من عدم تفرقة المذهب في الواقع بين المعنى الحملى للعبارة والمعنى الوجودى ، فانتهى به المطاف الى التأكيد على يقينية الوجود الثابت فحسب . فكأنه بهذا الرأى فرق بين شيئين : الوجود من جهة والطبيعة من جهة أخرى ، متنكرا لفكرة التكثر فى الاشياء لانه نفى وجود ما بينها من علاقات . مضافا الى ذلك انه اكد قدمية الكون وازليته من حيث انه لو فرضنا حدوثه ، فأما ان يكون محدثا لذاته او بوساطة غيره ،وكلا الفرضين غير صحيح لان الاول منهما لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار فى الوجود فى لحظة دون اخرى بسبب خارج عن « الوجود » ذاته . واما الثاني فمتى مافرضنا « الوجود » فيستحيل معه عند ذاك وجود علي سابق عليه ، بل هو قائم حيث ازليته وقدميته ، وبهذا لا يخضع للكون والفساد .

وتجربة الانسان اليوناني هنا تشعرنا بعمق انه مال الى الاخذ بأن الحقيقة الصادقة هي تلك التى تطابق الفكر « موضوعا » و « وجودا » ولاتختلف عنه أصلا . وبمنهجيته هذه جَردَّ لنا مبادىء عقلية لها أثرها الكبير فى المنطق قديما وحديثا . وأقام فلسفة الكون على تلك المبادى فطبع الفكر الانسانى بطابعها قرون عديدة من الزمان . وعلى الرغم من تفاوت الاتجاهين الاول (فقره ١١) والثانى (فقره ١٢) فان كلاهما شك في الحس وبداهته وحاولا تصحيح الحكم عليه من خلال (الفكر) ، وسلك كل منهما مسلكا خاصابه ، فانتهيا الى نتائج متباينة بعضها عن البعض الاخر ، ولكنها كانت ولا تزال قيد دراسة وعناية الباحثين والمفكرين .

١٣ — ولم يكتف الانسان اليونانى بتثبيت وجهة النظر الثانية (فقرة ١٢) بل انبرى الى تقديم حجج ثمان أنكر فى اربع منا الكثرة آحادا وقدرا ، وانكر فى الاربعة الاخرى الحركة وتوابعها واعتبرها تعاقب سكونات ليس غير . وكان يهدف من وراء موقفه ذاك تأكيد فكرة ثبات الكون ،خاصة اذا قيست هذه الادلة بمنظار رياضي بحت لا بمقياس الحس والواقع . ومن الممكن ضم هذه الحجج بعضها الى بعض بحيث تعود فى النهاية تحمل غايتين الاولى دفع فكرة قبول انقسام اللامحدود ، والثانية دفع فكرة الانقسام ذاتها ، سواء أكان ذلك الانقسام في المكان والزمان . وقد

---

٢٥ — مبدأ الذاتيه وعدم التناقض أساسان ضروريان فى المنطق الصورى . كان الفضل فى استعمالهما يعود لبارمنيدس . والمنطق لدى ارسطوطاليس ينهض على أصول المبدأ الثاني . ولا يزال للمبدئين اثرهما البالغ على المنطق الحديث .

انظر :

Alfred Tarski, **An Introduction to Logic**, New York, 1954, p. 54 ff.

Joseph, H., **An Introduction to Logic**, Oxford 1916, 0. 13 ff.

استعملت هذه الادلة قياس الخلف Reductis ad impossible سبيلا في تحقيق ما تهدف اليه ، اى انها حاولت اثبات الاصل ببطلان النقيض . (٢٦)

★ ★ ★

١٤ ـ وفى مرحلة الصراع هذه بين التصيّر الطبيعي من جهة ، وبين فكرة الثبات والديمومة من جهة أخرى ، يقف الانسان محاولا اعادة النظر في الموقفين فيخرج عنهما بحصيلة جديدة تحمل فكرة « التوفيق » بين التغير والثبات ، مع ميل واضح لديه نحو التعدد والكثرة في الاصول والمبادىء (٢٧) ولاول مرة في تاريخ الفكر العلمى سجل الانسان اليونانى تمييزا حديا بين (المادة) وبين (القوة) ثم يضع العناصر الاربعة وضعا طبيعيا يدفع بسبيله جانبا فكرة (وحدة الكون) التى تبناها الفلاسفة السابقون . ثم يؤكد بأن هذه العناصر تتضمن جميع الكيفيات في العالم الحسى ، ولكنها ليست هى موضوعا للتغير أو التحليل . بحيث احدث موقفه هذا نظرية جديدة في المادة بقيت معالمها على الفكر العلمى حتى بداية عصر الكيمياء الحديث .

وكانت نظرة المذهب نحو الكون تعتمد أول الامر على ابتداعه لفكرة الاصول الاربعة four elements التى حملت دلالة واضحة لما أصحر عنه الانسان اليونانى سابقا (فقرة ٦) من صفات معينة للاشياء . وقد حصرها المذهب بالنار والهواء والماء والتراب ، مؤكدا عدم امكان تحول احداها الى الاخرى . والسبب في اختلاف الموجودات هو تباين في عدد نسب هذه الاصول (الاركان) الاربعة . ومن هنا فالاختلاف (كمّى) وليس (كيفيا) ، وبمعنى آخر هناك تصير مستمر من ناحية كم العناصر ، بينا في الطرف الاخر ثبات مستمر بكيف العناصر . فجاز للانسان اذن أن يجمع فى مرحلته هذه بين التغير من جهة ، والديمومة من جهة اخرى كما أشرت سابقا .

---

٢٦ ـ قياس الخلف من اكثر القوانين المنطقية تاثيرا على الفكر القديم . يعرفه الشيخ الرئيس ابن سينا بانه القياس الذى تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقضيه ، فيكون هو بالحقيقة مركبا من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي (انظر كتاب النجاة ـ القاهرة ، نشرة الكردى ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٨ ، ص ٥٥) .

ويمكن صياغة القياس حديثا على الشكل التالي :

اذا كان (P و C يلزم عنهما E)

فاذا افترضنا أن النتيجة كاذبة وان P صادقة ، ينتج من ذلك ان C كاذبة أيضا . ورسمه الرمزى كالاتي :

$$[(P\neg \longleftarrow C \wedge E\neg) \longleftarrow (E \longleftarrow C \wedge P)]$$

قارن : A. Tarski, op. cit. p. 159.

وكذلك :

Ross, D. Aristotle, London, Melhuen, 7th edition, 1956, p. 35.

٢٧ ـ تبنى هذا الموقف أمبادقليس (٤٩٥ ـ ٤٣٥ ق.م) من اهالي افريغنتيا من اعمال صقلية ، لعب دورا مهما فى الفلسفة الطبيعية . وحياته استوعبت كثيرا من الحكايات الشعبية المشكوك بصحتها . واكثر القصص عنه يستند الى ديوجينس (حوالي ٤١٢ ـ ٣٢٣ ق.م) ورواياته من حياة امبادقليس السياسية وطريقة موته .

وتميل بعض هذه الحكايات الى القول بان الرجل بالغ فى النظر الى نفسه حتى ادعى النبوة ثم الالوهية ! . واحتمى بسلطانها وذعن الناس لاقاويله .

قدم افكاره الفلسفية بنسق شعرى يشبه روى بارمنيدى السداسي ، وتمثلت افكاره بقصيدتين هما (فى الطبيعة) و (فى التطهير) لم يصل منهما سوى (٣٥٠) بيتا من أصل (٥٠٠٠) .

وهذه الاصول غير مخلوقة بل ازلية ، فلاشيء يأتي من لا شيء ، ولا يفنى شيء الى لا شيء فلا مجال لكون أو فساد بالمصطلح الدقيق لهما . بل تتداخل هذه العناصر فتصبح الاشياء المختلفة في الازمنة المختلفة وتتشابه على الدوام،واختلاف أشكالها الطبيعية سببه الاركان الاربعة أيضا . فالاجسام كلها تنقسم حتى تصل في نهاية الشوط الى الاصول الاولى . فهى اذن مطلقة ونهائية .

والايجاد الطبيعي بهذه عبارة عن عملية امتزاج وتبادل بين هذه العناصر بحيث يحافظ كل عنصر على صفاته مهما تكرر امتزاجه وتبادله. يجرى ذلك على « الاشياء التى كانت والتى سوف تكون حتى الالهة نفسها » . ويبدو لنا ان النظرية تحتمل فكرة الفساد المقابلة للكون على أن يفسر الاضمحلال بأنه انفصال في الاتحاد أو الاتصال ذاته .. فالاشياء اذن في تنقل دائم بين حالتي (الاتصال) و (الانفصال) . فلا كون ولا فساد في الحقيقة ، لانه لا يظهر شيء الى الوجود مما ليس بموجود والعكس بالعكس .

واما العناصر فتتكون من جزيئات صغيرة جدا بينها مسام صغيرة تتطاير ذراتها المتشابهة في العنصر الواحد لتنفذ في مسامات العنصر الاخر عند وجود التأثيرات المتصادية أو المتبادلة تماما كحجر المغناطيس والحديد سواء بسواء . (٢٨) وان هذا التخلف أو الحركة نتيجة لقوتين جوهريتين متصارعتين هما (الغلبة) التى تعمل على فصل عناصر الكون بعضها عن بعض ، و (المحبة) التى تعيد العناصر الى اتصالها والفتهامرة اخرى .

والمحبة والغلبة لا يمكن اعتبارهما عنصرين يضافان الى العناصر الاربعة كما يتوهم البعض . (٢٩) بل هما علتان فاعلتان في الوجود فحسب وليستا بقوى روحية أو معنوية ، بل هما والعناصر الاربعة يحملان دلالة (الاعتدال) أو التوازن الطبيعي: فالمحبة عدل وانصاف في الطول والعرض، والغلبة (الكراهية) عدل بالنسبة لهما من ناحية الثقل . وبفعلهما هذا (اعنى الاتصال والانفصال) يمكن أن نحتمل ان الوجود حركة ديناميكية فاعلة أو بالاحرى أن فعلهما ديناميكيا . وتتلازم القوتان المعنيتان مع العناصر تلازما تاما لان الاصول الاولية تتضمن كل الحقائق المادية . والموقف هنا يمثل خطوة بيّنة نحو التمييز بين العلة المادية والعلّة الفاعلة .. والكون يخضع لتغلب احدى هاتين القوتين باستمرار ! . فهناك اذن صراع دائم يختلف فيه الامتزاج وتتباين النسب ، ويؤدى في النهاية الى ظهور الكائنات الحية وانواعها بنشوء وارتقاء تخضع فيهما الاشياء القابلة للانفصال الى كونين وفسادين ــ فمثلا الحال الاولى تظهر فيها « رؤوس بدون رقاب ، وأذرع مفصولة عن الاكتاف ، وعيون مستقلة عن الجباه» وفي الحال الثانية تتحد هذه الاجزاء ، ويمتزج الخالد بالخالد بالضرورة ، فتنضم الاعضاء المنفصلة بعضها الى بعض كيفما اتفق فتظهر أشياء كثيرة « كائنات تدب وتزحف ، وثيرة لها وجه البشر ، وبشر لهم رؤوس الثيرة ، ومخلوقات امتزجت فيها طبيعة بعضها بالبعض الاخر فاستحالت الى مسوخ » !

---

٢٨ ــ انظر : Zeller, op. cit. p. 56.

٢٩ ــ ذهب الى هذا الرأى سبيلقيوس في شروحه على طبيعيات ارسطوطاليس .

انظر : Simp. Phys. 2. 25. (Deils)

بينا نجد أرسطوطاليس نفسه يذهب الى ان المحبة والغلبة هما مبدا واحد لصورتين مختلفتين من حيث ان كل انفصال هو اتصال في حد ذاته . على أن الكراهية هي علة التجدد في الاتحاد دائما ، لانها متى ما فعلت الانفصال ولدت محاولات جديدة لوحدات جديدة .. وهكذا . فكان عملها في غايته توحيد غير مباشر .

انظر : Arist. Met. op. cit. 985 a 21-1000 a 24.

والكون في أصله (محبة) خالصة ملتحمة في داخله . ولقد شاءت الصدف (ولا ندرى كيف حدث ذلك) ان تتدخل الغلبة فتفعل الانفصال ، فكان أول عنصر انفصل بفعلها هو الهواء (والهواء هنا تعبير عن جوهر مادى يختلف عن الخلاء فظهرت الشمس والسماء والارض والبحر ثم الكائنات الحية . ويمر الكون بمراحل اربع : الاولى سيادة المحبة سيادة تامة ، والثانية دور الصراع بين المحبة والغلبة ويكون النصر للغلبة ، والثالثة سيادة الغلبة وتحقيق الانفصال في العناصر ، والرابعة عود على بدء في الصراع بين القوتين وانتصار المحبة وتقهقر الغلبة . وان عالمنا الحاضر يمر في بدء المرحلة الرابعة من الصراع ! ...

ونحن نعتقد ان الغرض من استعمال فكرة هاتين القوتين (المحبة والغلبة) في كونيات الانسان اليوناني هو لايضاح التوازن الديناميكي في عمليات الكون . ولا شك أن الباحث ليعجب للحدس الذى حققه الانسان في ايراده لنظرية الاتصال والانفصال المتتابعة زمانا Simultaneously وما يلحق هذه النظرية من عمليات طبيعية دقيقة العلم ! .. وعلى الرغم من أنه ليس من السهل أن نتصور بأن الكون يدار بقوة واحدة من هذه القوى ، ولكن الطرافة في الموقف أن المذهب اعتبر المحبة والغلبة أسبابا للتغيرات في الظواهر الكونية خاصة في حركة المادة تحت تأثير الجذب والنفور . وبهذه الكيفية الخيالية افترض حقيقة العلل في العالم الطبيعي ووحد بينها وبين هذه القوى . ولا شك أن هذا الحدس له خطورته في الفيزياء الذرية التى لا يمكن أن تسقط من حسابها فرضية جذب القوى المتعاكسة . مضافا الى ذلك فكرة تعاصر هذه القوى وجوديا في الجذب والسلب معا . ففى حقل الذرة نحن نعلم حقيقة هذه القوى في الشحنات الكهربائية ، فالقوى المتشابهة بالنوع تتنافر ، بينما غير المتشابهة تتجاذب — وحتى في الفيزياء النووية ليس في الامكان الاستغناء عن فرضية دفع وجذب هذه القوى أيضا .

★ ★ ★

١٥ — وعندما حاول الانسان اليوناني التمييز بين العلة المادية والعلة الفاعلة ، محددا اياهما بقانون (المحبة والغلبة) الذى ملنا في تفسيره تفسيرا ديناميكيا بنحو من الاجتهاد في الراى ، اقول ان هذا الموقف يدفعنا الى الاعتقاد بأن الانسان أخفق الى حد ما في ايضاح هذا الراى ايضاحا كافيا . وسيتم هذا الامر على أيد جديدة أخرى (٣٠) اعتبرت الكون في جملته وابعاضه جنسا واحدا باعتبار ما فرضته مقدما من أن الاشياء كانت مختلطة جميعها وغير متناهية في العدد والصغر ، لذا لم يبد شيء للعيان منها لصغر حجمه . فكان الهواء والاثير يحلان في كل شيء لانهما اعظم الاشياء كما وحجما . (٣١)

وفكرة التكوين عبارة عن عملية امتزاج وانفصال عن « الخليط الازلي » الذى هو مجموعة (البذور) Seeds اللانهائية عددا ، وليس لها أى شبه بالعناصر الاربعة لان في كل منها تركيبا

---

٣٠ — تمت هذه المحاولة على يد انكساغوراس (٥٠٠ — ٤٢٨ ق.م) من كلازومنيا شمال مدينة افسوس ، وقد عاصر السياسي المعروف بركليس ، وكان اول فيلسوف استوطن اثينا . مال نحو التامل واثرت افكاره في معاصريه.. واتهم في آخر حياته بالهرطقة ، فهرب من اثينا ومات في آسيا الصغرى .

٣١ انظر : Burnet, Early, op. cit. p. 258.

يشبه الكل ، أو بمعنى آخر « في كل شيء جزء من كل شيء » . وان عملية الانفصال هذه لا تخص عالمنا فحسب ، بل تشمل عوالم من حولنا لهـا اقمارها وشموسها ولها حرثها وزرعها وكل مـا يمكن أن ينتفع به ! .

واما عملية الامتـزاج فتتـم بين الرطب واليابس والحار والبارد والنور والظلمة ، وهى البذور اللانهائية .. وعندما حدث الانفصال لـم يكن في الامكان عقلا التعرف على مقدار الاشياء التى خضعت لهذه العملية التى صدرت بقـوة وسرعة تفوق التصور والتصديق . ولهذا فنحن لا ندرك الكون الا بعد تراكم البذور بعضها على بعض . ومصطلح (البذور) الذى يرد في المذهب يصعب التوصل الى حقيقته من الناحية النظرية والعلمية . فهو أمر يبدو انه يتضمن المتضادات والجواهر الطبيعية معا وبشكل مصمت بحيث لا مجال للقول بوجود الخلاء في أنحائه . وان هذه المتضادات والجواهر الطبيعية هى العناصر الاولية للكون ، والاشياء تتوضح لنا بما هو غالب عليها من نسب هذه البذور اللانهائية . أو بمعنى آخر غلبة صفة الكم على صفة الكيف بحيث لا يمكن قيام التعاكس بينهما (انظر فقرة ٦) .

وبهذا التبريد أوصـل الانسان اليونانى مذهب الكثرة الى نتيجته المنطقية ، حينما فرض أن المادة متحركة ومستمرة ، ولكنها في الوقت ذاته تحتوى على صفات متنوعة لجميع الاشياء على اختلافها . فمبدأ الموجودات هو (المتشابه الأجزاء) وانه من المحال أن يكون شيء من لا شيء أو أن يتبدد شيء الى لا شيء ، كما ذكرنا سابقا ، فكأن هناك حفظا للمادة وتسربها ، مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي تتصف به الاشياء ... ومهما حاولنا ان نصل من وراء هذا الانقسام الى شيء متعين ، فاننا لن نصل الى جزء يخلو من الاجزاء الاخرى ، اى أننا لا نصل الى ما يمكن أن نعتبره ركنا اصيلا دون ان تكون فيه اجزاء من اشياء اخـرى .

وللبذور في المذهب صفتان : التشابه من جهة ، والتباين من جهة اخرى ، فالاولى باعتبار ان جميعها تحمل صفات كالحار والبارد والجاف والرطب والحلو والمر الخ .. والثانية باعتبار أن نسبة هذه الصفات تختلف في البذرة الواحدة اذا قـورنت الى اخـرى . فالاشـياء تحدث على القاعدة التى اشرنا وهى « أن لا شى يخرج من لا شى » Nihil ex nihilo
وان تحديد الكائن يعود الى غلبة الصفات عليه ، فمثـلا اذا غلبنا صفتا الصلابـة والبياض كـان منهما العظم وهكذا .. فالطبيعة اذن هي الامتزاج نفسه لا ما يمتزج .

ونتساءل هنا من الذى أوجد هذه الحركة الانفصالية في الكون بعد أن كانت الاشياء مختلطة بعضا ببعض بأشكال غير متميزة ؟ .. فهل حرك الخليط نفسه بنفسه ؟ . هذا ما لا يمكن قبوله في المذهب . فلا بد اذن من علة خارجية يتأدى لها ذلك فتسبب الحركة الدائرية في الكون . . وهذه العلة هي (العقل) او ما يسمى (بالنوس) Nous . بداهـا أول الامـر ثـم تشعبت تدريجيا فانتجت الانفصال بين الكثيف والمتخلخل وبين البارد والحار ، والنور والظلمة ، والرطوبة والجفاف . وادى هذا الانفصال الى انتاج كتلتين كبيرتين أولاهما حوت اللطيف والحار والمضىء وسميت كتلة الاثير . وثانيتهما تسودها الصفات المضادة ودعيت كتلة الهواء . وموقع الكتلتين من تخطيط الكون الطبيعى ان الاثير في الخارج ، واما الهواء فيشغل المركز .

ومن مميزات هذا العقل أنه غير مختلـط بمعنى آخر انه يبدو وكأنه ليس ماديا ، له سلطان على الاشياء كافة ، فهو سبب حركتها الاولى . وله من الصفات الذاتية اللطف والدقة والرقة . تشمل معرفته كل أشياء الكون ، تماما كما كانت عليه النار عند الانسان اليوناني سابقا (فقرة ١١) وان هذا العقل لا يلحقه التركيب لانه بسيط قائم بذاته « في كل شيء جزء من كل شيء ما عـدا العقل » . وهو واحد بالنسبة لجميع الاشياء . ولكن هناك اختلافا سلّمياً ما بين علم الحيوان وعلم النبات متأت من حيث التباين في بناء البنية الحية . فالانسان أكثر تعقلا من الحيوان ، لا لانه يمتلك نوعا خاصا من العقل ، بل لامتلاكه اليدين بحيث بنيته الحية تساعد على أن يتصرف بالعقل بشكل اكثر فعالية من النبات !

وعندما يعود العقل في المذهب وكأنه علـة الموجودات ، فانه علّة على الابتداء ، واعني بذلك انه بعد اتيانه الحركة للكل دفعة واحدة يقـف تأثيره على الكائنات بل ان تلك تتغير بشكل آلي مستمر حسب قانون عام فرضه العقل مقدما ! . . فالانسان هنا اصطفى العقل أولا وتمسك بهداه ، ثم لم يستقر حتى دفع به الى (التعطيل) مكتفيا بما أنتجه من حركة أولية في الاشياء . وهذا مـا يدفعنا الى اعتبار العقل أمرا طبيعيا ، او بالاحرى انه تحوير دقيق لفكرة الكثرة التى اصحر بهـا مذهب المحبة والغلبة (فقرة ١٤) . . مع التأكيد بأن هذا العقل ليست له علاقة ارتباط بفرضيات العلل الوجودية التى التزم بها المعلم الاول ارسطوطاليس في كونياته (٣٢) .

ومهما كان فاصالة المذهب تتحدد في الواقع بنظرته نحو الاصول والجواهر وانها تحدث عن (كون) هو ظهور عن كمون ، وعن (فساد) هو كمون بعد ظهور ، مع احتفاظ بالكيفيات دون أن يعتورها التغير . وقادته اصالته هذه الى محاولة استكشاف المكنون فوضع أصابعه يتلمس الطريق فكان أول متبصر قادته معرفته الى التحدث عن (العقل) ومنزلته ، فوضع المسألة وضعا جديدا لم يسبق مثيله عند الاوائل .



١٦ ــ وفي المرحلة الاخيرة لهذه الحقبة مـن الفكر اليوناني ظهر تيار تمثل روح الآلية الاصيلة ، ونهض على دراسة القضايا المتضادة آلتى اثيرت حول فلسفة الوحدة وفلسفة الكثرة في الكـون وظواهرهما المتباينة . وحاول أن يتساءل عما اذا كان هذا التضاد يحمل دلالة حقيقية ، أم انه وهم تصـدره حواسنـا الناقصـة ؟ واذا كـان الامـر كذلك فكيف جـاز لنا الحكم عليـه ؟ . . وهل ان ظاهرة الكثرة شيء محدد وان الوحدة الكونية نتاج عمل التخيل فحسب ؟ وان الحقيقة ما هى الا احصاء ظاهرى للكون اللانهائي في الحركة والتغير ؟ . .

ان الشروح والتفسيرات التى أعطيت لهذه الاسئلة من قبل الانسان اليوناني سابقـا كانت

---

٣٢ ــ انظر :

Jaeger, W. **Aristotle**, transl. into Eng. by R. Robinson, Oxford, Paperbacks, sec. edition, 1962, p. 383.

تحمل استقطابا واضحا بين أقصى اليمـين الى اقصى اليسار . أما الموقف الجديد فقد كان أكثر تبصرا ، واقرب الى طبيعة العلم من حيث انه حاول أولا التعرف على مفاهيم الطرفين المتنازعين ثم قرر أن الكثرة في هذا العالم الصغير لا يمكن أن توضح الا بوساطة تنظيم خاص ينبع من قانون السببيه الذى يحكم الكون العام . بهذه الوسيلة من التدليل ظهر المذهب يحمل في طياته فرضيات تعتمد البناء الذرى للعالم ، بحيث يبدو ـ ولاول وهلة ـ كأن له صلة بالتفكير الذرى الحديث ! . . على الرغم من ان البناء الذرى للمادة في الفكـر المعاصر بناء ثابت الاسس ، بعيد عـن الشكوك والاوهام ، بينا لم تكن نشعر بهذه الحقيقة قبل قرن من الزمان ! . .

ولسنا الان بصدد المقارنـة بين النظـرية القديمة والحديثة للذرة ، فهذا أمر لا نقصد اليه ولا يمكن ان تقوم له صفة موضوعية في المقارنة ، بسبب اختـلاف النتائج وتبـاين الانجـازات فى المرحلتين معـا .

والمشكلة التى صادفت الانسان اليونانى نحو فكرة الذرية لم تكن سوى معضلة قابلية الجسم على الانقسام أم عدم قابليته . فتمثلت الفلسفة الطبيعية لديه بهذين الخطين وبمرحلة زمنية تمتد فتغطي اربعة قرون من الزمان (٣٣) .

ومهما قيل من اختلاف وجهات النظر بين انصار المذهب نفسه ، فالامر في واقعه لا يحتـاج الى كثير اهتمام ، لان التباين لديهم لا في الاصل بل فى الفروع وتفاصيلها . لان النظرية تنبع مـن معين واحد وتصدر عن مورد واحـد ايضـا ، فالفرضيات فيها متشابهة ، والحلول الاساسية متفقة ، وكلها مجمعة على أن في الطبيعة (تماثل) analogy ، مؤكدة في موقفها هذا ان المادة لاتستحدث ولا تفنى ، فهى مصونة عن الفسادوالاضمحلال . وفي دعواها هذه تقابـل واضـح للنظرية التي ادعت بان المادة تخضع للتجزئة الى غير نهاية (فقرة ١٥) .

ومالت النظرية الى الاخذ بأولية اعتمدت قيام الخـلاء void ، وكأنه صورة لحقيقة مستقلة ، تنهض على قاعدة ان المادة مركبة من ذرات غير خاضعة للتغير ، وان كل تغير يـحدث فهو نتيجة لحركة الذرات لا تغير فى الـذرات نفسها . والضرورة اللازمة لهذه الحركة هـو الخلاء . ونستنتج من هذا الرأى انه لا احتمال اطلاقا من وجود الخلاء داخل الذرة ذاتها ، فهى على هذا الاعتبار محـل للتغيرات فحسب . واما التأثير الطبيعي فيأتيها من خـارج ، والـذرة هنا تعبير عما يقابل الخلاء وهو الملاء او بمعنى آخر (الوجود) الذرى الذى تتصف جزئياته بانها مصمته صلده ، لانهاية لاعدادها ولا نهاية لتجددها في هذا الكون ـ وتتمثل اللانهاية هنا بالزمان او بازلية الكون ذاته ، معتمدة على القانون الطبيعى القائل « لا وجود من عدم اطلاقا » Creatio ex nihilo.

ولقد اعتبرت النظرية الحركة فى الكون أمرا مسلمـا بـه لا حاجـة للبحث عـن سببـه

---

٣٣ ـ تنادى لهذا الموقف فلاسـفة اليون اهم اثنان فى العصر اليوناني الاول هما لوقيبس (؟ ـ ٥٠٠) ق.م وديمقريطس (٤٦٠ ـ ٣٦٠) ق.م ويعتبر الاخير حكيـم الذرية غير منازع .

تماما كما فرضت وجود الذرات كحقيقة مسلمة سواء بسواء . وعلى الرغم من عدم معرفتها لقانون الحركة الكمّي ،فانها اصابت الهدف عندما خصصت لكل ذرة حركة حتمية ، واصفة هذه الحركات بوساطة المصادمات الميكانيكية الاولية المرنة ، فنجحت عند ذاك في الحصول على قانون النظرية الحركية للمادة دون الحاجة في الرجوع الى الرياضيات ، معتمدة على احصائيات ذهنية اولية فحسب . مع تأكيدها دائما بان صور الذرات ليست جزءاً من الاجسام المركبة بل هناك دوما جزء متروك ، له ان يتحرك بحرية ، تماما كأشكال الصور المهتزة بذبذباتها . ومن هنا فالعالم حدث عن الخلاء ، وذلك بتجمع الذرات وعن تجمعها حدثت اكوان لانهاية لعددها ، ولهاسلطات متباينة وصور مختلفة . والعالم الذى ننتمى اليه هو احد هذه العوالم ، ويمتاز بصورته الواحدة التى تسير بمقتضى القوانين الآلية .

١٧ ــ ومؤدى هذا الذى قلناه هو ان الوجود (بمعنى الملاء) ينقسم الى اجزاء لا نهائية من الصغر حتى ينتهى الى جزء لا يقبل الانقسام ابداً ،ويشغل هذا الجزء الصغير حيزا خاصاً به ، ومن هنا سميت هذه الاجزاء الصغيرة بالذرات Atoms وهي متجانسة تجانسا تاما فى جوهرها ، وتباينها ظاهرى ، ولا يلحقها تغير كيفي بغير (الوضع) بمعنى ان كل تغير يحدث يرجع الى مقولة الوضع فى الذرة ، او الى طبيعة التنظيم الذرى نفسه .

وان الصفات التى تبدو فى الاشياء تعتمد على (الشكل) و (الحجم) و (الوضع) فى الذرات ذاتها . ولسنا نعلم فى الحقيقة كيفية تحركها وتجمعها ، لان اقصى ما تدعيه النظرية هو ان تجمّع الذرات وتفرقها هو ما يُعبر عنه بعمليات الكون والفساد النسبيين . باعتبار انه لا يجوز عليها الكون المطلق او العدم المطلق .

واما شكل هذه الحركة فى الذرات فهو دائرى لا بدء فيه ولا نهاية ، يحدث فى خلاء لا نهائي ايضا ، ولا يدخل (الثقل) او الوزن سببا فى هذه الحركة . والفكرة الاخيرة تذكرنا بالنظرية الحركية الحديثة للغازات التى تختفى فيها حركة مستديمة تتشخص بوساطة مصادمات ثابتة لا تتغير ، باعتبار ان الغازات تتحرك دائما وفي حركتها تلك لا يتغير وزنها المطلق ، وانما يتغير الضغط فيها وذلك تحت عوامل معينة كالحرارة والبرودة مثلا .

فموقف الذرية القديمة من الثقل ينهض كما يبدو على المزيجين : الملاء والخلاء فى الجسم ذاته . فمثلا بُعْد الذرات بعضها عن البعض الاخر يمثل نوعا من الثقل المقصود فى النظرية . واذا اردنا صياغة هذا الراى بلغة العلم الحديث قلنا ان المذهب ادرك فكرة الثقل نظرياً ، ومال الى انها تعتمد على النسيج الشبكى للجسم والوزن الذرى معا .

١٨ ــ واخيراً فان الذرية فى علاجها للمشكلات الطبيعية فى الكون بدت وبشكلٍ دقيق انها ميكانيكية الاتجاه . حيث ارجعت كل شيء الى حركات المادة والى المصادمات بين اجزائها مبتدئة من فكرة ايجاد العالم ومنتهية الى الادراك وطرائقه .

ولم يكن بالنسبة للنظرية مجال لاقحام اية قوة حركية اخرى تعتبر سبباً للتصيُّر الطبيعي ، لان قوة كهذه ستعود غير واعية ولا معقولة . . ومن هنا ربطت الذرية نفسها بعلّةٍ واحدة لتفسير

التغيرات الطبيعية كافة . فالصورة التى اعطتها للذرات وانها الوحدات الاولية للمادة ، واعتبار التشخص الذرى كرموز بنائيــة لطبيعة الكــون خالية من الكيف وتتباين بالاشكال ــ يقودنا هذا الموقف حتما الى ما نسميه بلغة العصر (ذرى) molecules

وتقدمها كان ايضا فى الخطوات التى احرزتها فى بديهة (التماثل) والاستدلال العقلى بغية الوصول من الامر المنظور الى الامر اللامنظور مستعينة بالتناسق والتجانس والنماذج كصور توضيحية لموقفها .

ومهما كان فالكون الذى تصورته ما زال ممكنا من الوجهة المنطقية ، وهو اقرب شبها بالعالم الواقعي من اى عالم آخر مما تصوره الانسان اليوناني القديم (٢٤) .



١٩ ــ كانت تلك اهم منازع الانسان اليونانى نحو الكون . احسن بناءها ، واحكم خطواتها، واشاد معالمها بعقل حكيم بصير ، وفكر فطن وقاد ، وروح علمية متجردة ، وموضوعية تستبطن العقل تارة وتعتمد الحس تارة اخرى ، ويمكث الطرفان المتلازمان لديها (العقل والحس) فــى سَوْرة من الفكر الحاد، تستهدف الى استكشاف كنه الكون واسرار الطبيعة ، كي تقف بنفســها على اعتاب ذلك المجهول تتفحصه تفحصا مليا وتستقرأ فيه حقائق الروح والمادة معا . وسواء رجعت عنه بحصيلة من واقع حياتها أو نكصت عنه صفر اليدين ، فموقفها فى الحالين طــريف وتليد : يدعو الى استقراء القوى الانسانية لتبيت صورها الصادقة نحو الوجود ، ولتبقى تلك الصور وكأنها قبس ينير للسالكين دروب المعرفة وسبل الحق .



٢٤ ــ انظر : رسل ــ تاريخ الفلسفة الغربيــــة ١٢٤/١،

مصادر البحث

(أ) المراجع العربية

١ ـ ابن سينا ـ كتاب النجاة ـ القاهرة ، نشرة الكردى ، ١٩٣٨ .

٢ ـ برجسون (هنرى) منبعا الاخلاق والدين ، (الترجمة العربية بقلم د . سامي الدروبي و د . عبد الدائم) ، القاهرة ـ مكتبة نهضة مصر ، ١٩٤٥

٣ ـ خشبة (دريني) ـ قصة طرواده ـ القاهرة ، دار الكتب الاهلية ، ١٩٤٤ .

٤ ـ خشتة (دريني) ـ قصة الاوذيسه ـ القاهرة ، دار الكتب الاهلية ، ١٩٤٥ .

٥ ـ خفاجه (محمد صقر) ـ النقد الادبي عند اليونان ـ القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٢ .

٦ ـ ديورانت (ول) ـ قصة الحضارة ـ (الترجمة العربية بقلم د . زكي نجيب محمود) القاهرة ـ دار المعارف ،١٩٤٩ .

٧ ـ رسل (برتراند) ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ (الترجمة العربية بقلم د . زكي نجيب محمود) القاهرة ، نشرة وزارة التربية ، ١٩٥٧

٨ ـ سارتون (جورج) ـ تاريخ العلم ـ (الترجمة العربية باشراف الجامعة العربية) القاهرة ، مؤسسة فرانكلين ، ١٩٥٧ .

٩ ـ فلوطرخس ـ فى الادارة الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ـ (ترجمة قسطاين لوقا)

(نشر ضمن مجموعة ارسطوطاليس فى النفس ـ تحقيق د . عبد الرحمن بدوى) القاهرة ، ١٩٥٤ .

* * *

(ب) المصادر الاجنبية

1. Aristotle, **Metaphysics**, Oxford transl. by D. Ross, Oxford, 1908.

2. Benardete, J. A. **Infinity, An Essay in Metaphysics**, Oxford, 1964.

3. Burnet, J. **Early Greek Philosophy**, London, Adam and Chales Black, 1963.

4. Burnet, J. **Greek Philosophy**, London, Macmillian, 1968.

5. Finley, J. H. **Four Stages of Greek Thought**, Stanford, Calif., University Press 1966.

6. Jaeger, W. **Aristotle**, transl. by R. Rabinson, Oxford, Pap. 1962.

7. Jebb, R. C. **Homer, An Introduction to Iliad and Odyssey**, Glassgow, 1898.

8. Joseph, H. **An Introduction to Logic**, Oxford, 1916.

9. Kirk, G. S. and Raven, J. E. **The Presocratic Philosophy**, Cambridge, 1957.

10. Nahm, M. **Selections from Early Greek Philosophy**, New York, Appleton Century, Crofts, 1947.

11. Plato, **Socratic Discours**, transl. by A. D. Lindsay, Everyman's Lib. 457, London, 1947.

12. Ross, D. **Aristotle**, London, Methuen, 1956.

13. Tarski, A. **An Introduction to Logic**, New York, 1954.

14. Zeller, E. **Outlines of the History of Greek Philosophy**, transl. by R. Palmer, London, Routledge and Kegan Paul, 1955.

* * *

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني *

الانسان والكون في الاسلام

تمهيد

الانسان بطبيعته كائن مفكر ، منذ وجد على الارض وهو دائم التفكير فيما حوله ، وسيظل كذلك طالما هو موجود عليها ، فالفكر الانساني لم يتوقف — ولن يتوقف ابداً — في كل المجالات التي يمكن أن يتناولها بالبحث والدراسة ، وليس من المتصور مستقبلا ، مهما تقدم العلم ، أن يزعم الانسان انه أحاط بكل شيء علما ، لأن الكون أوسع من أن يحيط به عقله ، وهذه الحقيقة نفسها هي وراء تقدم العلم ، فلو كانت الحقائق العلمية ثابتة ومتناهية لوقف التقدم العلمي عند عصر معين أو نظريات معينة .

ونحن لا نقول مع سارتر : « ان الانسان محكوم عليه بأن يكون حراً » (١) ، وانما نقول ان ما هو اكثر حقيقة « أن الانسان محكوم عليه بأن يكون مفكراً » ، وما دام الانسان قد حكم عليه بأن يكون مفكرا ، فسيظل يتساءل بين الحين والحين عن علاقته بهذا الكون ومصيره .

والانسان هو هو لم يتغير ، كل ما في الأمر أنه كان قديما ينزع الى التفسيرات الميثولوجية للظواهر الكونية عن طريق الربط بين هذه الظواهر وبين علل خفية ، أو أرواح خيرة أو شريرة ، يتخيلها دون أن يكون لوجودها حقيقة ، وهو الآن يستعين بنظريات العلم في تفسير هذه الظواهر نفسها تفسيراً واقعياً ، ولكنه يحس من ناحية أخرى أن العلم لا يفسر له كل شيء ، وان ما يعرفه عن الكون لا يزال أدنى بكثير مما لم يعرف ، فانسان العصر في الحقيقة ليس اقل من الانسان القديم

---

* الدكتور ابو الوفا التفتازاني استاذ الفلسفة الاسلامية المساعد بجامعة الكويت والقاهرة يهتم على الخصوص بدراسة التصوف الاسلامي وعلم الكلام وله فيهما دراسات عديدة باللغة العربية والانجليزية والاسبانية وقد اهتم بدراسة التراث الفلسفي الاسلامي في الاندلس وذلك بتشجيع من الحكومة الاسبانية .

(I) Sartre (J. - P.) : L'être et le néant, P. 638.

اطلاقا لعنان خياله ، ولكن خياله فى هذه المرة ـ اذا صح التعبير ـ خيال علمي ينطلق من حقائق العلم الى آفاق المجهول الواسعة .

وهنا قد يتساءل البعض : هل ستستطيع النظرة الفلسفية الكلية الشاملة للوجود أن تصمد فى هـذا العصر امام الزحف العلمي بعد أن وطأالانسان بقدميه سطح القمر ؟

واجابتنا على ذلك هي اننا نتوقع ان تقوىهذه النظرة الفلسفية عما كانت عليه من قبل . ذلكان البشرية قد دخلت عصراً جديداً أبرز ما يميزه ايمان لا حد له بالعلم والتكنولوجيا ، وازدياد فى ثقة الانسان بنفسه فى مواجهة الطبيعة ، واعتدادبعلمية التفكير فى شتى نواحي الحياة الانسانية ، ومن هذا المنطلق ستنشأ فلسفات جديدة ، ولكنهاستحتاج الى مجهودات غير عادية تبذل لتنوع العلوم وازدياد الوقائع العلمية بشكل يفوق تصورالعقل ، فهذه الوقائع تتضاعف يوما بعد يوم بحيث يصعب على أى مفكر ان يلاحقها ، وأى فلسفةنظرية مستقبلة لا تستند الى وقائع العلم منظورا اليها نظرة كلية شاملة لن تجد قبولا .

ومن المتوقع ان يتناول المفكرون مستقبلاقضايا لم يكن يهتم الناس بها كثيراً من قبل، فبعد أن كان الناس فى القرن الماضي وأوائل هذا القرنيوجهون اهتمامهم الاساسي الى الواقع المادى المشاهد ، وتطور الكائنات الحية على هذه الارض ،خصوصا بعد اعلان دارون نظريته فىالتطور ، فان الجيل المعاصر والأجيال التي ستليه ستوجـهاهتمامها الى الكون الخارجي ، وستتساءل عـن حدوده وأبعاده ، وامكان وجود كائنات اخـرىفيه ، وما هو نوع حياتها ، وهل الفضاء الخارجي يتناهى او لا يتناهى ، وهل هناك امكانية لحياةالبشر على سطح بعض الكواكب الاخرى ، وهل لا يوجد فى هذا الكون الا الانسان فقط ؟ كل هذهتساؤلات أصبحت تلح على الانسان المعاصر بعد أن نجح فى الوصول الى القمر .

وصحيح أن مثل هذه التساؤلات لن يجيبعليها بشكل محدد الا العلم ، ولكن الانسان لن ينتظر حتى يجيب العلم عن كل تساؤلاته ، وعندئذسيلجأ اما الى الاستدلال العقلي ، فيضع أمامه نتائج العلم ليستنبط منها بنظرة كلية شاملـةاجابات على تساؤلاته تلك قد تصبح بعـد حين بمثابة فروض جديدة يبدأ العلم منها سيره الىاكتشاف آفاق اخرى مجهولة ، أو سيلجأ الـى الخيال لفترة طويلة مقبلة ، وسنجد كتابا ومفكرينيطلقون العنان لخيالهم فى شأنالكون ، بل ان بعض العلماء سيكثرون من الفروض العلمية الخيالية ،ولكن آراء اولئك وهؤلاء ستكون ادخل فى باب الفن والادب منها فى باب العلم .

مهما يكن من شيء ، فان الفلسفة بنظرتهـاالكلية الشاملة ، والأدب والفن بما يوحيان به من المعاني والأفكار ، لن تفقد جميعا اهميتها فى عصرالعلم ، بل قد تعين العلم ذاته على مواصلة السير فى طريق التقدم .

ولعله من الملاحظ انه مع تقدم سير العلومالكونية نحو اكتشاف آفاق جديدة مجهولة ينشط دعاة المادية مؤكدين للناس وجوب النظرة الى كلتراث ديني على انه لا مكان له فى هذا العصر . وقد ادى ذلك فى مجتمعاتنا العربية والاسلاميةالى نوع من الصراع ـ الذى لا مبرر له ـ بين قيم تراثنا الديني والحضارى والقيم الجديدة الوافدةالتي يؤكد عليها أولئك الدعاة . ومثل هذا الصراع ينشأ فى رأينا منعدم التعمقفى فهم طبيعة الاسلام،والانسياق بدون وعي وراء فلسفاتالعصر المادية ، وليس مـن شروط التقـدم العلمي أن يقتـرنبالالحاد ، كما أن الالحاد فى ذاته ليس دليلا على علمية النظرة .

ولعل من أبرز الاسئلة التي يثيرها عقـل الانسـان الآن فى مجتمعاتنا ، حين يحاول التوفيق بين الاسلام وروح العصر الذى يعيش فيه ، هذهالأسئلة الثلاثة :

(أ) العلم كما نرى الآن يكشف من أسرار الكونما لم يكن يخطر على بـال أحد من الســابقين ، والفضل فى ذلك يرجع الى منهجـه الذىالتزم به ،فهل الاسلام متفق مع العلم روحـا ومنهجا ، وما هي مظاهر هذا الاتفاق ؟

(ب) اذا كان العلم الحديث قد ساعد ، بما وصلاليه من نتائج في مجالات شتى ، على تكـوين صورة معينة عن هذا الكون ، كما أثبت قدرة الانسـان على تسـخير مـا فيـه مـن قـوى طبيعية وخيرات مادية لمنفعته الخاصـة ،فالى اى حـد تتوافق هذه الصورة مع تلـك التي يمكن أن نستخلصها من المصدر الأول للاسـلام ، وهو القـرآن الكريم ، عن الكـون والانسان ؟

(جـ) اذا كان العلم يصاحبه الآن كما نرى ايمانشـديد بالمـادة وغـرور جامـح بامكانيـات الانسان ، فما هي قيم الاسلام الروحيـةالتي تحد من أخطار ذلك ؟

لقـد اردنا لبحثنا هـذا ان يكون محاولةللاجابة عن هذه الاسئلة ، وفيما يلي بيان ذلك :

(١)

لو انك نظرت الىالعلم نظرة فاحصةلوجدتأنه فى أساسه خلق، فالعالم يكتسب معلوماته وفق آداب معينة ، وهي مايعرف بقواعد المنهج العلمي ،فالعلم ليس معلومات بقدر ما هو طريقة أو منهج لتحصيل هـذه المعلومات ، وهـو بهذا الاعتبار« قيمة » من القيم ، اذا آمن بها المجتمع كأسلوب فىالحياة ، فان هذا المجتمع يحقق تقدمهالحضارىالمنشود ، واذا لم يؤمن بها أصبح أفراده فريسة للأوهام والخرافات ، ولم يحققوا لمجتمعهم اىتقدم مادى أو روحي .

وقيمة العلم بهذا المعنى قيمة أساسية فىالاسـلام ، فهو يجعل التفاضـل بين الناس فى المجتمع على اساس منه ، لانه أساس كل عملناجح أو سلوك فاضل . والتقوى ــ التي هي أيضا من أسس التفاضل بين الناس فى المجتمع ــ هي نفسـها مردودة الى العلم باحكام الدين ، فرجع التفاضل بين الناس مطلقا الى العلم .

يقول تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمونوالذين لا يعلمون » (سورة الزمر آية ٩) .ويقول تعالى : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتواالعلم درجات » (سورة المجادله آية ١١) .

وقد نبه الاسلام الناس الى ان العلم لا يقف عند حد معين ، وقد كان الناس قديما يعتقدون ان حقائق العلم ثابتـة حتى اثبت علماء مناهجالبحث فى العصـور الحديثـة ان نتائج العلـوم احتمالية ، اى ان الصـدق فيها احتمالي قابلللتغيير ، وهذا يفسر لنا التقدم العلمي المستمر ، وهذه المعاني كلها متضمنة فى قوله تعالي : « وقل رب زدني علما » (سورة طه آية ١١٤) ، ومن ثم اصبح واجبا على المسلم ان يستزيد من العلم يومابعد يوم ، فمسيرة العلم لاتتوقف أبدا .

ومما له دلالة عميقة على ان العلم فى الاسلامعلى درجة قصوى من الأهمية أن أول ما نزل من القرآن على الرسول (ص) هو قول الله تعالى :« اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الاكرم . الذى علم بالقلم . علمالانسان ما لم يعلم ».(سورة العلق ، آية ١ ــ ٥)

ولهذا نجد الرسول (ص) يجعل فداء من يقرأون ويكتبون من أسرى بدر أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أبناء المسلمين في المدينة القراءة والكتابة .

وشرط العلم في الاسلام ان يكون نافعا ، فقد كان الرسول (ص) يستعيذ من شر ما لا ينفع من العلم ، كما يستفاد ذلك من دعاء مأثور عنه يقول فيه : « اللهم اني أعوذ بك من قلب لا يخشع ، ومن دعاء لا يسمع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن علم لا ينفع » .

والمقصود بكون العلم نافعا في الاسلام أن ينتفع به الفرد والمجتمع ، وقد رُوِيَ عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أنه كتب الى ابي بكر بن حزم يقول : « انظر ما كان من حديث رسول الله (ص) فاكتبه فاني خفت دروس العلم (أي ذهاب أثره) وذهاب العلماء ، وليفشوا (أي العلماء) العلم ، وليجلسوا له حتى يعلم من لا يعلم ، فان العلم لا يهلك حتى يكون سرا (٢) »

من هذا كله تتبين لك مكانة العلم في الاسلام ، فهو قيمة اساسية من قيمه ، من شأنها كشف مجهول او استكناه معقول من أجل خير الفرد والمجتمع ، واذا كان الامر كذلك ، فالاتفاق بين العلم والاسلام ظاهر ، ولا مجال للقول بالتعارض بينهما .

●●●

ونحن لو نظرنا الى القرآن الكريم نظرة فاحصة متأنية لوجدنا انه يوجه العقل البشرى الى استخدام منهج متكامل في البحث في الكون (٣) .

---

(٢) الشيباني : تيسير الوصول ، القاهرة ١٣٤٦ هـ ، جـ ٣ ، ص ١٧٨ .

(٣) لعله من المفيد في بداية بحثنا ان نحدد مصدر اصطلاح « الكون » من القرآن الكريم ومعانيه عند مفكرى الاسلام :

واول ما نلاحظه ان القرآن الكريم يشير الى ان التكوين ـ وهو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ـ صفة لله تعالى ، وهو تكوينه للعالم ، ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده على حسب علمه وارادته (التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة : « التكوين ») . والتكوين مشار اليه في قول الله تعالى : « اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون » (سورة مريم ، آية ٣٥) . ومعنى ذلك ان الله يحكم بكون هذا الأمر فيكونه (ابن حزم ، الفصل ، بهامش الملل والنحل للشهرستاني ، القاهرة ١٣١٧ هـ جـ٣ ، ص٥٢) .

ويرى المتكلمون ان الكون مرادف للوجود (التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة : « الكون ») ، وقد يستخدم اصطلاح « العالم » أيضا ويشار به الى مجموع أجزاء الكون ، أى الى مجموع المخلوقات (نفس المرجع ، مادة : « العالم ») .

ويرى أهل التحقيق ، كما يقول الجرجاني ـ ولعله يقصد بهم الصوفية من اصحاب وحدة الوجود ـ ان الكون عبارة عن وجود العالم كله من حيث هو عالم لا من حيث انه حق . اما اهل النظر من الفلاسفة فيرادف الكون عندهم الوجود المطلق العام ، وهو بمعنى المكون عندهم . (التعريفات ، مادة : « الكون ») فالكون بالمعنى الذى يمكن ان يستخلص من التعريفات السابقة هو مجموع ما تكون بالارادة الالهية في الزمان والمكان من الموجودات على اختلافها بعد ان لم تكن موجودة . ولهذا المعنى ما يماثله في التراث الفلسفي الاوروبي ، فان لفظ « كون » « Universum » يشير الى مجموع الاشياء (Summa rerum) ، أو مجموع ما يوجد في الزمان والمكان . وعند الفيلسوف ليبنتز ايضا هو جملة الاشياء الموجودة ، واذا كان ثمة عوالم يمكن أن توجد في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة ، فانه يمكن اعتبارها جميعا عالما واحدا ، او ان شئت كونا (Theodicée, 1.8) . وقد يطلق الكون مجازا على العالم المرئي (Le monde visible) (أو عالم الشهادة كما يطلق عليه الاسلاميون) . وقد يعتبر الكون (Univers) مطلقا على حين يعتبر العالم (Monde) نسبيا : Comte (A) : polit. positive, 1,348

اما بالنسبة لنظرية النسبية عند اينشتين فان الكون هو مجموع الأحداث المتميزة بارتباطها الزمكاني (نسبة الى زمان ـ مكان) ، انظر في هذه المعاني وغيرها :

Lalande : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Art «univers».

ولهذا المنهج خطوتان : احداهما يطرح فيها الانسان جانبا آراءه السابقة عن الكون ، او ان شئت قلت : يطرح فيها التقليد ليتحرر فكره من قيوده ، ويكون أكثر استعدادا للبحث الموضوعي ، والثانية يكوّن بها صورة عن الكون ، وعن علاقته به ودوره فيه .

فلنشرع في بيان الخطوة الاولى :

يدعو القرآن الكريم الانسان بادىء ذى بدء الى طرح التقليد وتحرير الفكر من الآراء والمذاهب السابقة الموروثة ، وفى ذلك يقول تعالى : « واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولايهتدون » (سورة البقرة آية ١٧٠) .

وينعى القرآن على أولئك الذين الغوا اشخاصهم وعقولهم فعبدوا الأحبار والرهبان بمثل قوله تعالى : « اتخذوا احبارهم ورهبانهم أربابامن دون الله » (سورة التوبة ـ آية ٣١) .

ويعيّر القرآن أولئك الذين عطلوا حواسهم وعقولهم وركنوا الى التقليد الأعمى بانهم كالانعام، بل هم أضل سبيلا ، فيقول تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (سورة الاعراف ـ آية ١٧٩) .

ويقول تعالى : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (سورة الانفال آية ٢٢) .

وجعل القرآن العلم وحده ـ لا التقليد ـ السبيل الموصل الى ما يعتقده الانسان ويسلك وفقه ، كما يشير اليه قوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » (سورة الاسراء آية ٣٦) .

وكثيراً ما تحدى أولئك المقلدين للعقائد الباطلة الموروثة بمثل قوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (سورة البقرة آية ١١١) . وقوله تعالى : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون » (سورة الانعام آية ١٤٨) .

وكان من بين التصورات الكونية والعقائد المنحرفة عند العرب فى الجاهلية تأليه الكواكب ، وعبادة الأصنام ، وتعديد الآلهة ، والايمان بالدهر، وانكار الروح والبعث ، وما الى ذلك . فقد كان العرب ـ خصوصا فى جوف الجزيرة العربية ـ يعبدون الأصنام ويقدسونها ويقدمون اليها القرابين ، وهذا هو ما يعرف بالوثنية . وكانت فى الكعبة أصنام لجميع القبائل ، وكبير الاصنام فيها الصنم المعروف بـ « هبل » . وكان من اصنام العرب أيضا اللات والعزى ومناة . ومن العرب كذلك من كان يعبد الكواكب ويؤمن بالتنجيم ، فكانت حمير تعبد الشمس ، وكنانة القمر ، وهناك قبائل أخرى كان يتوجه بعضها بالعبادة الى المشترى أو الى الشعرى أو الى عطارد(٤) .

ولعل أولئك العرب لم يكونوا يتصورون الأصنام خالقة لهذا الكون ، وانما كانوا يؤمنون بالله خلقه ، والى هذا يشير صاعد الاندلسى بقوله : « وجميع عبدة الأوثان من العرب موحدة لله تعالى ، وانما كانت عبادتهم لها ضربا من التدين بدين الصابئة فى تعظيم الكواكب والأصنام الممثلة بها فى الهياكل لا على ما يعتقده الجهال بديانات الأمم وآراء الفرق من أن عبدة الاوثان

(٤) انظر فى تفصيل هذا : صاعد الاندلسي : طبقات الامم ، المكتبة الحيدرية بالنجف ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م ، ص ٥٦ ـ ٥٧ .

ترى أن الاوثان هى الخالقة للعالم، ولم يعتقد قط هذا الرأى صاحب فكرة ، ولا دان به صاحب عقل، دليل ذلك قول الله تبارك وتعالى : « ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » (سورة الزمر آية ٣ (٥)) » .

على أنه يجب التنبيه الى أنه ليس من الصواب أن يصف صاعد أولئك العرب بأنهم موحدة لله ، لأن التوحيد الحقيقى لله ينتفى معه اتخاذ الوسطاء والشركاء . واذا كان العرب قد عظموا أوثانهم وعبدوها لتقربهم الى الله زلفى ، فان هذا من قبيل الوثنية المشركة التى حاربها الاسلام حربا لا هوادة فيها ، فالتوحيد الحقيقى هو الذى أشار اليه القرآن على لسان انبيائه فى مثل قوله تعالى : « اعبدوا الله مالكم من اله غيره » (سورة الاعراف ــ آية ٥٩) .

ومن هنا كان العرب فى جاهليتهم منحرفين فى عقيدتهم عن التوحيد ، وكانت نظرتهم الى الكون ــ حتى مع الاقرار بوجود خالق له ــ نظرة تدل على سطحية فى التفكير ، ولا تخلو من طابع أسطورى يتمثل فى الاعتقاد بأن الأصنام والكواكب تضر وتنفع ، ولذا يتوجه اليها بالعبادة .

وكذلك كان كثير من العرب فى الجاهلية ــ خصوصا داخلَ الجزيرة ــ تسودهم نزعة مادية شكية، ومن شأن هذه المادية أن تحول بينهم وبين قبول الأفكار الدينية، فكانوا ينكرون مثلا النبوة والبعث لايمانهم بالدهر ، فعرفوا لذلك بالدهرية(٦) .

وقد صور القرآن عقيدتهم فى قوله تعالى :« وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » (سورة الجاثية ــ آية ٢٤).

ويقول صاعد الاندلسى مبينا موقف القرآن من الدهرية « وجاء نص القرآن بمخالفتهم (اى الدهرية) فى البعث والنشور ونبوة محمد (ص)، فكان جمهورهم ينكر ذلك ، لا يصدق بالمعاد ، ولا يقول بالجزاء ، ويرى أن العالم لا يخرب ولا يبيد ، وان كان مخلوقا مبتدعا » (٧) .

والواقع ان نظرة الدهرية الى الانسان نظرة مادية خالصة فهى تنظر اليه من خلال واقعه المادى فقط ، وتنظر الى الكون على أنه وان كان حادثا مخلوقا الا أنه ازلى لا يفنى ولا يبيد ، فليس ثمة الا الدهر أو الزمان، وليس هناك من بعث ولا نشور ، ولا حساب ولا جزاء .

---

٥ ــ طبقات الامم ، ص ٥٧

٦ ــ يذكر المستشرق دى بور فى كتابه «تاريخ الفلسفة فى الاسلام» ان مذهب الدهرية (Zurwanismus) من زرفان ، زروان = دهر) من ديانات الفرس القديمة وفيه الفيت النظر الاثنينية للكون (Dualismus) ، وذلك بان جعل الزمان الذى لا نهاية له (زرفان = دهر) هو المبدأ الاسمي ، واعتبر هو عين القدر والفلك الاعظم او حركة الافلاك (تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٢ ــ ١٣)، وربما عرف العرب شيئا من هذا المذهب عن طريق اتصالهم فى الجاهلية بالفرس . وقد عنى متكلمو الاسلام بالرد على هذا المذهب الذى أصبح مع مرور الزمان فى نظر المسلمين مساويا لانكار الالوهية والحياة الاخرى او القول بالمادية مع انكار الخالق والقول بقدم العالم (تعليق الدكتور ابو ريدة ، نفس المرجع ، ص ١١٩ ــ ١٢٠) ، وقد وجدنا لابن رشد كلاما عن الدهرية يصفهم فيه بانهم هم الذين جحدوا الصانع ، ومثالهم كمثل من يرى المصنوعات فلم يعترف بانها مصنوعات بل ينسب ما فيها من الصنعة الى الاتفاق والامر الذى يحدث من ذاته (الكشف عن مناهج الادلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٤٩) ، وهذا الذى يذكره ابن رشد يذكرنا بآراء بعض الفلاسفة الماديين فى العصر الحاضر .

٧ ــ طبقات الامم ، ص ٥٧ .

ولم تكن هذه النظرة عندهم وليدة فلسفة أو تفكير منظم ، وانما هى مجرد انطباع عن الكون يدل على سذاجة فى التفكير .

ومن هنا وجدت الدعوة الاسلامية صعوبة كبيرة فى الانتشار أول الامر لما كان موجودا عند العرب من هذه المعتقدات والآراء المادية ، ولما كان مقترنا بها من عناد شديد وميل الى الجدل وعدم التصديق بسهولة ، وهذا يفسر لنا لماذا طولب الرسول (ص) بخوارق العادات ، على نحو ما يشير اليه قوله تعالى : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ، قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا » (سورة الاسراء ـ آية ٩٠ ـ ٩٣) .

ولم يكن طلب خوارق العادات من الرسول (ص) على هذا النحو الا عنادا او صدا عن الدعوة ، فالقرآن نفسه قد انطوى على الآيات الناطقة بصدق الرسول (ص) فيما جاء بـه وصلاح دعوته للفرد وللمجتمع ، ولو أن أولئك المعاندين حرروا عقولهم من أوهامها ، ونظـروا الى القرآن نظرة عقلية ، لما طالبوا الرسول (ص) بالآيات او الخوارق ، والى ذلك الاشارة بقوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربـه قل انما الآيات عند اللـه وانما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون » (سـورة العنكبوت آية ٥٠ ـ ٥١) .

وقد حارب الرسول (ص) فيما حارب من اعتقادات الجاهليين التنجيم والكهانة والعرافة ، وهى من مظاهر بدائية التفكير التى تتعارض مع العلم الصحيح . فقد نهى الرسول (ص) نهيا صريحا عن اتيان الكهان والعرافين (٨) الذين يزعمون لانفسـهم قدرة على الاخبار عـن الكوائن فى مستقبل الزمان ، وعلى معرفة الأسرار ومطالعة عالم الغيب ، كما أبطل (ص) الايمان بالغيلان(٩) .

ومما له دلالة فى هذا الصدد أيضا أن الرسول (ص) نهى عن الربط بين ظواهر الطبيعة وبين اى اسباب وهمية لا تمت اليها بصلة(١٠) ، فيوم توفى ابنه ابراهيم حدث كسوف للشمس ظنه الناس معجزة تحدث لهذه المناسبة ، فقال (ص) : « أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته » .

هذا ، وقد ذكر القرآن الكريم طائفة من الديانات السماوية وغير السماوية التي عرفها العرب فى جاهليتهم ، والتى انحرف بها أصحابها عن التوحيد الصحيح الى ألوان من الشـرك

---

(٨) انظر : الحافظ المنذرى : مختصر صحيح مسلم بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، سلسلة احياء التراث الاسلامي التي تصدرها وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية بدولـة الكويت ، الحديث رقم ٣٣٣ فى النهي عن أتيان الكهان ، ورقم ١٤٩٦ فى النهي من اتيان العراف .

(٩) مختصر صحيح مسلم ، الحديث رقم ١٤٨٩ ، يقول المحقق : « قال جمهور العلماء : كانت العرب تزعم أن الغيلان فى الفلوات ، وهي جنس من الشياطين تتراءى للناس وتتغول تغولا ، اى تتلون تلونا ، فتضلهم عن الطريق فتهلكهم ، فابطل النبي (ص) ذلك » .

(١٠) قارن هنا ردود ابن حـزم الاندلسي على أصـحاب التنجيـم والسحر ، وعلى أولئك الذين يتصورون الكـون تصورا ميثولوجيا وذلك فى الفصل ، ج ٥ ، ص ٢ وما بعدها ، ج ٢ ، ص ٩٣ وما بعدها ، وهي تدل على علمية التفكير التي يمكن ان تستمد من اصول الاسلام .

والوثنية ، يدلنا على ذلك قوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد » (سورة الحج آية ١٧) . وقوله تعالى : « ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم » (سورة البقرة ــ آية ٦٢) .

وتعرض القرآن لذكر مثل هذه الديانات والمذاهب لا بد وان يثير عند المسلم تساؤلات كثيرة حولها ، وحول الفرق بين كل منها وبين العقيدة الاسلامية .

ولما كانت تلك الديانات والمذاهب لها تصوراتها للكون وعلاقة الانسان به ، فانه يمكننا القول بأن القرآن قد فتح امام العقل بابا واسعا للنظر في الكون نظرة اساسها المقارنة بين ما جاء به وما جاءت به تلك الديانات والمذاهب القديمة .

والقرآن يلجأ دائما الى الحجة العقلية في الرد على المخالفين لعقائده وتفنيد دعاواهم . وحسبنا أن نشير في هذا الصدد ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ الى بعض ردود القرآن على مخالفيه :

فمن ذلك رده على مؤلهي الكواكب من الصابئة بمثل هذه الآيات التي تصور حال ابراهيم عليه السلام حين نظر الى الكون واهتدى الى وجود خالق له بعقله ، وهي :

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا أحب الآفلين . فلما راى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون . اني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » (سورة الانعام آية ٧٥ ــ ٧٩) .

وهذه الآيات الكريمة لا تصلح فقط للرد على مؤلهة الكواكب ، وانما هي ــ في رأي الفيلسوف ابن رشد ــ تشير الى علم خص الله به ابراهيم عليه السلام ، وهو علم النظر في الكون ، واعتبار الموجودات فيه بالعقل(١١) .

ويرد القرآن كذلك على من يعددون الآلهة(١٢) بمثل قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » (سورة الانبياء آية ٢٢) .

ويرى بعض المتكلمين أن هذه الآية انما تشير الى الدليل العقلي المعروف عندهم بدليل التمانع ، ومؤداه : لو كان للعالم صانعان ، فعند اختلاف هذين الصانعين ، كأن يريد أحدهما تحريك جسم

---

(١١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة ١٣١٠ هـ ، ص٢ ــ ٣ .

(١٢) كانت هناك قديما مذاهب تعدد الآلهة ، ابرزها مذاهب المجوس في فارس على اختلاف صورها ، وكانت هذه المذاهب تنطوي على القول بأصلين اثنين مدبرين للعالم : النور والظلمة ، أو الخير والشر ، أو يزدان واهرمن . وقد عرض كتاب الفرق من المسلمين لهذه المذاهب القديمة بالرد والتفنيد . انظر عنها : الشهرستاني : الملل والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، بهامش الفصل لابن حزم ، ج ٢ ، ص٧٢ وما بعدها . وانظر ايضا ردود ابن حزم على هذه المذاهب في الفصل ، ج ١ ، ص ٣٤ وما بعدها .

والآخر تسكينه ، أو يريد أحدهما احياءه والآخر اماتته ، فاما ان يحصل مرادهما أو مراد أحدهما، أو لا يحصل مراد واحد منهما .

والأول ممتنع ، لأنه يستلزم الجمع بين الضدين ، والثالث ممتنع ، لأنه يلزم خلو الجسم عن الحركة والسكون ، ويستلزم ايضا عجز كل منهما ، والعاجز لا يكون الها .

واذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الاله القادر ، والآخر عاجزا لا يصلح للألهية(١٣) .

يريد القرآن اذن لعقل الانسان أن يفكر وان يستنبط من انتظام أمر العالم كله وحدة صانعة، فتدبير هذا الكون لا يكون لالهين أو اكثر لما يترتب على ذلك من الاختلال فيه . والى هذا المعنى الأشارة أيضا فى قوله تعالى : « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون » (سورة المؤمنون آية ٩١) .

ويرد القرآن كذلك على من ينكرون البعث ، أو بعبارة اخرى ينكرون أن يكون لوجود الانسان فى هذا الكون غايه أبعد لا تتحقق الا فى حياة اخرى بعد هذه الحياة ، ويخاطبهم بنوع من الاستدلال المباشر ، وهو انه ما دمتم قد سلمتم بأن الله خلق الانسان أول مرة، فمن التناقض أن لا تسلموا بانه قادر على خلقه مرة أخرى ، فالله لا يكون خالقا وغير خالق فى آن واحد ، ثم أى الخلقين أصعب، خلق السماوات والارض أم خلق الانسان ؟ كل هذا خطاب صريح للعقل يتبين من قوله تعالى :

« أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين . وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذى خلق السماوات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم . انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون » (سورة يس آية ٧٧ — ٨٣) .

نخلص مما سبق الى القول بأن القرآن الكريم أراد ان يطهر العقول من الاعتقادات الباطلة الموروثة التى سبقت نزوله كالتصورات الميثولوجية التى تفسر الكون تفسيرا أسطوريا، وكالوثنية والشرك وعبادة الأفراد وتعدد الآلهة ، وتأليه الدهر او الطبيعة ، وانكار الغائية فى الكون وفى حياة الانسان ، وانكار البعث وما الى ذلك .

فاذا تخلص العقل الانسانى عن مثل هذه العقائد والتصورات الباطلة التى لا يقوم عليها دليل او برهان ، استطاع أن يقبل متحررا من كل قيد على النظر فى الكون نظرة موضوعية فاحصة يتوصل منها الى الايمان بوجود خالق له ، والى فهم صلته بهذا الكون وبخالقه ، ورسالته فى هذه الحياة الدنيا .

وهذا يقودنا الى الكلام عن الخطوة الثانية فى المنهج الذى يهدينا القرآن اليه ، وسنحاول أن نلقى فيما يلى مزيدا من الضوء عليها :

● ● ●

الخطوة الثانية فى منهج البحث الكونى تتمثل فى اصطناع الاستدلالين القياسى والاستقرائي .

---

(١٣) شرح العقيدة الطحاوية فى العقيدة السلفية ، المطبعة السلفية بمكة المكرمة ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢٠

على أنه يجب ان ننبه بادىء ذى بدء الى ان القرآن ليس كتابا فى المنطق ، ولكنه يحتوى على الأصول العامة للدلائل العقلية ، اما تفصيلاتها فليس من وظيفة القرآن أن يتعرض لها ، ويكفى القرآن انه ينبه الى مثل تلك الدلائل الاجمالية ليمضي العقل البشرى بعد ذلك الى وضع تفاصيلها وكشف قوانينها وطرق استخدامها .

ومما يلاحظه القارىء للقرآن أن الخطاب فيه موجه اساسا الى العقول السليمة بأوضح استدلال وأيسره ، والى القلوب الصافية بأبلغ بيان واوجزه . ولا يعلو عليه فى هذا شيء مما كتب الفلاسفة والمفكرون على اختلاف بيئاتهم وأزمانهم ، بدليل ما احدثه من الأثر الفكرى الهائل فى حياة البشرية منذ نزول الوحى به الى اليوم .

وقد فطن الى ذلك كبار المشتغلين بالفلسفة والمعقولات من المسلمين ، فذكروا انه قد انطوى على مختلف انواع الحجج والبراهين بحيث لا يمكن أن يزاد عليه فى هذا شيء ، ومن هؤلاء الامام الغزالى اذ يقول : « وأول ما يستضاء به من الأبواب ، ويسلك من طريق النظر والاعتبار ، ما ارشد اليه القرآن، فليس بعد بيان الله بيان »(١٤)

ويقول الامام فخر الدين الرازى ، احد ائمة الأشعرية من المتكلمين ، فى كتابه « الاربعين » فى الكلام : « بل اقر الكل بأنه لا يمكن أن يزاد فى تقرير الدلائل «العقلية» على ما ورد فى القرآن »(١٥)

والحقيقة أننا لو نظرنا الى القرآن نظرة متأنية لوجدنا انه ينبه العقول الى استخدام انواع الاستدلال العقلى المختلفة ، مباشرا كان أو غير مباشر . فهو كما يدعو الى استنباط نتيجة من مقدمة او مقدمات ثبتت صحتها فى معرض الاستدلال على العقائد النظرية ، (انظر الآيات من آخر سورة يس آية ٧٧ ــ ٨٣) نراه يدعونا ايضا الى استخدام المشاهدة الحسية واستقراء الجزئيات من عالم الطبيعة ليصل بنا الى معرفة القوانين العامة التى تسير هذه الطبيعة بمقتضاها.

فمن الآيات التى تدل على استخدام القياس العقلى قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (سورة الحشر ــ آية ٢) .

ويرى الفيلسوف ابن رشد أن الاعتبار المشار اليه فى هذه الآية هو القياس بنوعيه ، العقلى والفقهى(١٦) . فكأن الآية اذن تأمرنا على سبيل الوجوب باستخدام القياس بنوعيه المشار اليهما. وفى الحقيقة ان فهم ابن رشد لمعنى الاعتبار فى هذه الآية ليس غريبا ، لأن الاعتبار هو « النظر فى الحكم الثابت لأى معنى ثبت ، والحاق نظيره به ، وهذا عين القياس »(١٧) ، على حد تعبير الجرجانى فى « التعريفات » .

---

(١٤) احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، جـ ١ ، ص ٩٣ .

(١٥) بدر الدين الصنعاني : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ، ص ١٧

(١٦) القياس لغة : التقدير ، يقال قست النعل بالنعل اذا قدرته وسويته ، وهو عبارة عن رد الشيء الى نظيره (تعريفات الجرجاني ، مادة : « القياس ») والقياس عند المناطقة اصطلاحا هو قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر . ومن أمثلة القياس العقلي قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلزم ان كل جسم حادث ، ومن امثلة القياس الفقهي قولنا : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلزم ان كل نبيذ حرام (المستصفى للغزالي ، جـ ١ ، ص ٣٨ ــ ٤٢) .

(١٧) تعريفات الجرجاني ، مادة : « الاعتبار » .

ومن الآيات التى تدل على استخدام الاستقراء ، والنظرة العلمية الفاحصة عن الأشياء وكيف تتركب ، قوله تعالى : « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت ، والى الارض كيف سطحت » (سورة الغاشية ، آية ١٧ — ٢٠) .

وتأمل كلمة « كيف » فى هذه الآيات لترى انها تعبر عن روح العلم الحديث كله ومنهجه . ذلك أن العلم — فى مفهوم علماء مناهج البحث المحدثين — هو اجابة عن السؤال « كيف » ، وليس اجابة عن السؤال « لماذا » . بعبارة أخرى العلم يعنى ببيان كيف تتركب الظاهرة ، ولا يعنى بالبحث عن الغاية منها .

فالقرآن حين يدعونا الى البحث فى كيفية خلق الحيوان والكواكب والأرض انما يمدنا بالمنهج الصحيح للبحث الاستقرائي فى علوم شتى كعلوم الحياة والفلك والجيولوجيا والجغرافيا وغيرها ، دون أن يكون القرآن نفسه كتابا يتناول موضوعات هذه العلوم الجزئية .

ومما له دلالة فى الصدد أيضا قول الله تعالى : « ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٤) . فهذه الآية الكريمة تدلنا على أن افراد البشر الذين يعقلون — أى يستخدمون عقولهم استخداما سليما — هم الذين ينظرون فى خلق السماوات والارض ، وفى الظواهر الكونية على اختلافها وهم الذين يربطون فى نظرتهم تلك بين الأسباب والمسببات فيعرفون كيف خلقت السماوات والارض ، وكيف يتعاقب الليل والنهار ، وكيف تسير السفن فى البحار ، وكيف ينزل المطر ، وما هي عوامل نزوله ، وكيف يرتبط بعضها بالبعض الاخر ، ويعرفون كيف تحيا الدواب على هذه الارض وعلل حياتها ، وما الى ذلك .

وينبه القرآن الى أن النظام الكوني مطرد السنن له قوانين لا تتبدل وهي ما نصل اليه بالاستقراء العلمي القائم على المشاهدة الحسية ، والى ذلك الاشارة بمثل قوله تعالى : « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون » (سورة يس ، آية ٤٠) .

وكذلك الاجتماع البشرى له قوانين لها نفس الاطراد والثبات ، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخي ، والى ذلك الاشارة بمثل قوله تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الرعد ، آية ١١) سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (سورة الفتح ، آية ٢٣) ، « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (سورة الروم ، آية ٣٠) .

على أن الانسان لا يستطيع أن يصل من التأمل فى الكون الى معرفة نظامه وقوانينه الا اذا وثق بنفسه أولا ، وآمن بأن الكون المشاهد خاضع لا دراكه وبحثه ، وبأن ظواهره ليست بالشيء المبهم الغامض الذى لا يفسر ، وبأن فى مقدوره الاستفادة من الكون واستغلال خيراته على أوسع نطاق لتأمين حياته ورفاهيتها .

من اجل هذا ذكر القرآن للانسان ان الكون كله مسخر له ، وتأمل فى قوله تعالى : « وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الارض جميعا منه » (سورة الجاثية ، آية ١٣) ، وقوله تعالى « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون وماذرأ لكم فى الارض مختلفا ألوانه ان فى ذلك لاية لقوم يذكرون . وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا

وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون والقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وانهارا وسبلا لعلكم تهتدون . وعلامات وبالنجم هم يهتدون أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون . وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لغفور رحيم (سورة النحل ، آية ١٢ ـ ١٨) ، لترى أن توجيه القرآن فى هذا الصدد مضاد تماما للتصورات الكونية الميثولوجية القديمة التي جعلت الانسان البدائي يستشعر الخوف من الكون ، ويعتبر خارجا تماما عن نطاق عمله وقدرته ، ويفسر ظواهره المختلفة بعلل وهمية خيرة أو شريرة أو آلهة يسترضيها بألوان من الطقوس البدائية .

ان تأكيد القرآن على أن الكون كله مسخر للانسان هو فى نفس الوقت تأكيد على روح المنهج العلمي الصحيح الذى يحاول دائما استكشاف ماهو مجهول من هذا الكون وظواهره على أساس من الثقة بقدرة الانسان وبالعلم فى مواجهة الطبيعة .

وثمة ملاحظة هنا على جانب كبير من الأهمية وهى أنه حينما يكون الحافز الى الاستفادة من الكون بمنهج العلم هو عقيدة الانسان الدينية ، ورغبته فى التقرب الى الله ، والظفر بثوابه فى حياة أخرى ، فانه يكون حافزا قويا للغاية . ومن الآيات القرآنية ذات الدلالة العميقة فى هذا الصدد قوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون » (سورة الاعراف ، آية ١٨٥) .

لقد أعتبر الله تعالى العلم بالمخلوقات على اختلافها من أهم الاعمال الصالحة التي يجب على المسلم أن يحسب لها حسابا فى ميزان أعماله فى الحياة الأخرى ، فعليه اذن أن يبذل قصارى جهده من أجل استكناه الكون وما فيه من موجودات ، وذلك قبل أن يفاجئه أجله وهو أغفل ما يكون .

ولهذا ذهب بعض علماء العقائد فى الاسلام الى حد القول بأن الاستدلال العقلى من الأصول المقررة فى الاسلام ، فالى جانب المعتزلة الذين أوجبوا معرفة الله بالعقل ، نجد الاشعرية أيضا يوجبون على كل مكلف الاستدلال على وجود الله بعقله ، ويقولون : لا يكون مسلما الا من استدل (١٨) .

ويمكننا القول مما سبق كله بأن القرآن الكريم قد حث الانسان على اصطناع منهج العلم الذى يتلخص فى النظر الى الكون بالقياس والاستقراء ، أو بهما معا (١٩) من أجل الوصول الى معرفة قوانينه العامة ، ثم مواصلة السير بعد ذلك الى معرفة الله .

ويمكننا أن نوضح ذلك بالرسم البياني التالي :

النظر الى الكون (السماوات والارض)	← استدلال استقرائي ←	معرفة الكون وقوانينه العامة	← استدلال قياسي ←	معرفة الله (صانع الكون

(١٨) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، جـ ٤ ، ص ٣٥ .

(١٩) المنهج العلمي لا يكمل الا باستخدام الاستقراء والقياس معا ، اذ انه بعد أن يتوصل العالم من استقراء الجزئيات عالم الطبيعة الى القانون العام او القانون العلمي ، يعود فيطبق هذا القانون على جزئيات جديدة مستخدما القياس فالعالم لا غنى له عن استخدام الاستدلالين الاستقرائي والقياسي معا .

هناك اذن مرحلتان يسير فيهما الناظر الى الكــون :

المرحلــة الاولى يســتخدم فيها الناظــر استدلالا استقرائيا يكشف بــه عــن الأسبــاب والمسببات ، ويتوصل منه الى صياغة القوانين العامة التي تخضع لها الموجودات .

والمرحلة الثانية يستخدم فيها تفكراً عقلياً أساسه الاستدلال القياسي ، وينتهي منه الى اثبات وجــود صانع مدبر للكون عن طــريق مايشاهده فيه عن غائية الظواهر التي لا تفسرها له المصادفة .

وبهذا ينطلق الناظر من معرفة المصنوعات الى معرفة الصانع ، و « كلما كانت المعرفــة بصعنتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » (٢٠) على حد تعبير ابن رشــد .

والى هذا المعنى نفسه يشير أحد العلماء المعاصرين وهو البرت ماكومب ونشتر بقوله : « ان الأنسان لا يستطيع ان يدرس اعمال اى صانع من الصناع دون أن يحيط بقدر من المعلومات عن الصانع الذى أبــدع تلك الأعمــال » وكذلك نجد أننا كلما تعمقنا فى دراسة أسرار هذا الكون ازددنا معرفة بطبيعة الخالق الأعلى الذى أبدعه (٢١) .

ولقــد اشــار القرآن الى المرحلتين اللتين ذكرنا فى قوله تعالي : ــ

« ان فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الألباب . الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السمــاوات والأرض ربنا ما خلقت هــذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار » (سورة آل عمران آية ١٩٠ ــ ١٩١) .

وقــد يقف بعض الناظرين عند المرحلــة الاولى ، ولا يتجــاوزونها الى الثانية ، وهؤلاء « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون » (سورة الروم آية ٧) ، انهم قــد وصلوا الى منتصف الطريق ، وفاتهم الغرض البعيد من البحث فى آيات الله الكونية فكانوا بذلك محجوبين عن الحقيقة ، محصورين فى دائرة المادة لا يستطيعون الخروج منها الى ما وراءها آثروا النفع العاجل على النفع الآجل ، وشغلوا بالوسائل عن الغايات « ذلك مبلغهم من العلم » (سورة النجم ، آ ية ٣٠) .

وما أجمل هذا المعنى حين يعبر عنه ابن عطــاء الله الســكندرى فى « الحكم » بقوله : « الكائن فى الكون ولم تفتح له ميادين الغيوب مسجون بمحيطاته ، ومحصور فى هيكل ذاته » (٢٢) .

---

(٢٠) فصل المقال ، ص ٢ .

(٢١) انظر مجموعة مقالات لبعض العلماء المعاصرين نشرها جون كلوفر مونسما في كتاب بعنوان : « الله يتجلى في عصر العلم » الترجمة العربية، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ص١٠٧ .

(٢٢) شرح الرندى على الحكم ، القاهرة ١٢٨٧ هـ ، جـ ٢ ، ص ٨٧ .

اما ما يراه البعض من ضرورة الموضوعية والاعتماد على التجربة الحسية واخضاع الظواهر للقياس الكمي فى البحث العلمي ، فهذا ولا شك بعد ذلك أن يسير العالم من المرحلة الاولى ، وهي العلم ، الى المرحلة الثانية ، وهي الايمان ، وذلك اذا أراد أن يحقق انسانيته ، وان يجعل لحياته معنى . ان نهاية العلم فى الحقيقة هي بداية الايمان الصحيح لا الايمان التقليدى ، وتأمل عمق المعنى فى قوله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (سورة الزمر ، آية ٩) ، وقوله تعالى : «انما يخشى الله من عباده العلماء» (سورة فاطر ، آية ٢٨) .

(٢)

والآن بعد ان تبين لنا اتفاق الاسلام مع العلم روحا ومنهجا ، وانه يوجه العقل البشرى الى خطوات منهج متكامل للكشف عن اسرار الكون وما فيه من كائنات وقبل ان نمضي فى الحديث عن صورة الكون ومكان الانسان فيها فى القرآن الكريم ، لنرى الى اى حد تتفق مع تلك التى يمدنا العلم الحديث بها ، نحب ان ننبه القارىء الى حقيقة هامة ، وهي ان القرآن الكريم ليس كتاب علم يشتمل على نظريات فى علوم الكون .. ان كل ما يشتمل عليه القرآن متعلقا بالكون ونشاته وتطوره لا يعدو الحقائق العامة المجملة التي ياتي العلم بعد ذلك ليكشف عن تفصيلاتها . ومن هنا لا نرى أن يقحم الدين بمناسبة وغير مناسبة فى تفسير الظواهر الكونية ، اذ ليس هذا من شان الدين .

ونذكر هنا قول الرسول (ص) : « أنتم اعلم بشئون دنياكم » .

والحقيقة هي ان القرآن حينما يشير الى الظواهر الكونية انما يشير اليها على سبيل ايقاظ العقل من سباته ليتفهم هذه الظواهر ويفسرها التفسير العلمي الصحيح فعباراته أشبه شيء بالومضات القوية التى تنير أمام هذا العقل السبيل الى التوصل الى علم صحيح بالكون وقوانينه .

ومن المعروف أن العقل البشرى يثير بطبيعته تساؤلات عدة حول الكون :

هل الكون حادث أو قديم ؟ ، واذا كان حادثا فكيف حدث ؟ وهل يتناهى أو لا يتناهى ؟ وهل توجد أكوان أخرى أو لا توجد ؟ وما هي علة ما فى هذا الكون من النظام والاحكام ؟ وهل له غاية ؟

كان لا بد للقرآن الكريم من أن يلبي احتياجات البشر العقلية فى الاجابة على مثل تلك التساؤلات .

لقد قرر القرآن الكريم حقائق كثيرة تتعلق بالكون أهمها انه حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية ، وليس ثمة موجود أزلي أبدى الا الله « الخالق البارىء المصور » (سورة الحشر آية ٢٤) ، « بديع السماوات والارض » (سورة البقرة آية ١١٧) و « هو الأول والآخر » (سورة الحديد آية ٣) ، واليه ترجع الموجودات كلها من حيث هو علتها الاولى ، لقوله تعالى : « وان الى ربك المنتهى » (سورة النجم آية ٤٢) ، والمتصفح للقرآن يرى انه يقرر فى وضوح لا لبس

فيه الثنائية بين الله والعالم (٢٣) . ومن الحقائق عن الكون أنه غير محصور فى مداركنا ، كما يشير القرآن الى أن هناك عوالم ومخلوقات اخرى لا نعلم نحن عنها شيئا ، فيقول تعالى : « ويخلق مالا تعلمون » (سورة النحل آية ٨) .

وكيف يمكن أن نحيط بالفضاء الخارجي والعوالم التي من فوقنا لا حصر لها والمسافات التي بينها لا يتصورها عقل انسان ؟ اننا نتتمي الى كرة الارض ، وهي تنتمي الى مجموعتنا الشمسية ، ومجموعتنا الشمسية تقع فى مجرة تحتوى على ملايين المجموعات الشبيهة بها ، وفى الكون ملايين المجرات ! والمسافات بينا وبين النجوم تقاس احيانا بآلاف السنين الضوئية ، وسرعة الضوء ٣٠٠,٠٠٠ كيلو متر فى الثانية الواحدة !

ان الانسان اذا تأمل هذا الكون لا يمكن له الا أن يسلم بأن نسبته ، بكرته الارضية كلها ، الى العوالم الاخرى التي خلقها الله نسبة توجب تلاشيه !

هذا اذا نظرنا الى العالم الأكبر (Macrocosme) ، أما اذا نظرنا الى الانسان نفسه فسنجده عالماً قائماً بذاته ، وهو لا يزال مجهولا من نفسه الى الآن ، ولم يدرك بعد أسرار كثير من وظائف جسمه وعقله ، ولا يعرف ما هو مصيره بعد الموت بامكانياته المادية التي يغتر بها .

أما اذا نظرنا الى عالم الأشياء المتناهية فى الصغر (Microcosme) فسنجد الذرة من حيث تكوينها شبيهة بالمجموعة الشمسية ، وسنجد كائنات ذات خلية واحدة لها جميع وظائف الحياة ، يقول سيسل هامان : « عندما نذهب الى المعمل ونفحص قطره من ماء مستنقع تحت المجهر لكي نشاهد سكانها ، فاننا نرى احدى عجائب هذا الكون : فتلك الأميبا تتحرك فى بطء ، وتتجه نحو كائن صغير فتحوطه بجسمها فاذا به فى داخلها ، واذا به يتم هضمه وتمثيله داخل جسمها الرقيق ، بل اننا نستطيع أن نرى فضلاته تخرج من جسم الأميبا قبل أن نرفع أعيننا عن المجهر . فاذا لاحظنا هذا الحيوان فترة أطول ، فاننا نشاهد كيف ينشطر جسمه شطرين،

---

(٢٣) على الرغم من وضوح هذه الثنائية بين الله والعالم فى نصوص القرآن ، ذهب بعض مفكرى الاسلام الى القول بفيض العالم أو صدوره عن الله ، وهذا هو عين مذهب أفلوطين السكندرى فى الفيض او الصدور (Emanation) ومن هؤلاء بعض فلاسفة الاسلام وعلى الاخص الفارابي فى نظريته في فيض العقول ، وترتب الموجودات عن الأول . ومع القول بالفيض او الصدور تنتفي فكرة الخلق من العدم (Création ex nihilo) وكذلك تصور بعض غلاة الشيعة كالاسماعيلية العالم على انه سلسلة من الفيوضات عن المبدأ الاول على نحو خاص يتفق مع نظريتهم فى الامامة ، وكذلك ذهب متفلسفة الصوفية من اصحاب وحدة الوجود (Pantheism) كابن عربي الى القول بان العالم موجود بواسطة الحقيقة المحمدية التي هي اول تعين فاضت عنه سائر التعينات الاخرى مادية كانت او روحية (انظر كتابنا : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ٩٣) .

وجميع القائلين بالصدور من مفكرى الاسلام يعمدون الى تاويل نصوص القرآن تاويلات فلسفية خاصة لتبدو متفقة مع ما يذهبون اليه من مذاهب ، والحديث عن هذه التاويلات يخرجنا عن موضوع هذا البحث .

اما المتكلمون من المسلمين فقد عبروا عن الثنائية بين الله والعالم قائلين : « ليس فى الوجود الا الخالق وخلقه » (الفصل لابن حزم ، ج ٥ ، ص ٩٩) ، وكل ما فى الكون دون الله جواهر واعراض (نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٩٠ - ٩١ ص ٩٤ ، ج ٥ ص ٤٩) وقد اوجده الله على سبيل الاختراع والابداع واحداث الشيء من لا شيء بمعنى اخراجه من العدم الى الوجود (نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٦٤) .

واما المعتدلون من صوفية الاسلام من أهل السنة ، فيقولون ان الثنائية بين الله والعالم قائمة ، ولكن الصوفي فى حال الفناء عن ذاته يشهد الوحدة فى الوجود كله شهودا ذوقيا بمعنى تلاشى الموجودات بالقياس الى الله كما يتلاشى ضوء الشمعة فى ضوء الشمس . وهذه الوحدة الشهودية قائمة على اساس الذوق والعيان لا الاستدلال والبرهان . قارن كتابنا : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٣٠٤ وما بعدها .

ثم ينمو كل من هذين الشطرين ليكـون حيوانا جديدا كاملا ، تلك خلية واحدة تقوم بجميـع وظائف الحياة التي تحتاج الكائنات الكبيرة الأخرى في أدائها الى آلاف الخلايا او ملايينها. لا شك في أن صناعة هذا الحيوان العجيب الذي بلغ من الصغر حد النهاية تحتاج الى أكثر من مصادفة » (٢٤).

الحقيقه أن النظر في الكون او الآفاق البعيدة بعداً شاسعاً ، والنظر في الانسـان والكائنـات الدقيقـة جدا ، يدلنا على آيات الخالـق التي لا حصر لها ، والتي ستتجلى للانسان دائماً وأبداً، وصدق الله تعالى اذ يقول « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (سورة فصلت ، آية ٥٣) .

واذا كنا لم نحط بعد علما بالكون المحسوس ولا بأنفسنا ، فكيف نزعم ادراك كنه الخالق وما أعمق المعنى في قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (سورة الانعام ، آية ١٠٣).

واذا تبين هذا كله نقول : اننا لا نستطيع بحسب القرآن ولا بحسب ما توصل اليه العلم الحديث أن نجزم بأن الكون يتناهى أو لا يتناهى ، وكل ما نعلم عنه هو أنه غير محصور في مداركنا .

واذا كان الكون بحسب ما ورد في القرآن حادثاً ، وله محـدث هو الله ، فمن الطبيعي أن القول بأن الكون قد نشأ اتفاقا أو عـن طـريق المصادفة يكون متعارضا مع القرآن ، ومع ما جاء به من عقائد . بل انه يتعارض مع العلم ذاته ، يقول جون ادولف بوهلر : « عندما يطبق الانسان قوانين المصادفة لمعرفة مدى احتمال حـدوث ظاهرة من الظواهر في الطبيعة ، مثل تكون جزيء واحد من جزيئات البروتين مـن العنـاصر التي تدخل في تركيبه ، فاننا نجد عمر الارض ، الذي يقدر بما يقرب من ثلاثة بلايين من السنين أو أكثر لا يعتبر زمناً كافياً لحدوث هذه الظاهرة وتكوين هذا الجزيء عن طريق المصادفة . ان ذلك لا يمكن ان يحدث الا اذا كانت هنالك قوة موجهة تهدف الى غاية محدودة ، وتعيننا على ادراك كيف يخرج النظام من الفوضى » (٢٥) .

ومما يظهرنا القرآن الكريم بعد هذا عليه ان العوالم المتعددة التي يشتمل عليها الكون لم تخلق في وقت واحد ، فمنها ما هو سابق ومنها ما هو لاحق .

يقول تعالى : « وهو الذي خلق السموات والارض في ستة أيام (٢٦) وكان عرشه على الماء » (سورة هود ، آية ٧)

وقد تساءل بعض المسلمين في عصر النبي (ص) عن بداية العالم ، فذكر البخاري وغيره قال : أهل اليمن لرسول الله (ص) جئنـاك لنتفقه في الدين ، ونسألك عن أول هذا الامر ، فقال : « كان الله ولم يكن شيء قبله أو معه أو غيره وكان عرشه على الماء » .

ويقول شـارح العقيدة الطحاوية موضحاً المقصود من هذا الحديث : « ان قول أهل اليمن : جئنا نسألك عن أول هذا الامر ، وهو اشارة الى حاضر موجـود مشهور (أي الكـون المرئي) . والأمر هنا بمعنى المأمور ، أي الذي كونه اللـه بأمره .

---

(٢٤) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٤٣ .

(٢٥) الله يتجلى في عصر العلم ، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ .

(٢٦) ليس المقصود هنا باليوم اليوم المعروف لنا ، فهنالك نسبية في حساب ايام الله اشار اليها القرآن نفسه ، فمرة يذكر على انه الف سنة (سورة الحج ، آية ٤٧) ، ومرة اخرى يذكر على انه خمسون الف سنة مما تعرف (سورة المعارج ، آ ٤) ، وقد يكون اكثر من ذلك حسب ما يقدر الله لـه .

« وقد اجابهم النبي (ص) عن بدء هذا العالم الموجود لا عن جنس المخلوقات (التي منها ما يتعلق بعالمنا ومنها مالا يتعلق به) لأنهم لم يسألوه عن ذلك .

« وقد اخبرهم عن خلق السماوات والارض.. ، فظهر أن مقصوده اخباره اياهم ببدء السماوات والأرض وما بينهما ، وهى المخلوقات التي خلقت فى ستة أيام ، لا ابتداء خلق ما خلقه الله قبل ذلك .

« ولا يظن أن معناه (أى معنى الحديث) الاخبار بتعطيل الرب تعالى دائماً عن الفعل حتى خلق السماوات والارض » .

« وأيضا فقوله : « كان الله ولم يكن شيء قبله أو معه أو غيره وكان عرشه على الماء » لا يصح أن يكون المعنى أنه تعالى موجود وحده لامخلوق معه أصلا ، لأن قوله : « وكان عرشه على الماء » يرد ذلك ، فان هذه الجملة ، وهي « كان عرشه على الماء » ، أما حالية أو معطوفة، وعلى كلا التقديرين فهو ، « أى العرش » ، مخلوق موجود فى ذلك الوقت . فعلم أن المراد من قول الرسول (ص) : ولم يكن شيء من العالم المشهود » (٢٧) .

لقد اثبتنا هذا الكلام لشارح العقيدة الطحاوية بنصه لأنه على جانب كبير من الأهمية ، فهو يوضح لنا ان فى القرآن والسنة ما يفيد ان ثمة خلقاً آخر كان موجوداً قبل خلق هذا الكون الذى نراه ، ومنه تشكل هذا الأخير بما فيه . وهذا يعني بعبارات أخرى أن هذا الكون لم يكن على ما هو عليه ، ولم يتم خلقه بصورة مكتملة دفعة واحدة ، بل كان هناك ترتب زماني فى خلق الكائنات ، بل وتطور فى عملية الخلق ذاتها . وهذا متفق تماما مع ما يذهب اليه العلم الحديث الذى يحدد لأجرام المجموعة الشمسية وللأرض أعماراً بواسطة حساب الاشعاع ، ويعين أزمانها التي نشأت فيها على سبيل التدريج (٢٨) .

---

(٢٧) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٦ – ٦٧ .

(٢٨) في بحث طريف لزميلنا الدكتور زغلول النجار الأستاذ المساعد بقسم الجيولوجيا بكلية العلوم بجامعة الكويت ، عنوانه « محاولات الانسان لتقدير عمر الارض » معلومات وافية عن طريقة الاشعاع في حساب عمر الارض وأجرام المجموعة الشمسية نقتطف منه هذه النتائج التى توصل اليها العلماء في هذا الصدد . يقول سيادته : ان اقصي حد لتكوين العناصر فى مجرتنا هو ٧٠٠٠ مليون سنة ، ومن ذلك استنتج العلماء ما يلى :

اولا : ان العناصر فى مجرتنا قد تكونت فى الفترة من ٧٠٠٠ الى ٦٥٠٠ مليون سنة .

ثانيا : ان الشمس قد تكثفت على هيئتها الحالية منذ ٦٠٠٠ مليون سنة .

ثالثا : ان الكواكب الابتدائية قد تحولت الى كواكب عادية منذ حوالي ٥٠٠٠ مليون سنة .

رابعا : ان الفصل الكيميائي فى اجسام الكواكب قديم منذ ٤٥٠٠ مليون سنة .

خامسا : ان القشرة الخارجية للارض قد تكونت بصورة دائمة منذ ٤٠٠٠ مليون سنة .

سادسا : ان اقدم اثر للحياة ظهر على الارض منذ ٣٠٠٠ مليون سنة .

سابعا : ان الحياة ظهرت بصورة مزدهرة منذ ٦٠٠ مليون سنة ، بينما ظهر الانسان على سطح الارض منذ مليون سنة » ويقول الدكتور زغلول : « وبذلك استطاع الانسان الاجابة على ذلك السؤال المحير : منذ متى كانت الارض ، اجابة مدعمة بالاستنتاجات المنطقية المجردة عن الخرافات والحدس والتخمين ، فكانت الارقام السابقة . والعلم لا يدعى ان هذه الارقام لا تقبل التغيير ، فقد تؤكدها الدراسات المستقبلة او تحورها ولكن الحقيقة الثابتة هى ان الارض ليست ازلية بل مستحدثة » محاضرات الموسم الثقافى لجامعة الكويت ، ١٩٦٨ – ١٩٦٩ ، المطبعة العصرية بالكويت ، ص ٥٠٣ .

ومما يدلنا أيضا على أن الكون قد خلق بمافيه من عوالم متعددة بالتدريج وليس دفعة واحدة قوله تعالى : « الحمد لله رب العالمين » (سورة الفاتحة ، آية ٢) .

ويبين لنا شارح العقيدة الطحاوية أن من بين المعاني التي تتضمنها كلمة « رب » « التربية ، وهي تبليغ الشيء كماله بالتدريج » (٢٩) .

وهذا هو عين ما يفهم من التطور (Evolution) فى الخلق، اى أن الخلق لا يتم دفعة واحدة، وانما على مراحل ، من الادنى الى الأعلى ، أو من الأقل كمالا الى الأكثر كمالا . ولعل هذا المعنى يفهم ايضا من قوله تعالى : « يزيد فى الخلق ما يشاء ان الله على كل شيء قدير » (سورة فاطر ، آية ١) .

ففكرة التطور ذاتها ليست مخالفة للقرآن وانما الذى يخالفه هو القول بأن هذا التطور المشاهد فى الكائنات علويها وسفليها يتم عن طريق المصادفة وليس عن صانع مدبر حكيم .

والظاهر من القرآن الكريم بعد ذلك أن الكون كان وحدة متصلة تكثرت بعد ذلك الموجودات عنها . ولعل هذا المعنى يستفاد من قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما » (سورة الانبياء ، آية ٣٠) .

أما المادة التى تشكلت منها الأجرام السماوية فتوصف فى القرآن بأنها « دخان » . يقول تعالى : « ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا اتينا طائعين » (٣٠) .

واما مادة الكائنات الحية التي منها نشأت وتطورت فهي « الماء » لقوله تعالى « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (سورة الانبياء ، آية ٣٠) .

ومما يستوقف الذهن البشري حقيقة اشارة القرآن الى أن أصل الكائنات جميعا واحد ، وهي تتكون من زوجين اثنين ، يقول تعالى : « ومن كل شيء خلقنا زوجين » (سورة الذاريات آية ٤٩) ، ويقول تعالى : « سبحان الذى خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن انفسهم ومما لا يعلمون » (سورة يس ، آية ٢٦) .

وقد يطمئن عقل الانسان الى معاني مثل هذه الآيات بعد أن اكتشف العلم الحديث وحدة التركيب الذرى للكائنات على اختلافها ، وأن الذرة الواحدة تتكون من الكترون وبروتون .

وقد صور لنا الفيلسوف المعاصر برتراندرسل العالم الطبيعى بعد اكتشاف أينشتين

---

(٢٩) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٦٨ .

(٣٠) سورة فصلت ، آية ١١ ، ومن الافتراضات العلمية الآن انه فى اول تاريخ مجرتنا كانت هناك سحابة من غبار ذى تركيب كونى يشبه السديم ، واخذت واحدة من سحابات عديدة تتكثف على هيئة نجوم تشبه الشمس بينما دار حولها قرص من غبار وغاز سرعان ما تكسر الى دوامات ذوات حجوم وترتيب مختلف فى داخل اى منطقة نصف قطرية يزداد حجمها كلما بعدت عن الشمس وبالتحام هذه الدوامات عند التقائها اصبحت كتلا منفصلة من الغاز على ابعاد نصف قطرية من الشمس . وقد اطلق العلماء على هذه الكتل المنفصلة اسم الكواكب الابتدائية .

(انظر الدكتور زغلول النجار : محاولات الانسان لتقدير عمر الارض ، محاضرات الموسم الثقافى ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩ ، لجامعة الكويت ، ص ٥٠٢) .

لنظريته فى النسبية «٣١» قائلا : « درسنا العالم الطبيعي فوجدنا ان المادة عند العلم الحديث قد فقدت صلابتها وعنصريتها اذ حللها العلماء الى مجموعات ذرية ، كل مجموعة منهـا تنحل الى ذرات ، وكل ذرة تعود بدورها فتنحل الى كهارب موجبة وكهارب سالبة » (٣١) .

ولعل من الآيات القرآنية التي اتضح معناها على ضوء ما وصلت اليه الفيزياء المعاصرة من هذه النتائج ، قول اللــه تعالى : « وترى الجبـال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذى أتقن كل شيء » (سورة النمل ، آية ٨٨) .

فالجبال وما اليها من الأجسام المادية مدركة لنا على انها ثابتة صلبة ، وليس الامــر كذلك ، فهي عبارة عن عدد هائل من الذرات المنطوية على كهارب موجبـة وأخـرى سالبة ، مردها الى اشعاعات فهي لذلك أشبه شيء بالسحاب من حيث أنه عارض ومتخلخل . يقول برتراند رسل « ثـم مضى العلمـاء فى التحليـل فحللـوا هذه الكهارب نفسها (التي تتكون منها الذرة) الى اشعاعات ..) وللفيزياء النظرية جانب آخر هو نظرية النسبية ، وهي نظرية ذات نتائج فلسفية هامة ، منها تحويل العالم الطبيعي الى متصل من الحوادث ذى اربعه أبعاد بعد ان كان سلسلة من حالات ذوات ثلاثة ابعاد لعالم مؤلف من قطع من المادة لها صلابة وثبات » ، ثم هو يقول بعد ذلك : « وليس فى علـم الفيزياء مـا يبرهــن على أن الخصــائص الذاتية للعالم الطبيعي تختلف عـن خصائص العالم العقلي ! » (٣٢) .

ويبين عالم الطبيعة أدوين فاست كيف أن النظر فى المادة التي منها نشأ الكون نظرة علمية تحليلية يؤدى بنا فى النهاية الى الايمان بوجود الله قائلا :

« وعندما تحاول العلوم أن تفسر لنا منشأ الكون نجدهـا تبين لنا فى ضــوء ما لدينا مــن المعلومــات عن الطبيعــة النووية كيف تتفاعل الجزيئات الأساسية لكي تكون لنا جميع العناصر المعروفة فجميع العناصر التي يتألف منها هذا الكون تبدأ ببروتونات لها خواص معينة وقــوة جاذبة تجعلها تنضم بعضها الى بعض .

« أما كيف نشأت هذه البروتونات ذاتها ، ولماذا كان لها هذه الصفات بالذات ، فان ذلك ما لم تستطع أن تقدم له العلوم شرحاً أو بياناً .

« ومهما بالغنا فى تحليل الاشياء وردها الى أصولها الاولى فلا بد أن نصل فى نهايــة المطاف الى ضرورة وجود قوانين طبيعية تخضع لها ذرات هذا الكون ، ويعد ذلك فى ذاته دليلا على وجود اله قادر مدبر هو الذى قدر لكل ظاهرة من ظواهر هذا الكون أن تسير فى طريقها المرسوم (٣٣) . وقد خلق الله الالكترونات والنيوترونات وجعل لها خواصها المعينة ، فرسـم لها بذلك ســــلوكها واقدارها » (٣٤) .

الكون اذن لا حقيقة له الا من حيث ما اثبت اللــه له من الوجود بتجميع عناصره على النحو

---

(٣١) موجز الفلسفة ، ترجمة الاستاذ الدكتور زكى نجيب محمود ، بعنوان « الفلسفة بنظرة علمية » مكتبة الانجلـو المصرية ، ١٩٦٠ ، ص ٢٥٨ .

(٣٢) انظر موجز الفلسفة ص ٢٥٨ ، ٢٦١ - ٢٦٢ .

(٣٣) هذا هو ما تشير اليه الآية الكريمة : « وخلق كل شيء فقدره تقديرا » (سورة الفرقان آية ٢) .

(٣٤) الله يتجلى فى عصر العلم ، ص ، ٩٦ .

الذى وضحـه لنا العالم الحديث ، وهي عناصر تبدأ ببروتونات لها خواص معينة وقوة جاذبـه تجعلها ينضم بعضها الىالبعض الاخر . ومهما بدتموجوداتهذا الكونثابتهصلبةفىادراكنا نحن،فانها فىحقيقتها ليستسوىذرات تعود بدورها فتنحل الى اشعاعات . فليس ثمـة حقيقـة الا موجـد الكون وما عداه من الكائنات هو أشبه شيء بوهمعارض كما يقول بعض صوفية الاسلام .

واللـه اذن هـو العلة المسـكة بالعالم ،والحافظة عليه وجوده ولو لم يكن ذلك لتلاشى ، وهذا هو معنى قوله تعالى:« ان الله يمسك السماوات والارض أن تزولا » (سورة فاطر ، آية ٥١) .

وقد اشار بعض مفكرى الاسلام الى معنىكونالله حافظا للعالم ، أو خالقا له باسـتمرار ، فى شيء من التفصيل :

يقول ابن حزم الاندلسي ما نصه : « واللهتعالى خالق لكل مخلـوق فى كـل وقت .. قال عز وجل : « ثم انشأناه خلقا آخر » (سورة المؤمنون ، آية ١٤) ، وقال تعالى « خلقا من بعد خلق » (سورة الزمر ، آية ٦) ، فصح أن فى كلحين يحيل الله تعالى أحوال مخلوقاته ، فهو خلق جديد ، والله تعالى يخلق فى كل حين جميع العالمخلقا مستأنفا دون أن يفنيه » (٣٥) .

ويقول الكندى ان « الله هو المبدع المسككل ما ابدع ، فلا يخلو شيء من أمسـاكه وقوته الاباد واندثر » (٣٦) .

وكذلك يذهب ابن عطاء الله السكندرى الىالقول بأن الله هو العلة التي تمد الموجودات بعد وجودها بالوجود، وهذا هو ما يسميه بالامداد علىنحو ما يتبين من قوله فى « الحكم » : « نعمتان ما خرج موجود عنهما ، ولا بد لكل مكّون منهما :نعمة الايجاد ونعمة الامداد » (٣٧) .

وهو يقول ايضا : « أمد (الله) كل موجودبوجود عطائه ، وحفظ وجوده (أى وجود الله) وجود العالم بامداد بقائه » (٣٨) .

وجـدير بالذكر أن ما يذهب اليه مفكـروالاسلام الذين ذكرنا فى هذا الصدد متفق مع ما يذهب اليه بعض الفلاسفة المحدثين فى أوروبا ، منالقول بالخلق المستمر (Création Continuée) مثل ديكارت (٣٩) ومالبرانش (٤٠) .

ونعود مرة اخرى الى خلق الله للأشـياء فنقول :

ان الله خلق كل شيء فى هذا الكون بقدر ،أى بتقدير كمي وزماني وفق ماهية سابقة . وان شئت قلت : حدده واعطاه أوصافه وجعل لـهرتبة وجودية معينة ، يقول ابن حزم : « ومعنى

---

(٣٥) الفصل ، جـ ٥ ، ص ٥٥ .

(٣٦) رسائل الكندى ، تحقيق الاستاذ الدكتـور محمـدعبد الهادى ابو ريدة،الجزء الاول ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٦٢

(٣٧) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٩١ .

(٣٨) التنوير فى اسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ ، ص٥٢

39. Descartes : Discours de la methode, œuvres de Descartes, ed. Libraire joseph Gibert P. 47 ; Les principes de la philosophie PP. 192-193.

40. Malbranche : Entretiens métaphysiques, VII, 7 ed. Fontana 1,150.

القدر فى اللغة العربية الترتيب والحد الذى ينتهي اليه الشيء . تقول : قدرت البناء تقديرا اذا رتبته وحددته » .

« قال تعالى : « وقدر فيها أقواتها (سورة فصلت ، آية ١٠) ، بمعنى رتب أقواتها وحددها. وقال تعالى : « انا كل شيء خلقناه بقدر » (سورة القمر ، آية ٤٩) يريد تعالى : برتبة وحد . فمعنى قضى وقدر : حكم ورتب ، ومعنى القضاء والقدر : حكم الله تعالى فى شيء بحمده وذمه ، وبكونه وترتيبه على صفة كذا ، والى وقت كذا » (٤١)

والآيات التي تشير الى تقدير المخلوقات تقديرا كميا خاضعا للقياس او الحساب كثيرة فى القرآن ، وحسبنا ان نشير هنا الى بعضها : « وخلق كل شيء فقدره تقديرا » ، (سورة الفرقان آية ٢)

« والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٤٢) .

« فالق الاصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم » (سورة الانعام ، آية ٩٦) .

« الم نخلقكم من ماء مهين . فجعلناه فى قرار مكين . الى قدر معلوم . فقدرناه فنعم القادرون » (سورة المرسلات ، آية ٢٠ ــ ٢٣) .

« سبح اسم ربك الاعلى . الذى خلق فسوى . والذى قدر فهدى » (سورة الاعلى ، آية ١ ــ ٣) .

« والسماء وضعها ورفع الميزان » (سورة الرحمن ، آية ٧) .

« والأرض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها كل شيء موزون » (سورة الحجر ، آية ١٩) .

ومن الآيات التي تشير أيضا الى تقدير المخلوقات تقديراً زمنياً قوله تعالى :

« ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر » (سورة يونس ، آية ٣) .

« هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون » (سورة يونس ، آية ٥) .

« وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون » (سورة الحج ، آية ٤٧) .

« يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » (سورة السجدة آية ٥) .

« تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة » (سورة المعارج ، آية ٤) .

---

(٤١) الفصل ، ج ٣ ، ص ٥٢ .

(٤٢) سورة يس ، آية ٣٨ ــ ٣٩ . والمقصود بالعرجون القديم فرع النخل اليابس ، اي ان القمر لا حياة فيه ، وهذا هو ما تأكد بعد الهبوط عليه .

وثمة ملاحظة هامة هنا ، وهي أن اختلاف التقدير فى الأيام على النحو الذى تشير اليه بعض آيات القرآن ، يُفهم اذا علمنا أن الزمان هو أمر نسبي ، وهو كما نعلم يقدر بحركة الافلاك فى مجموعتنا الشمسية ، أما خارج نطاق هذه المجموعة فليس ثمة زمان بالمعنى الذى نفهمه نحن على هذه الارض .

هذا عن خلق الله للموجودات بمقدار ، أى تحديدها من ناحية الكم وفى الزمان .

اما عن ماهية كل موجود أو طبيعته الخاصة به ، فقد أشار القرآن اليها فى قوله تعالى :

« قال ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (سورة طه آية ٥) . وفى قوله تعالى « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » (سورة التين ، آية ٤) .

ويتحدث ابن حزم عن أن الله قد جعل لكل موجود طبيعة معينة قائلا : « وكل هذه الطبائع (التي للموجودات) والعادات مخلوقة ، خلقها الله عز وجل . فرتب الطبيعة على انها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل . كطبيعة الانسان بأن يكون ممكنا له التصرف فى العلوم والصناعات ان لم تعترضه آفة ، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر « أى القمح » أن لا ينبت شعيرا ولا جوزا ، وهكذا كل ما فى العالم » (٤٣)

وهكذا يمكن القول بحسب الاسلام ان الله قد خلق كل مخلوق وفق ماهية سابقة له . وهذا مخالف لما يذهب اليه اصحاب الفلسفة الوجودية فى العصر الحاضر من القول بان الوجود سابق على الماهية .

وينبه القرآن الكريم بعد هذا كله الى ان الكون كله يسوده نظام محكم لا تفاوت فيه ولا نقص . يقول تعالى : « الذى خلق سبع سماوات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير » (٤٤) . ويقول تعالى : « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج » (٤٥) .

وليس أدل على انتظام أمر الكون من أنه خاضع لقوانين ثابتة ، أو — على حد تعبير القرآن لسنن لا تتبدل .

ولا بد لنا من الوقوف عند هذه النقطة لنفصل الكلام فيها ، ليتبين للقارىء أن القرآن حين يوجه العقول الى اكتشاف سنن الكائنات انما يدعو دعوة صريحة الى العلم بالمعنى الذى يفهم منه فى عصرنا .

فالقرآن يذكر فى آيات كثيرة أن الله قد خلق المخلوقات على اختلافها بالحق ، وهذا يعني انها لم تخلق باطلا أو عبثا أو على أي نحو اتفق . يقول تعالى :

« أولم يتفكروا فى انفسهم ما خلق الله السماوات والارض الا بالحق وأجل مسمى » (سورة الروم ، آية ٨) .

---

(٤٣) الفصل ، جـ ٥ ، ص ١٦ .

(٤٤) سورة الملك ، آية ٣ — ٤ . والفطور هي الشقوق ، والمقصود أنك لا ترى اختلالا .

(٤٥) سورة ق ، آية ٦ . والمقصود بقوله تعالى : « ما لها من فروج » ليس فيها عيوب أو نقائص .

« وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهمالاعبين . ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون » (سورة الدخان ، آية ٣٨ – ٣٩)

« خلق السماوات والارض بالحق وصوركم فأحسن صوركم واليه المصير » (سورة التغابن، آية ٣) .

ومعنى كلمة « الحق » الواردة فى مثل هذهالآيات ، ما يوجد بمقتضى الحكمة ، كما يذكر الراغب الأصفهاني في « مفردات غريب القرآن » (٤٦) ولذلك توصف أفعال الله كلها بأنها حق ، اى انها تصدر عن الله بمقتضى علمه وحكمته .

والحكمة تقتضي أن الموجودات فى الكونانما توجد وفق قوانين معينة (٤٧) ، والا لم تكن حكمة ، وهذه القوانين ليست شيئا اكثر من ربطالأسباب بمسبباتها ، والى هذا يشير ابن رشد ، فى عبارات تدلعلى علمية تفكيره، قائلا : « الحكمةليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء . واذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضيوجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود، فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره . كما أنه لو لم تكن هنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة أصلاولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع .

« واى حكمة كانت تكون فى الانسان لوكانت جميع أفعاله واعماله يمكن أن تأتي بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الابصارمثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف ؟

« وهذا كله ابطال للحكمة ، وابطال للمعنىالذى سمى به (الله) نفسه حكيما . تعالى وتقدست أسماؤهم عن ذلك » (٤٨)

وعلى ذلك فان « بناء المسببات علىالاسباب هو الذى يدل على انها (أى الموجودات) صدرت عن علم وحكمة » (٤٩) .

وبشيء يسير من التأمل يدرك الانسان انهلا بد أن تكون هناك قوانين معينة للظواهر الكونية، هي مظهر حكمة الخالق تعالى .

فالذى ينظر الى السماء يرى النجوموالكواكب معلقة فى الفضاء دون أن تستند الى شيء ، يقول تعالى : « الله الذى رفع السماواتبغير عمد ترونها » (سورةالرعد ،آية٢،ومثلهذا التنبيهالقرآنيمنشأنه أنيدفع الانسان الى التساؤل عن علةوجود الأجرامفي السماء علىهذا النحو،

---

(٤٦) مفردات غريب القرآن ، مادة : « حق » .

(٤٧) يطلق على الموجودات في القرآن احيانا وصف الكلمات ، وهى لا تتبدل من حيث قوانينها ، يقول ابن حزم : « لا مبدل لكلماته » ، فصح انه لا تبديل لما رتبه الله مما اجرى عليه خلائقه » ، الفصل ، جـ ١ ، ص ٨٥ . وانظر سورة الانعام ، آية ١١٥ ، وسورة الكهف ، آية ٢٧ .

(٤٨) الكشف عن مناهج الادلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص٤١ .

(٤٩) نفس المراجع ، ص ٨٨ .

ثم اذا بالانسان يهتدى الى قوانين الجاذبية والحركة والنسبية وما الى ذلك ، فيعرف الاسباب الحقيقة لتلك الظاهرة .

وكذلك المتأمل فيظاهرة تعاقب الليلوالنهاريتساءل عن السر فى تعاقبهما ، فيجيبه القرآن بما يفيد كروية الأرض ودورانها المستمر ، فيقولتعالى : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » (سورة الزمر ، آية ٥) .

وليس هذا فهماً معاصراً لهذه الآية ، وانماهو فهم قديم توصل اليه علماء المسلمين قديما بفضل القرآن ، وفى ذلك يقول ابن حزم : « ان أحداً من ائمة المسلمين المستحقين لاسم الامامة بالعلم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الارض ،ولا يحفظ لأحد منهم فى دفعه كلمة ، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها . قالالله عز وجل : « يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل » . وهذا أوضح بيان فى تكويربعضها على بعض ، مأخوذ من كور العمامة وهو ادارتها » (٥٠) .

ومن الظواهر الطبيعية التي يجمل القرآنالكريم الاشارة الى أسبابها بما لايختلف عما هو معروف من العلم الحديث ، السحاب والمطر والبرق يقول تعالى :

« الله الذى يرسل الرياح فتثير سحابافيبسطه فى السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى الودق يخرج من خلاله فاذا اصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون » (٥١) .

« الم تر أن الله يزجى سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عمن يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار » (سورة النور ، آية ٤٣) .

ان القرآن بمثل هاتين الآيتين يدفعنا الىعلمية التفكير المتمثلة فى ربط الظواهر الطبيعية بعللها الحقيقية لا الوهمية ، فالسحاب والمطروالبرق ترتبط فى حدوثها بعوامل معينة كحرارة الشمس ومياه البحر وبخار الماء المتصاعد بفعل الحرارة والرياح واحتكاك السحب حين تتجمع .

هذه أمثلة قليلة مما يزخر به القرآن منآيات تحث عقل المفكر علىاكتشاف قوانينالطبيعة التى هى مظهر نظام الكون ، كما انها فى نفسالوقت دلالات على أن هذا الكون لم يخلق باطلا أو عبثا ، وأن له غاية .

وصدق الله تعالى اذ يقول : « وما خلقناالسماوات والارض باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار» (سورة ص ،آية٢٧) .

وانظر الى العلم بالكون وقوانينه حينما ينتهى الى الايمان بالله فى صورة رائعة يقدمها لنا سيسل هامان اذ يقول .

« فاذا رفعنا أعيننا نحو السماء فلا بد أنيستولى علينا العجب أكثر ، من كثرة ما نشاهده فيها من النجوم والكواكب السابحة فيها ، والتىتتبع نظاما دقيقا لا تحيد عنه قيد أنملة ، مهما

---

(٥٠) الفصل ، جـ ٢ ، ص ٩٧ .

(٥١) سورة الروم ، آية ٤٨ والودق هو المطر .

مرت بها الليالى، وتعاقبت عليها الفصول والأعوام والقرون . انها تدور فى أفلاكها بنظام يمكننا من التنبؤ بما يحدث من الكسوف والخسوف قبل وقوعه بقرون عديدة .

« فهلا يظن أحد بعد ذلك أن هذه الكواكب والنجوم قد لا تكون أكثر من تجمعات عشوائية من المادة تتخبط على غير هدى فى الفضاء ؟ واذالم يكن لها نظام ثابت ، ولم تكن تتبع قوانين معينة، فهل كان من الممكن أن يثق الانسان بها ، ويهتدى بهديها فى خضم البحار السبعة ، وفى الطرق الجوية التى تتبعها الطائرات (٥٢) .

« الحق أنة من قطرة الماء التى رأيناها تحت المجهر الى تلك النجـوم التى شاهدناها خلال المنظار المكبر ، لا يسع الانسان الا ان يمجد ذلك النظام الرائع وتلك الدقة البالغة والقوانين التى تعبر عن تماثل السلوك وتجانسه .

« ولولا ثقة الانسان فى أن هنالك قوانين يمكن كشفها وتحديدها لما اضاع الناس أعمارهم بحثا عنها فبدون هذا الاعتقاد وتلك الثقة فى نظام الكون يصير البحث عبثا ليس وراءه طائل .

« ولو أنه كلما اجريت تجربة اعطت نتيجة مخالفة لسابقتها بسبب توقفها على المصادفة أو عدم وجود قوانين مسيطرة فأى تقدم كان مـن الممكن أن يحققه الانسان ؟ .

« لا بد ان يكون وراء كل ذلك النظام خالق أعلى . فليس مما يقبله العقل أن يكون هنالك نظام أو قوانين دون أن يكون وراءها عقل أعلى ومنظم مبدع .

« وكلما وصل الانسان الى قانون جديد فان هذا القانون ينادى قائلا : ان الله هو خالقى وليس الانسان الا مكتشفا ! » (٥٣) .

خلاصة القول فيما سبق ان معالم صورة الكون فى الاسلام تتحدد على النحو التالى :ـ

الكون كله حادث مخلوق ، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية ، والله تعالى هو الذى خلقه بما فيه من عوالم متعددة ومخلوقات نعلم بعضها ولا نعلم عن البعض الآخر شيئا ، وان الكون لعظم اتساعه غير محصور فى مداركنا ،ولذلك لا يمكن القطع بأنه يتناهى او لا يتناهى . وكذلك فان الله لم يخلق عوالم الكون دفعة واحدة وانما خلقها على سبيل التدريج او التطور ، وأن الموجودات جميعا فى الكون من أصل واحد .والله هو الممسك للكون أو الحافظ عليه وجوده، ولولا ذلك لتلاشى،وأن خلقه للموجودات مستمر .وحين خلق الله مخلوقاته فانه خلقها بقدر ، أى بتقدير كمي وزمانى وفق ماهيات سابقة. والكون كله يسوده نظام دقيق محكم اذ أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة لا تتبدل ، وهذا هو معنى ايجادهـا بالحق ، أى بمقتضى حكمه معينة .

واذ قد تبينت صورة الكون على هذا النحو ننتقل الى البحث عن الانسان من حيث علاقته بالكون : كيف وجد فيه ، وما هى طبيعته المميزة له ، وما هى رسالته فى هذه الحياة التى يحياها

---

(٥٢) هذا هو معنى قوله تعالى : « وعلامات وبالنجم هم يهتدون » ، سورة النحل ، آية ١٦ .

(٥٣) الله يتجلى فى عصر العلم ، ص ١٤٤ .

على الارض ، وما معنى تسخير الكون له ، أوملاءمته لوجوده ، وهل لحياته غاية أبعد من تلك التى تتحقق على الارض ؟ كل أولئك تساؤلاتنحاول أن نجيب عليها فيما يلى :

الانسان بحسب ما ورد في القرآن الكريم هو محور هذا الكون،وعلى قمة مخلوقاته وموضع التكريم والعناية الالهية فيه ، خلقه الله فى أحسنتقويم وجعله فى أكمل صورة . يقول تعالى : « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » سورةالتين ، آية ٤ ، ويقول تعالى : «وصوركم فأحسن صوركم » (سورة غافر ، آية ٦٤) .

اما كيف تم خلق الانسان ، فهذا مما لانستطيع الوقوف على حقيقته ، صحيح أن فى القرآن الكريم ما يشير الى قصة خلق آدم ،وكيف علمه الله الاسماء كلها ، وأمر الملائكة بالسجود له فسجدوا الا ابليس ، وكيف أخطا هو وزوجه فأمرهما الله بالهبوط الى الارض ،(سورة البقرة آية ٣٠ وما بعدها ، ولكن هذه كلها اشارات الى أمور غيبية لا نعرف كنهها ، وهى أيضا مما يحتمل تأويلات شتى .

وقد أصاب ابن حزم حيث يقول : « فلسنانعلم ولا أحد من الناس كيفية ذلك (أى بدء الخلق) ، وهذا نص قوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السماوات والارض ولا خلق انفسهم » (سورة الكهف آية ٥١) . اما ما كان بعد ابتداءالخلق فمعروف الكيفيات ، قال تعالى : « وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته » (سورةالانعام آية ١١٥) ، فصح أنه لا تبديل لما رتبه الله مما اجرى عليه خلائقه » (٥٤) .

ولا يعيب الانسان المفكر ابداً ان يقر بعجز عقله الآن عن ادراك حقيقة ما ، فما أكثر ما لا نعرفه بيقين ، وانما الذى يعيبه حقا هو أن يسارع فينكرها لمجرد الانكار ، أو يخوض فى الكلام عنها متأولا بما لا يعرف .

واذا كان العلماء يحددون الآن بدء ظهورالانسان على هذه الارض بما يقرب من مليون سنة ، استناداً الى أقدم الحفريات ، فهذا يدلعلى ان الانسان قد جاء خاتمة لسلسلة من المخلوقات أدنى منه سبقته على هذه الارض ، بلان الانسان نفسه تطور على هذه الارض ماراً بمراحل متتالية حتى بلغ الى ما بلغ اليه من كمال،يقول تعالى :

« هل أتى على الانسان حين من الدهر لميكن شيئًا مذكورا » (سورة الانسان ،آية ١) .

« ما لكم لا ترجون لله وقارا . وقد خلقكم اطوارا . الم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا . وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا . والله انبتكم من الأرض نباتا . ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا»(سورة نوح آية ١٢ـ١٨).

ولكن التطور الذى تشير اليه مثل هذه الآيات فى القرآن اشارات مجملة انما يتعلق بالانسان من حيث هو كائن مادى ، لا من حيث هو كائنروحى،فالانسان بالاعتبار الاولنشأ علىهذهالارض وتطور،اما بالاعتبار الثاني فقد كانله وجود روحى سابق فى عالم اخر ــ وهو ما تشير اليه قصة خلق آدم فى القرآن ــ وان كنا لا ندرى كيفيات هذا الوجود .

---

(٥٤) الفصل ، جـ ١ ، ص ٨٥ .

يقول تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (سورة الاسراء ، آية ٨٥) .

أما القول بأن الانسان مادة فقط ، فهو قول ينقضه ما يعرفه الانسان بفطرته فهو كائن يعي ذاته ، والمادة لا تعى ذاتها .

واكثر من ذلك هو الكائن الوحيد من بين سائر الكائنات الأخرى الحية القادر على استخلاص اشد انواع المعرفة تجريداً بعمليات ذهنية فى غاية من التعقيد ، ولا حدود لانطلاقاته فى هذا السبيل .

والانسان حين يعمد الى تأمل ذاته ، أو مايسميه علماء النفس بالاستبطان (Introspection)، لا يدرك مادة ، وانما يدرك فكرا .

وبتعبير اكثر دقة يدرك حالات متتابعة من التفكير ، هى ما يطلق على مجموعه الذات المفكرة، أو بتعبير علماء النفس الأنا (Ego) ، على اعتبار أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا إن تصدر عنــه .

ان استمرار حياة الانسان الوجدانية فى تيار واحد لا انقسام فيه ولا انفصام ، او بعبارات اخرى شعوره من أول عمره الى آخره بحركة فكره المتصلة فى الزمان ، يثبت له ان ذاته المفكرة متميزة عن البدن تماما ، وان كانت هى علة تدبيره وحركته .

ولما كان الانسان يدرك هذا كله من نفســه مباشرة ، فاءنه غير محتاج فى اثبات صدقه الى دليل من خارج ، فالحدس دائما أقوى من البرهان .

والانسان يدرك من نفســه ايضــا بطريق مباشر انه حين يسلك فانما يسلك بمقتضى حوافز معينة وليس عشوائيا . ولا نستطيع ان نصف كل هذه الدوافع بانها مادية . ولهذا فان مظاهر سلوك الانسان من أشد الامور تعقيدا اذ لا يمكن تفسيرها آليا . ولم ينجح علماء النفس بعد فى اخضاع جميع الظواهر النفسية فى الانسان الى القياس الكمى . وعلى سبيل المثال فان مجــال العواطف الانسانية لا يزال الى الآن من اغمض المجالات فى علم النفس .

كل هذا يدلنا على الفارق بين الانسان وبين غيره من الكائنات الحية وغير الحية . وهو الفارق الذى يكمن فى أن الانسان حين يصدر فى سلوكه فانما يصدر عن ارادة واعية وفكر استدلالى ، والفكر غير خاضع لقوانين المادة ، وهى لا تفسر لنا شيئا من تصوراته المجردة وعملياته المعقدة .

ونحن اذا قلنا ان الانسان كائن ذو طبيعتين ، احداهما تتعلق بعالم المكان والزمان ، والاخرى تتعلق بعالم آخر غير مادى ، فان قولنا هذا ليس يعبر عن فكرة ميتافيزيقية بعيدة عن واقع الانسان كما يحسه هو نفسه مباشرة . فالانسان هــو الكائن الوحيد الذى ينزع بشعوره وبعقله نزوعا غريبا الى ما وراء المحسوس ، وهو نزوع يكاد ان يكون فطريا فيه وملازما لطبيعته ، فكيف يمكن اغفال دلالات ذلك ؟

ونعود الان الى ما كنا بصدده ، فنقول : ان الانسان نشأ وتطور على هذه الارض ، ولكن بعد وجود سابق لا ندرى كنهه فى عالم آخر غير هذا العالم المحسوس .

ومن الآيات القرآنية التي لها دلالة على ما ذكرنا قول الله تعالى :

« واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » (سورة الاعراف ، آية ١٧٢) .

ويذكر فخر الدين الرازى عند تفسيره لهذه الآية ان صوفية الاسلام يأخذون فى تفسيرها برأى مؤداه أن الارواح البشرية موجودة قبل الابدان ، وان الاقرار بوجود الاله من لوازم ذواتها وحقائقها (٥٥) .

والواقع أن صوفية الاسلام لم يكونوا هم وحدهم الذين فهموا تلك الآية الكريمة على هذا النحو ، ولكن يشاركهم فى هذا الفهم ابن حزم على الرغم من انه من ائمة الظاهرية ، فهو يقول :

« ان الله تعالى قد نص كما ذكرنا انه اخذ من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم ، وهذا نص جلى على أنه عز وجل خلق أنفسنا كلها من عهد آدم عليه السلام ، لأن الاجساد حينئذ بلا شك كانت ترابا وماء . وايضا فان المكلف المخاطب انما هو النفس لا الجسد . فصح يقينا أن نفوس كل من يكون من بنى آدم الى يوم القيامة كانت موجودة مخلوقة حين خلق آدم بلا شك . ولم يقل الله عز وجل انه افنانا بعد ذلك . ونص تعالى على انه خلق الارض والماء حينئذ بقوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شيء حي » (سورة الانبياء آية ٣٠) ، وقوله تعالى: «خلق السماوات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش » (سورة الاعراف ، آية ٥٤) . واخبر عز وجل انه خلقنا من طين ، والطين هو التراب والماء ، وانما خلق تعالى من ذلك أجسامنا ، فصح ان عنصر اجسامنا مخلوق منذ اول خلقه تعالى السماوات ، وأن أرواحنا ، وهى انفسنا ، مخلوقة منذ أخذ الله تعالى عليها العهد » (٥٦) .

وفى رأينا انه لا يزال وراء النصوص الدينية المتعلقة بخلق الانسان من الأسرار ما لا نعلم .

كما أن علم الانسان بنفسه وبامكاناته الهائلة لا يزال محدودا الى الآن ، وربما استطاع الانسان ان يعرف عن الكون المادى اكثر مما استطاع ان يعرفه عن اسرار نفسه .

مهما يكن من شيء ، فان الله تعالى خلق الانسان ، وشاء ان تكون هذه الارض مستقرا له الى وقت معلوم ، وفى ذلك يقول تعالى : « ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين» (سورة البقرة ، آية ٣٦) .

والانسان فى هذه الدنيا صاحب رسالة فقد استخلفه الله على الأرض ليعمرها ويستخرج خيراتها لا ليزهد فيها وينصرف عنها ، وهذا هو معنى الاستخلاف فى قوله تعالى : « انى جاعل فى الارض خليفة » (سورة الانعام ، آية ١٦٥) .

على أن هذا الاستخلاف لا يخلو من الامتحان ، فقد أراد الله لهذا الانسان أن تعانى نفسه من الصراع بين نوازع الخير والشر فيما هو مستخلف فيه ، وهو صراع تكتمل من خلاله

---

(٥٥) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ ، جـ ٥ ، ص ٣١٢ وما بعدها .

(٥٦) الفصل ، جـ ٢ ، ص ١٣١ — ١٣٢ .

شخصيتـــه ، وترتقى مـــن الناحيتين الروحيـــة والمادية، فيتهيأ بهذا لحياة أخرى غير هذه الحياة، والقانون الذى يحكم هذا كله هو : الجزاء علـى قدر العمل ، يقول تعالى :

« وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ». (سورة الانعام ، آية ١٦٥) .

« هو الذى جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقتا ولا يزيد الكافرين كفرهم الا خسارا » (سورة فاطر ، آية ٣٩) .

« انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا » (سورة الكهف ، آية ٧) .

« ولا تجزون الا ما كنتم تعملون » (سورة يس ، آية ٥٤) .

« يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليروا أعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره . ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (سورة الزلزلة ، آية ٦ – ٨) .

وكان من مظاهر رحمة الله ان جعل فى الانسان عقلا ليستطيع به ادراك اسرار الكون ومعرفة خالقه ، وترتيب أمور معاشه في هذه الدنيا على أفضل وجه . وهذا العقل هو الأمانة التى يذكر القرآن ان الانسان قد حملها (انظر : سورة الاحزاب (آية ٧٢). وبواسطة العقل أيضا يستطيع الانسان أن يميز بين الخير والشر ، والتقوى والفجور ، كما يفهم من قوله تعالى : « ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها » (سورة الشمس آية ٧ – ٨) .

ومن مظاهر رحمة الله بالانسان أيضا ارسال الرسل بالبينات ، لعلمه تعالى بأن شهوات الانسان وأهواءه قد تنحرف بعقله الى مسالك الشر . وكان أن تتابعت الرسالات مســـايرة المجتمعات الانسانية فى تطورها الصاعد آخذة بيد البشرية الى أسباب ارتقائهـــا الروحى والمادى حتى كانت الرسالة المحمدية فختمت بها الرسالات ، وتحققت بها الرحمة كاملة ، يقول تعالى : « وما ارسلناك الا رحمة للعالمين » (سورة الانبياء ، آية ١٠٧) .

جاء الاسلام لنـــوع الانسان بالتوحيد الخالص الذى لا تشوبه شائبة ، وتم بلاغ السماء للناس جميعا ، وتأكدت اهمية الانسان على هذه الارض وكرامته وعزته ، وتحددت صلته بربه ، وبأشباهـــه مـــن الناس ، على اسس واضحة ، وتركت للناس مصالحهم المرسلة يعالجونها كلما جدت وقائع جديدة فى حياتهم وانتهت مرحلة الاعتماد على الخوارق فى اثبات الرسالات بوصول البشرية الى مرحلة الاعتماد على العقل فى معرفة الكون وخالقه .

لهذا كان العقل دعامة اساسية من دعامات الاسلام ، واستخدام العلم من أقوى الوسائل الى تحقيق رسالة الانسان على هذه الارض ، وهي أن يعمرها ويستغل خيراتها الى ابعد الحدود .

ونظرة الى تاريخ حضارة الانسان منذ وجد على هذه الارض الى الآن كفيلة ببيان الحكمة الالهية من وجود الانسان ، فالتطور الهائل فى امكانياته يدلنا على ان الله قد أوجد فيه من الاستعدادات ما لم يوجد فى مخلوق آخر ، ولازال مستقبل الانسان يحمل من الامكانيات فى تسخير الطبيعة ما لا نعلم وما قد لا نتصور ، ومن ذا الذى كان فيما مضى يتصور وصول الانسان الى القمـــر ؟!

ان الانسان فى الحقيقة هو قمة الموجودات فى هذا العالم ، وهو بمثابة مرآة يتجلى فيها الكون كله ، وهو الكائن الوحيد على هذه الارض القادر على تعقل ما حوله واعطائه معنى وهدفاً ، وما أعمق المعنى فى قوله تعالى : « وفى انفسكم أفلا تبصرون » ، سورة الذاريات ، آية ٢١) .

فليس غريباً أن يكرم الله الانسان لما فيه من هذه المعاني كلها ، وصدق الله اذ يقول : « ولقد كرمنا بني آدم » (سورة الاسراء ، آيــة ٧٠) .

وليس غريباً كذلك أن يكون الانسان موضع العناية الالهية ليتمكن من استمرار الوجود على هذه الارض وليحقق رسالته .

والحقيقة أن مــن أقوى الدلائل على أن الانسان محور هذا الكون هو تلك الملاءمة التي يدركها بيسير تأمل بينه وبين العالم الذى يعيش فيــه :

فالغلاف الجوى المحيط بالارض يحميها من الشهب والنيازك ، والهواء المحيط بالانسان ملائم لتنفسه ووظائف حياتــه ، ولا كذلك الطبقات العليا من الجو (٥٧) . ووجود الجبال يحفظ توازن الأرض ، وتعاقب الليل والنهار فيه ملاءمة لنوم الانسان ويقظته ، ونزول المطر من السماء هو بمقدار ما ينبت به النبات وينتفع به الانسان والحيوان ، وعدم اختلاط ميــاه البحار بمياه الانهار العذبة هو من اجل بقاء النبات والحيوان والانسان، ووجود الاشجار فيه من الفوائد للانسان مالا يحصى ، وكذلك المعادن فى باطن الارض . وهكذا فان كل ما نشاهده من هذا العالم المرئي انما يوحي الينا بانه ملائم لحياة الانسان من كل الوجوه ، يقول تعالى :

« أأنتم اشد خلقا أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . واغطش ليلها واخرج ضحاها . والارض بعد ذلك دحاها . أخرج منها ماءها ومرعاها . والجبال أرساها . متاعا لكم ولانعامكم » (سورة النازعات ، آية ٢٧ ــ ٣٣) .

« أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج . والأرض مددناها والقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد . رزقا للعباد واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج » (سورة ق ، آية ٦ ــ ١١)

« ألم نجعل الأرض مهادا . والجبال اوتادا . وخلقناكم أزواجا . وجعلنا نومكم سباتا . وجعلنا الليل لباسا . وجعلنا النهار معاشا . وبنينا فوقكم سبعا شدادا . وجعلنا سراجا وهاجا . وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا . وجنات الفافا» (سورة النبأ آية ٧ــ١٦) .

« وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفي الأرض قطع متجاورات وجنــات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (سورة الرعد آيــة ٣ ــ ٤) .

---

(٥٧) اشار القرآن الى عدم ملاءمة الطبقات العليا لتنفس الانسان فى قوله تعالى :

« ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء » (سورة الانعام آية ١٢٥) ، وهو أمر لم يكتشفه العلم الا حديثا .

« وهو الذى مرج البحرين هذا عذب فرات وهــذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا » سورة الفرقان ، آية ٥٣) .

« وانزلنا من السماء ماء بقدر فأسكناه في الأرض وانا على ذهاب به لقادرون فأنشأنا لكم به جنات من نخيل واعناب لكم فيها فواكه كثيرة ومنها تأكلون » (سورة المؤمنون، آية ١٨ ــ ١٩)

« أفرأيتم الماء الذى تشربون . أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون . ولو نشاء جعلنــاه اجاجا فلولا تشكرون . أفرأيتم النار التي تورون . أأنتم انشأتم شجرتها أم نحن المنشئون . نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين . فسبح باسم ربك العظيم » سورة الواقعة ، آية ٦٨ ــ ٧٤ .

ان هذه الموافقة بين العالم والانسان ، والتي تشير اليها هذه الآيات القرآنية ، وكثير غيرها في القرآن الكريم ، تظهرنا ايضا على أن العالم لم ينشأ اتفاقا كما يقول الماديون . وقد عبر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلا :

« كما أن الانسان اذا نظر الى شيء محسوس فرآه قد وضع بشكل ما ، وقدر ما ، ووضع ما ، موافق في جميع ذلك المنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس ، والغاية المطلوبة منه ، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل ، او بغير ذلك الوضع ، أو بغير ذلك القدر ، لم توجد فيه تلك المنفعة ، وانه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق كذلك الأمر في العالم كله ، فانه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي ســبب الازمنة الأربعة وسبب الليل والنهار ، وسبب الامطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الارض ، ووجود الناس وســائر الكائنات من الحيوانات والنبات ، وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها ، وسائر الحيوانات البرية ، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية ، والهواء للحيوانات الطائرة ، وانه لو اختل شيء من هذه الخلقة والبنية لاختــل وجود المخلوقات التي ههنا ، علم على القطع انه ليس يمكن أن تكون هــذه الموافقة التي في جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتفاق ، بل ذلك عن قاصد قصده ، ومريد أراده ، وهو اللــه عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع » (٥٨) .

ان نظرة ابن رشد الى ما في الكون من نظام يدل على الغائية على هذا النحو يدلك على علمية تفكيره . ولو عاش ابن رشد في عصرنا لعلم من أسرار الموجودات في الكون ، ومن موافقتها لوجود الانسان ما لم يكن ليخطر له على بال ، ولتقوى دليله في العناية بأكثر مما هو عليه .

ومن الطريف ان يعبر احد العلماء المعاصرين ، هو ديل سوارتزن دروير ، عن نفس دليل ابن رشد الذى مر بك ، ولكن بلغة عصرنا ، فيقول :

« كيف نفسر ذلك النظام والابداع الذي يسود هذا الكون ؟ هناك حلان : فأما أن يكون هذا النظام قد حدث بمحض المصادفة ، وهو ما لا يتفق مع المنطق أو الخبرة ، وما لا يتفق في نفس الوقــت مع قوانــين الديناميكا الحراريــة التي يأخذ بها الحديثون من رجال العلوم .

« وأما أن يكون هذا النظام قد وضع بعد تفكير وتدبير ، وهو الرأى الذى يقبله العقل والمنطق .

---

(٥٨) الكشف عن مناهج الادلة ، ص ٨١ ــ ٨٢ .

« وهكذا ترى العلاقة بين النبات والتربةتشير الى حكمة الخالق وتدل على بديع تدبيره .

« وانا واثق أن الأخذ بهذا الرأى سوف يثير انتقاد المعارضين لهذا الاتجاه ممن لا يؤمنون بوجود الحكمة او الغرض وراء ظواهر الطبيعةوقوانينها. ومعظم هؤلاء ممن يأخذون بالتفسيرات الميكانيكية ، ويظنون ان النظريات التى يصلون اليها فى تفسير ظواهر الكون تمثل الحقيقة بعينها.

«ولكن هنالك من المسوغات ما يدعونا الى الاعتقاد أن ما وصلنا اليه من التفسيرات والنظريات العلمية ليس الاتفسيرات مؤقتة، وليست لها صفةالاطلاق أو الثبات .

« فاذا سلمنا بهذا الرأى تضاءل خطر المعارض فى غرضية الكون أو وجود غاية منه . نمما لا شك فيه ان هنالك حكمة وتصميما وراءكل شيء ، سواء فى السماء التي فوقنا أو الارض التي من تحتنا .

« أن انكار وجود المصمم والمبدع الاعظم يشبه فى تجافيه مع العقل والمنطق ما يحدث عندما يبصر الانسان حقلا رائعا يموج بنباتات القمح الصفراء الجميلة ، ثم ينكر فى نفس الوقت وجود الفلاح الذى زرعه والذى يسكن فى البيت الذى يقوم بجوار الحقل !! » (٥٩)

وهكذا تبدو الغائية فى الكون وفى الانسان فى أجلى مظاهرها أمام العقل العلمي المنصف الذى عرف حدوده وتخلى عن غروره بامكانياته .

وما أجل عبارة أينشتين : « ان الشخص الذى يعتبر حياته وحياة غيره من المخلوقات عديمة المعنى ليس تعيسا فحسب ، ولكنه غيرمؤهل للحياة » (٦٠) .

واذا كانت حياة الأنسان على الأرض قصيرة للغاية الا انها عظيمة الانجازات . فهل ينتهي كل هذا فجاة ويضيع كفاح الانسان كله على هذه الارض ؟ وهل يستوى من بذل جهوده لخدمة الانسانية وتعمير الأرض مع من افسد فيها ؟ وهل يستوى العالم والجاهل والمحسن والمسيء ؟

لو كان الأمر كذلك، اذن تكون حياة الانسان على الأرض عبثا لا معنى له ، وضياعا لا حد له !

لقد علم الله حين خلق الانسان أنه قد يحتجب بشهواته وأهوائه عن رؤية الحقيقة فيقع فى وهم كوهم الدهرية حين قالوا : « ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر » (سورة الجاثية ، آية ٢٤) .

ومن هنا بين الله تعالى للانسان أن ثمة وراء حياته هذه حياة أخرى سيحاسب فيها على أعماله ، أن خيراً فخير وان شراً فشر ، لايستوى فيها العالم والجاهل ، ولا المؤمن والفاسق ، ولا الطيب والخبيث .

« قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون » (سورة الزمر ، آية ٩) .

« افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون » (سورة السجدة ، آية ١٨)

« قل لا يستوى الخبيث والطيب ولواعجبك كثرة الخبيث» (سورة المائدة،آية ١٠٠).

---

(٥٩) الله يتجلى فى عصر العلم ، ص ١٥٤ . (٦٠) الله يتجلى فى عصر العلم ص ١٥٤ .

وهذا هو العدل الذى يطمئن اليـه قلبالانسان ويجعل لحياته معنى .

ان الايمان بحياة أخرى يدفع الانسان ايضاالى العمل الصالح النافع لأن هذا هو الطريق المؤكد الى السعادة .

لقد كتب عالم النفس وليم جيمس مقالاعنوانه (٦١) : « هل للحياة قيمة » قـال فيه ان الحياة تستحق أن نحياها اذا اعتقدنا بأن هذاالعالـم ليس الا جـزءا مـن الوجـود ، وانه يوجد الىجوار عالمنا المحسوس قوى روحيةخالدة ، وتوجد هذه القوى فى عالم غير مرئي .

ان اعتقادنا فى هذا العالم غير المنظور هومصدر اعتقادنا بأن عالمنا المنظور خير للانسان . ومعنى الخيرية ملاءمة عالمنا لحياة خلقية ودينية ناجحة . ان الاعتقاد فى العالم غير المنظور يعطينا مجالاً جديداً وقوى جديدة نستعين بها حين نفقدمعركة هذه الحياة ونصاب بالعجز أو اليأس . اننا حينئذ نشعر بالأمل والسعادة حينما نرتميفي أحضان ذلك العالم الفسيح .

لقد عبر وليم جيمس عن واقع الانسانحين جعل سعادته مرتبطة بايمانه بوجود عالم غيبي ، وهي سعادة لا يمكن أن يعرفها حقالمعرفةالا من عانى تجربة دينية حقيقية لا شكلية . ولا كذلك الانسان الملحد فهو لا سبيل له الى تصورسعادة كهذه ، لانه اذا تفكر فى مصيره يجد نفسه عاجزاً بأزاء الموت الذى يضع نهاية أخيرة لوجوده،والذى لا مفر له منه فى نفس الوقت . وهـذا يدفعه الى انواع منالتحديات العنيفة التي يحاولان يؤكد بها ذاته . ومن بين صور هذه التحديات السعي الى هدم ما تعارف عليه المجتمع من قيم انسانية ، واقبال لا حد له على ملذات الحياة دون مبالاة بالغير،وبطرق مشروعة وغير مشروعة. وهذا يفسر لنا لماذا يقترن الالحاد بالانانية المفرطةوالحقد والحسد والضغينـة وما الى ذلك مـن شروراخلاقية . وهذا أمر طبيعي فما الذى يمكن أن يخشاه الملحد اذا كان يعتقد انه لا قيم تلزمه ، ولا بعث ولا حساب ، ولا ثواب ولاعقاب ؟

ومن أطرف ما نجده فى الفكر الاسلامي رداًعلى الملحـدين المنكرين للبعث ما يورده الامـام الغزالي (٦٢) مـن محاورة بين الامام علي رضيالله عنه وأحد الملحدين ، قائلا :

« قال علي كرم الله وجهه لبعض الملحدين : ان كان ما قلته (من أنه لا بعث ولا حساب) حقا ، فقد تخلصت وتخلصنا .

« وان كان ما قلناه (مـن وجـود البعثوالحساب) حقاً فقد تخلصنا وهلكت »

ويعقب الامام الغزالي على هذا قائلا : وماقال (الامام علي) هذا عن شك منه فى الآخرة ، ولكنه كلم الملحد على قدر عقله ! »

ويعبر الامام الغزالي عن هذه الفكرة ذاتهاقائلا : « ليس فى العقلاء الا من صدق باليـوم الآخر واثبت ثوابا وعقابا .. فان صدق اولئكالعقلاء فى أمر الآخرة ، وكذب هو ، فانه يبقى فى عـذاب أبـدى . وان كذبوا هم وصدق هو فلن يفوته الا بعض شهواته الدنيا الفانية » (٦٣)

---

(٦١) محمود زيدان : وليم جيمس ، دار المعارف بالقاهرة ،ص ١٥٦ .

(٦٢) انظر احياء علوم الدين ، جـ ٣ ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

(٦٣) هذه الفكرة هى عين تلك التى عبر عنها بعد الغزالىبقرون الفيلسوف الفرنسى باسكال وتعرف عنده بفكـرة الرهان ، وذلك فى كتابه « الخواطر » .

ومن ثم فان ما هو اكثر ضمانا بالنسبة للانسان ان يعتقد بالبعث اذا نظر الى مصيره نظرة عقلية واعية .

ولذلك يبين القرآن لنا ان حياة الانسان مع انكار البعث تكون عبثا لا معنى له ، ولا بد من وجود حياة اخرى وراء هده الحياة اكمل وابقى يلقى فيها الانسان الجزاء على ما قدم من أعمال ، فحياتنا هذه الدنيوية ليست غاية فى ذاتها ، وانما هي وسيلة لغاية ابعد . يقول تعالى :

« افحسبتم انا خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون » (سورة المؤمنون ، آية ١١٥) .

« ايحسب الانسان ان يترك سدى » (سورة القيامة ، آية ٣٦) .

يا قوم انما هذه الحياة الدنيا متاع وان الآخرة هي دار القرار » (سورة غافر ، آية ٣٩).

« وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون »(سورة العنكبوت ، آية ٦٤) .

ان الانسان اذا لم ير لحياته معنى او غاية وقع حتما فى التشاؤم الشديد ، وتحلل من كل القيم ، وتخلى عن انسانيته او المعنى الذى كرمه الله من أجله ، واصبح لا يعقل شيئا مما حوله ، ولا يبدو له أى أمر من أمور حياته معقولا . (٦٤)

لقد نظرت بعض الفلسفات المعاصرة كوجودية سارتر الى الانسان على انه كائن حائر ، وانه وجود يحمل العدم فى صميمه . بل ان وجود الانسان عند سارتر مرادف للقلق الى الحد الذى يجعله يقول : « نحن قلق » (٦٥) (Nous sommes angoisse)

والانسان كما يقول سارتر محكوم عليه فى كل لحظة ان يخترع الانسان ، فما الانسان الا ما يصنع نفسه ، وما يريد لنفسه ، وما يتصور نفسه بعد الوجود . انه هو وحده خالق قيمه ومعاييره ، يقول سارتر « ويترتب على ذلك ان حريتي هي الاساس الوحيد للقيم ، وليس ثمة شيء مطلقا يمكنه ان يلزمني باصطناع هذه القيمة او تلك » (٦٦)

ان الحرية عند سارتر ليست سوى ارادتنا واهوائنا (٦٧) ، وحياتنا لا شيء غير العبث والضياع والانسان عاطفة لا فائدة منها . (٦٨)

وعلى هذا النحو تتصور بعض الفلسفات المعاصرة حقيقة الانسان فتسلبه كل معنى يمكن ان يكرم من أجله .

---

(٦٤) هذا ما شير اليه مثلا مسرحيات الكاتب المسرحي المعاصر الذى حاز شهرة كبيرة فى اوروبا صمويل بيكيت (١٩٠٦ ـ) وهو يركز فى مسرحياته على أن حياة الانسان لا معنى لها ولا تبدو معقولة . ومن هنا عرف مسرحه بالمسرح اللامعقول . وهذا النوع من الكتابات يعكس لنا الى اى حد تعانى الحضارة الاوروبية من ازمة قيم شديدة قد تعجل بانهيارها .

65 L'être et le néant, p. 81

66 Ibrd, P. 76

67 Ibrd P. 520.

68 Ibrd, P. 708

وسيظل انسان العصر فى هوة الضياع اذا لم يتجاوز القلق الى الايمان ، وستزداد مشكلاته حدة اذا ظل يمارس حرية كتلك التي يدعو اليها سارتر ، وهي حرية من شأنها ان تؤدى به الى التردى فى الهوة السحيقة التي يريد سارتر أن يؤول اليها كل وجود انساني ، وهي هوة العدم .

وحين يركز فلاسفة هذا العصر اهتمامهم على ما يسمونه « مأساة الانسان » فهم ينطلقون من الالحاد . والذى ينطلق من الالحاد « كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها » (سورة الانعام، آية ١٢٠) .

« ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » سورة النور ، آية ٤٠ .

ان كثيراً من فلسفات العصر اذ تنتهي الى العدمية (Ni'ilism) لا تمثل الاخواء فكرياً كفيلاً بالقضاء على كل ما هو عظيم من انجازات الانسان .

(٣)

واذا كان ثمة فى عصرنا هذا فلسفات عدمية لا ترى لحياة الانسان معنى ، فانه توجد فيه ايضا فلسفات أخرى تصطبغ فى ظاهرها بصبغة العلم ولا ترى فى الوجود الا المادة ، وتذهب الى أن العالم المادى الذى ندركه بحواسنا هو الحقيقة الوحيدة ، وان المادة ليست من نتاج العقل بل أن العقل ما هو الا اسمى نتاج للمادة .

ومثل هذه الفلسفات الاخيرة انما تولد فى الانسان غرورا لا حد له بنفسه وبالعلم وانجازاته . وما تراه الآن فى عالمنا المعاصر من استخدام العلم والتكنولوجيا فى اثارة الحروب والتدمير ، انما هو مظهر من مظاهر غرور الانسان المعاصر بالقوة المادية وحدها وابتعاده عن القيم الانسانية التي يمكن أن تحد من شرور تلك الحروب وويلاتها .

ولا يمكن لانسان العصر أن يستقر نفسيا ويأخذ وجهته الصحيحة نحو انجاز رسالته على الأرض الا اذا عرف حدوده مع خالق هذا الكون ومدبره . ذلك أن الكون كله شأن من شئون الله تعالى ، « ولله ما فى السموات وما فى الارض والى الله ترجع الامور » (سورة آل عمران ، آية ١٠٩). فهو تعالى خالق الكون بما فيه الانسان، وهو الذى ركب العقل فى الانسان ليعمر به الارض لا ليدمرها ، وليعرف به خالقه لا ليلحد . وحاول أن تضع الانسان فى اطار الكون كله وقوانينه الحتمية ـ لا فى اطار قدرته الخاصة المحدودة ـ لترى أن ليس للانسان قدرة على توجيه مجرى الحوادث الكونية وفق مشيئته ، لأن هذا من شأن خالق الاشياء جميعا ومدبرها وهو الله . وتأمل بعد ذلك عمق المعنى فيما ورد فى القرآن الكريم على لسان ابراهيم ردا على احد المنكرين لوجود الله عن طريق تعريفه بعجزه فى نطاق ذلك الاطار الكوني الذى أشرنا اليه :

« ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذى يحيي ويميت قال انا أحيي واميت قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين »(سورة البقرة ، آية ٢٥٨) .

ومن الطبيعي اذا كان الانسان عاجزاً بالنسبة لما يجرى فى الكون ان يكون عاجزا بالنسبة لخالق الكون ، يقول تعالى منبهاً أفراد الانسان :

« وما انتم بمعجزين في الارض ولا في السماء » (سورة العنكبوت ، آية ٢٢) .

ولعل معنى هذه الآية لم يتضح تماما الابعد نجاح الانسان فى الهبوط على سطح القمر ،

وربما تساءل الانسان قبل ذلك عن معنى قوله تعالى : « ولا في السماء » اذ ما شأن الانسان بالسماء ؟ وكيف يكون غير معجز لله فيها ، وهو كائن من شأنه أن يكون دائما على الأرض ؟

ومن أطرف ما وقفت عليه في تفسير هذه الآية عبارات للامام فخر الدين الرازي يوضح فيها ان الانسان ، لو استطاع أن يصل يوما ما الى السماء ، وهو جائز فانه لن يكون معجزاً لله في هذه الحالة ايضا ، فلم يطرح من ذهنه امكانية وصول الانسان الى الفضاء الخارجي بما فيه من اجرام ، وقد كان ذلك في عصره ضرباً من ضروب الخيال ، مع انه اصبح في عصرنا حقيقة واقعة . يقول الرازي ما نصه : « ما أنتم بمعجزين في الارض ولا في السماء « يعني بالهرب أو الثبات » اى لا تخرجون من قبضة قدرة الله ، فلا اعجاز لا بالهروب ولا بالثبات » .. وقدم (تعالى) الارض على السماء لان هربهم الممكن في الارض ، ثم أن فرضنا لهم قدرة غير ذلك ، فيكون لهم صعود في السماء » (٦٩) .

أن تلك الآية ، وكثير غيرها في القرآن انما تنبه الانسان الى خلق التواضع ، فمهما تقدم العلم ، ومهما سيطر الانسان على بعض جوانب الطبيعة ، فلا ينبغي ان يغتر بما وصل اليه ، وانما عليه أن يتذكر دائما ان ثمة قوة أكبر من قوته وهي قوة الخالق . وان الكون أوسع من أن يحيط به عقله المحدود .

لقد سأل صحفي أمريكي يدعي « فيرك » العالم المشهور اينشتين قبيل وفاته (٧٠) عن موضوع الايمان بالله فرد عليه اينشتين قائلا :

أما انا فلست ملحدا ، ولا أدرى ما اذا كان يصح فيَّ القول بأني من انصار مذهب وحدة الوجود ، فالمسألة اوسع نطاقا من عقولنا المحدودة (لاحظ دلالة اعتراف اينشتين هنا بأن العقل البشرى محدود مع أن عقليته تعد أكبر عقلية علمية في القرن العشرين) .

فعاد فيرك ليقول له : ان الرجل الذى يكتشف أن الزمان والمكان منحنيان ، ويحبس الطاقة في معادلة واحدة جدير به الا يهوله الوقوف في وجه غير المحدود .

ويرد عليه اينشتين قائلا : اسمح لي أن اجيب بأن اضرب مثلا . ان العقل البشرى مهما بلغ من عظم التدريب وسمو التفكير عاجز عن الاحاطة بالكون . فنحن أشبه الأشياء بطفل دخل مكتبة كبيرة ارتفعت كتبها حتى السقف فغطت جدرانها ، وهي مكتوبة بلغات كثيرة . فالطفل يعلم أنه لا بد أن يكون هناك شخص قد كتب تلك الكتب ، ولكنه لا يعرف من كتبها ، ولا كيف كانت كتابته لها ، وهو لا يفهم اللغات التى قد كتبت بها .

ثم ان الطفل يلاحظ أن هناك طريقة معينة في ترتيب الكتب ونظاماً خفيا لا يدركه هو ، ولكنه يعلم بوجوده علما مبهما ، وهذا على ما أرى هو موقف العقل الانساني من الله مهما بلغ ذلك العقل من السمو والعظمة والتثقيف العالي .

---

(٦٩) انظر التفسير الكبير ، في تفسيره للآية ٢٢ من سورة العنكبوت .

(٧٠) اوردنا نص هذا الحوار وعلقنا عليه في مجموعة بحوث لنا نشرتها وزارة الاوقاف بالجمهورية العربية المتحدة بعنوان « محاضرات في علوم القرآن الكريم والعقيدة والاخلاق والتصوف والفلسفة » القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٣ - ٢٤ . وانظر ايضا كتاب الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا عن اينشتين ، بيروت ١٩٦٢ ، ص ١٤١ وما بعدها .

وعاد الصحفى الامريكى ليسأله مرة أخرى:

أليس فى وسع أحد ، حتى أصحاب العقول العظيمة ، ان يحل لنا هذا اللغز ؟

فكانت اجابة أينشتين كما يلى :

نرى كونا بديع الترتيب خاضعا لنواميس معينة . ونحن نفهم تلك النواميس فهما يشوبه الابهام ، وان عقولنا المحدودة لا تدرك القوة الخفية التي تهيمن على مجاميع النجوم !

من هذا الحوار ذى المغزى العميق يتبين لك أن أينشتين في موقفه من مشكلة الكون وخالقه لم يخرج عن الأدب الذى رسمه لنا القرآن الكريم . فالقرآن قد حثنا على النظر فى الكون وقوانينه لكى نعرف الله بآثاره وصفاته ولكن مع التواضع التام بازاء الخالق تعالى ، لأن عقولنا محدودة ، ولن تستطيع ان تدرك كنهه تعالى . قال تعالى :«لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار» (سورة الانعام ، آية ١٠٣) .

ولعلك تدرك ههنا ايضا عمق المعنى فيما حكى عن الجنيد أحد كبار ائمة التصوف في الاسلام ، قال : « أشرف كلمة فى التوحيد قول أبى بكر (الصديق) : سبحان من لم يجعل للخلق طريقا الى معرفته الا العجز عن معرفته » (٧١) .

ان الانسان اذا استطاع ان يجمع بين العلم بالكون المادى والتصوف من حيث هو قيم اخلاقية رفيعة ونزعة روحية مثالية تهدف دائما الى النفاذ الى الحقيقة ، فانه يصل الى ذروة الكمال.

والتصوف الحقيقى علاج للفرد وللمجتمع ، فهو يجنب الفرد شرورا كثيرة على رأسها الغرور بنفسه وبعلمه وبامكانياته ، وهو فى نفس الوقت يحدث فى المجتمعات التي تسودها فلسفات مادية نوعا من التوازن بين مطالب المادة ومطالب الروح.

لقد بدأت مجتمعاتنا ، فى زحمة الحياة المادية تفقد مقومات وجودها الروحى ، وأصبحت فى عصر سيادة القوة المادية وحدها تتشكك فى القيم الانسانية الرفيعة ، هل لها وجود أم أنها وهم من الاوهام ! لقد أصبح الناس فى عصرنا ـ اللهم الاقلة واعية ـ ينظرون الى كل شيء على ضوء المادة ويقيسون كل شيء بمقياس الحس .

ويقيننا ان الناس لو انصرفوا قليلا عما شغلتهم به الدنيا الى تدبر ما فى الاسلام من المثل الروحية ، ولو آمنوا بأن وراء المادة والحس عالم آخر له روعته وجلاله ، وله قيمه ومعاييره لغيروا من حكمهم على الاشياء ، ولوجدوا الراحة النفسية بعد العناء ، ولأقبلوا على حياتهم في تفاؤل وابتسام ، ولاندفعوا الى العمل المثمر فى همة وثبات .

ان التصوف منهج كامل فى الحياة، والصوفى المحقق هو الذى لا يرى تعارضا بين حياته التعبدية وحياة المجتمع الذى يعيش فيه ، بل هو الذى يستعين بحياة التعبد على حياة المجتمع وما فيها من مشقة وكفاح ، والتصوف بهذا المعنى ، « فلسفة ايجابية » تضفى على حياة الانسان معنى ساميا .

---

(٧١) الطوسي : اللمع ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ١٧٢ .

لهذا لا ينبغى ان يظن بأن الصوفية قومسلبيون يصرفون الناس عن الكون المادى وعلومه الى الاغراق فى العبادة والانعزالية عن المجتمع ، فهذا تصور غير صحيح بالنسبة لصوفية الاسلام، فالتصوف الاسلامى يعبر عـن قيـم الاسلام ،والاسلام دين جامع بين العمل الدنيوى والعمل الأخروى ، ولا يصرف الناس عن الاخذ بأسباب الدنيا وبخيراتها « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق » (سورة الاعراف ، آية ٣٢) .

ان نظرة صوفية الاسلام الى الكون والانسان ذات مغزى اخلاقى بعيد ، فهم يريدون ان يبينوا للناس ان الكون مجرد شأن من شئون الله، ومصيره حتما الى الفناء ، فلا ينبغى على الانسان العاقل أن يتعلق نفسيا بالكون الى حد عبادته ،يقول تعالى :

« كل من عليها فان . ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام » (سورةالرحمن،آية ٢٦–٢٧).

وكذلك لا ينبغى على الانسان انيفتر بنفسهوبعلمه ، يقول تعالى :

« ولا تمش في الأرض مرحا انك لن تخرقالارض ولن تبلغ الجبال طولا » آ سورة الاسراء ، آية ٣٧) .

« وما أوتيتم من العلم الا قليلا » (سورة الاسراء ، آية ٨٥).

ولا بد من تطهير القلب عن اخلاقياته الـذميمة، وعن التعلق بكل الأغيار العدمية (جمعغير ، ويشير بها الصوفية الى كل ما سوى الله) او الأكوان ، لتشرق فى هذا القلب المعرفـة الحقيقية بالله ، والى ذلك المعنى يشير ابن عطاء اللهالسكندرى بقوله : « كيف يشرق قلب صور الاكوان منطبعة فى مرآته ؟! »

أم كيف يرحل الىالله وهو مكبل بشهواته ؟أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الاسرار وهو لم يتب من هفواته ؟! » (٧٢) .

لا بد اذن من ان يتفكر الانسان فيما يشاهده في الأكوان من دلالة على وجود الله ، يقول ابن عطـاء اللـه : « الفكـرة سير القلب فى ميادينالاغيار » (٧٣) .

ويوضح لنا ابن عباد الرندى معنى هذهالحكمة قائلا :

« الفكرة التى ألزمها العبد وحض عليها هىسير القلب في ميادين الأغيار فقط،وهى مخلوقات الله ومصنوعاته .

« وأما الفكرة فى ذات الله فلا سبيل اليها ،يعتبر المتفكرون فى آياته ولا يتفكرون فى ماهية ذاته »

---

(٧٢) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٢٠ .

(٧٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٩٥ .

« روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انرسول الله (ص) ابصر قوماً ، فقال : ما لكم ؟ فقالوا : نتفكر في الخالق ، قال : تفكروا في خلقه،ولا تفكروا في الخالق فانكم لا تقدرون قدرة »(٧٤)

واذا كان الماديون في عصرنا هذا وفي كل عصر لا يعتقدون الا بالحس ، ولا يؤمنون الا بالعالم المادى ، فان الصوفية على العكس من ذلك يرونان العالم المادى ليس غاية في ذاته وانما وراءه علة صانعة حكيمة مدبرة . صحيح أن الله تعالىقد أباح للانسان أن يشتغل بالبحث في المكونات ، او بالعلم المادى ، ولكنه امره في نفس الوقت بعدم الوقوف عند حد المكونات،وانما عليه ان يتجاوزها الىما وراءها من الاسرار ، وقد ضمن ابن عطاءالله هذا المعنى في قوله « أباح لك ان تنظر ما في المكونات، وما اذن لك ان تقف معذوات المكونات »«قل انظروا ماذا في السماوات» (سورة يونس،آية ١٠١) . فتح باب الأفهام ، ولم يقل انظرواالسموات لئلا يدلك على وجود الاجرام » (٧٥) .

ان « أشبه شيء بوجود الكائنات اذا نظرتإليها بعين البصيرة وجود الظلال، والظل لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبارجميع مراتب العدم . واذا ثبتت ظلية الآثار « اى الكائنات » لم تنسخ أحدية المؤثر (الله) ،اذ الشيء انما يشفع بمثله ، ويضم الى شكله»(٧٦)

كل ما في الكون اذن ناطق بوحدانية الله ،يقول ابن الفارض في « التائية الكبرى » .

والسنة الاكوان ان كنت واعيا شهود بتوحيدى بحال فصيحة

وكيف يكون للكائنات وجود حقيقى مع اللهو « الكائنات لا يثبت لها رتبة الوجود المطلق ، لأن الوجود الحق هو لله وله الاحدية فيه . وانماللعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها ، فاعلم ان من الوجود له من غيره فالعدم وصفه في نفسه »(٧٧) .

ويمضى بعض الصوفية من اصحاب وحدة الوجود (Pantheism) كابن عربي الىحد وصف الكون بأنه محض خيال اذا نظرنا اليه في ذاته ، امااذا نظرنا اليه من حيث هو مظهر لتجلى الحق باسمائه الالهية ، فانه يصبح حقيقة ، والى هذايشير بقوله :

انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذى يفهم هذا حاز أسرار الطريقة (٧٨)

ان هذه الآراء ليست بعيدة عن روح العلم الحديث كما قد يظن لأول وهلة ، فان صورة

---

(٧٤) شرح الرندى على الحكم ، جـ٢ ، ص ٩٥ .

(٧٥) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ١٢٨ .

(٧٦) لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١١٤ – ١١٥ .

(٧٧) لطائف المنن ، ص ١١٤ .

(٧٨) ابن عربى : نصوص الحكم ، نشر وتحقيق وتعليقالدكتور ابو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ ، ص ١٥٩ .

الكون بعد نظرية اينشتين لم تعد تختلف كثيرا عن صورته لدى الصوفية ، ما دامت الموجودات فيه ذرات ، والذرات تتحلل الى اشعاعات، وما نحسه من ثبات الموجودات وصلابتها انما هو أمر راجع الى ادراكنا فقط وليس الى حقائقها .

ولولا العلة التى شاءت أن تأتلف خيوط احداث هذه الموجودات لتبرز الى العالم فى صورتها المدركة لنا ، لما كان لهذه الموجودات وجود ، ولذلك يقول ابن عطاء الله : « لولا ظهوره (اى الله) فى المكونات ما وقع عليها وجود ابصار ، لو ظهرت صفاته اضمحلت مكوّناته »(٧٩) .

وما اعمق المعنى ايضا فى قوله :

« الكون كله ظلمة ، وانما أناره ظهور الحق فيه ، فمن ، رأى الكون ولم يشهده فيه أو عنده او قبله أو بعده ، فقد أعوزه وجود الأنوار ، وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار »(٨٠) .

وقد كشف ابن عباد الرندى عن الأغوار البعيدة لمعاني هذه الحكمة ، وما تتضمنه من الاشارات الى اختلاف مناهج العارفين فى نظرتهم الى الكون ومعرفتهم بخالقه ، اذ يقول :

« ثم اختلفت احوال الناس ههنا :

« فمنهم من لم يشاهد الا الاكوان ، وحجب بذلك عن رؤية المكون ، فهذا تائه فى الظلمات محجوب بسحب الآثار الكائنات (كأنى به يشير الى الحسيين من علماء عصرنا وفلاسفته) .

ومنهم من لم يحجب بالاكوان عن المكون ، ثم هم فى مشاهدتهم اياه فرق :

« فمنهم من شاهد المكوّن قبل الأكوان ، وهؤلاء هم الذين يستدلون بالمؤثر على الآثار (يشير هنا الى بعض الصوفية الذين يستدلون بالله على الكائنات ، ومن غريب الاتفاق أن يكون هذا هو نفس اتجاه الفيلسوف الفرنسى ديكارت فى سيره من اثبات وجود الله الى اثبات حقيقة العالم الخارجى) .

« ومنهم من شاهده (اى المكوّن) بعد الأكوان ، وهؤلاء هم الذين يستدلون بالآثار على المؤثر (يشير هنا الى المتكلمين والفلاسفة ومن نحا نحوهم فى اثبات وجود الله بواسطة الاستدلال العقلى اذ يصعدون من الكائنات الى مكونها) .

« ومنهم من شاهده مع الأكوان . والمعية ههنا اما معية اتصال ، وهى شهوده فى الأكوان ، واما معية انفصال وهى شهوده عند الأكوان .

« وهذه الظروف (المذكورة فى حكمة ابن عطاء الله) ليست بزمانية ولا مكانية ، لأن الزمان والمكان من جملة الاكوان » (٨١) .

---

(٧٩) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ١٢٧ .

(٨٠) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢١ .

(٨١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢١ .

ان نظرة بعض الصوفية الى الكون على هذاالنحو تلتقى مع العلم . فهم يريدون القول بأن الكون ، في ابعاده الشاسعة التى لا يحيط بها عقل الانسان ، لا ينبغي أن يكون خاضعا لتصوراتنا نحن عن الزمان والمكان ، لانهما ــ على حد تعبير الرندى ــ من جملة الأكوان ، والاكوان لا توصف بالوجود الحقيقى . فالزمان والمكان اذن امران نسبيان لا وجود لهما فى الحقيقة الا من حيث ما يدرك الانسان بهما ما حوله من العالم المحسوس وموجوداته .

خلاصة القول ان الصوفية يعتبرون الوقوف مع موجودات هذا الكون مع الغيبة عــن ادراك المكون ممالا يليق بالانسان ، لان كل ما فى هذا الكون ناطق بوجوده تعالى ، وليس ثمة حجــاب بين الانسان والله ، لان الله متجل فى الموجودات على اختلافها و « كيف يحتجب الحق بشيء ، والذى يحتجب به هو فيه ظاهر وموجود حاضر ؟! » (٨٢)

الحجــاب اذن فينــا نحن ، فى شهواتنــا واهوائنا ، ولو تخلصنا منها لبدت الحقيقة واضحة كشمس النهار . وبهذا ايضــا تتحقق حريتنــا الجديرة بنا . وما أعمق المعنى فيما يقوله ابــن عطاء الله :

« انت مع الاكوان ما لم تشهد المكون ، فاذا شهدته كانت الأكوان معك » (٨٣)

هناك اذن « فرق ما بين كونك مع الأكوان ، وكون الأكوان معك .

« فان كونك مع الاكوان يقتضى تقييدك بها ، وحاجتك اليها ، فأنت بذلك عبد لها ، ثم هى خاذلتك ومسلمتك أحوج ما تكون اليها ، وهــذه حالة خسيسة يقتضيها عدم شهودك للمكون .

« وكون الأكوان معك يقتضى ملكك لهــا ، واستغناءك عنها (هذا هو المعنى الحقيقى للزهد في الاسلام ، وهو أن تملك الشيء ولا تكون له عبدا فى نفس الوقت) ، فأنت حينئذ حر عنها ، وهي محتاجة اليك وخادمة لك » (٨٤)

وقد يتبادر الى الذهن أن الصوفية يهونون من شأن الانسان ومكانته فى الكون ، كما يزهدونه فى الكون نفسه . وليس ثمة شيء ابعد عن الحقيقة من هذا .

وكيف يزهد الصوفية الانسان فى الكون ، والكون مظهر تجليات الله بصفاته المختلفة كالعلم والحكمة والقدرة والخلق والتدبير وما اليها ؟

وكيف يهون الصوفية من شأن الانسان وهم يعلمون انه خليفة الله على هذه الارض ؟

لا بد ان يكون وراء كلامهم عن الكون والانسان غايات بعيدة ، فهم يريدون للانسان فى علاقته

---

(٨٢) شرح الرندى على الحكم ، جـ ١ ، ص ٥٠ .

(٨٣) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٨٧ .

(٨٤) شرح الرندى على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٨٨ .

بالكون أن يكون خاضعا لقيم أخلاقية معينة ، فلايتعالى ولا يطغى ، ولا يفتـر بعلمـه ولا يعجب بامكانياته ، انهم كذلك يريدون له أن يتحرر من عبودية الركون الى العالم المحسـوس وملذاتـه لينطلق الى فضاء المعرفة بخالقه .

انهم كأطباء النفوس ، يعلمون الكثير عـن نواحي الضعف الخلقي في الانسان، فيريدون علاجها وتلافي اسبابها ، لما يترتب عليها من شرور مدمرة تلحق بالانسان ذاته وبمجتمعه ، ألم يقل اللـه تعالى :

« وخلق الانسان ضعيفا » (سورة النساء ، آية ٢٨) .

« وكان الانسان عجولا » (سورة الاسراء ، آية ١١) .

« وكان الانسان اكثر شيء جدلا » (سورة الكهف ، آية ٥٤).

« كلا ان الانسان ليطغى أن رآه استغنى » (سورة العلق ، آية ٦ ـ ٧) .

وهذه الآيات انما تصور الانسان حين ينحرف في سيره عن الوجهة التي يريدها الله له .

أما الانسان من حيث ما يحقق انسانيته بالعلم وقيم الأخلاق فلا حدود لارتقائه وتقدمه .

انه صورة مصغرة للكـون كلـه جامعـة لاسراره (٨٥) ، أليس هو الكائن الوحيد القادر على تصفح موجودات هذا العالم ومعرفة اسرارها بما اودعه الله فيه من الاستعداد لذلك ؟

ان الكون المادي وان وسع الانسان من حيث جسمه المادي الا انه لا يسعه من حيث حقيقته الروحانية ، يقول ابن عطاء الله :

« انما وسعك الكون من حيث جثمانيتك ، ولم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك » (٨٦) .

« جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، وأنك جوهرة تنطوي عليك أصداف مكوناته » (٨٧) .

وليعذرنا القارىء اذا كنا قد أطلنا الحديث بعض الشيء عن نظرة صوفية الاسلام الى الكون والانسان ، فلقد كان هدفنا أن نظهره على ما في الفكر الاسلامي من نظرة عميقة واعية الى الكون والانسان تستند الى قيم خلقية رفيعة ، وتنطوي على نزعة مثالية تهدف الى النفاذ الى الحقيقة

---

(٨٥) لذلك يسمى بعض القدماء الانسان بالعالم الاصغر . يقول الهانوي : « وفي اسرار الفاتحة قد يقسم العالم الى الكبير والصغير ، واختلف في تفسيرهما ، فقال بعضهم : العالم الكبير هو ما فوق السماوات ، والصغير هو ما تحتها ، وقيل : الكبير ملكوت السماوات والارض وما بينهما ، والعالم الصغير هو الانسان » ، كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة : « العالم » .

(٨٦) شرح الرندي على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٨٧ .

(٨٧) شرح الرندي على الحكم ، جـ ٢ ، ص ٨٦ .

العليا ، وهى في نفس الوقت من ألزم ما يكـون لمجتمعاتنا فى هذه المرحلة من تطورها لتحد من غلواء المذاهب المادية ، وشطط المذاهب العبثية ، التي افتتن بها البعض فى عصرنا .

ومن الخطأ في رأينا أن نعزل العلم عن التصوف أو القيم الاخلاقية بدعوى الموضـوعية ، فمـا الذى يمنع من أن يكون العالم بالكون وموجوداته مؤمنا بالله ، ومتخلقا بكل خلق رفيع ؟ الا يكون هذا ضمانا لعدم انحراف العلم فى عصرنا عن مساره الطبيعى ، وهو نفع الانسان ، الى استخدامه فى شرور لا يعلم الا الله وحده ماذا سيكون مداها فى المستقبل ؟

ان الامتزاج الحقيقى بين الصوفى ورجل العلم هو — فى رأى الفيلسوف المعاصر برتراند رسل(١) وليس فى رأينا وحدنا — قمة السمو ، وهو شيء يمكن تحققه فى عالم الفكر .

وتأمل فيما يقوله رسل ايضا : « اذا كانت لدينا الرؤية الصوفية للعالم ، وما يتجلى فيـه من المرائي ، على انه يكتسي بنور سماوى ، فانه يمكن القول بوجود خير أسمى أعلى من ذلـك الذى يتطلبه الفعل ، وان ذلك الخير يغمر العالم كله . وهذا الحب الكلى لكل ما يوجد ، ذو اهمية قصوى من حيث السلوك والسعادة في الحياة ، ويعطى للعاطفة الصوفية قيمة لا يمكن تقديرها » (٨٩) .

* * *

« ٨٨ » انظر بحث برتراند رسل Mysticism and logic

وقد نشرنا ملخصه مع دراسة تحليلية له فى بحث لنا نشر بمجلة « الفكر المعاصر » القاهرة ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ ، وجدير بالذكر ان العدد كله عن رسل وفلسفته .

(89) Myoticism and logic, p. 49.

ثبت بأهم المراجع

١ ـ القرآن الكريم .

٢ ـ ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل ،القاهرة ١٣١٧ هـ .

٣ ـ ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعةمن الاتصال ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

٤ ـ ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة في بيـان عقائد الملة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .

٥ ـ ابن عباد الرندى : شرح الحكم العطائية المعروفبغيث المواهب العلية ، القاهرة ١٢٨٧ هـ .

٦ ـ ابن عربي : فصوص الحكم ، نشر وتحقيق وتعليقالاستاذ الدكتور ابو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م .

٧ ـ ابن عطاء الله السكندرى : التنوير في اسقاط التدبير ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .

٨ ـ ابن عطاء الله السكندرى : الحكم ، مع شرح الرندى ، القاهرة ١٢٨٧ هـ .

٩ ـ ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

١٠ ـ ابو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ .

١١ ـ ابو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، القاهرة ١٩٦٦ .

١٢ ـ التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ هـ .

١٣ ـ الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .

١٤ ـ الحافظ المنذرى : مختصر صحيح مسلم ، بتحقيقمحمد ناصر الدين الالبانى ، سلسلة احياء التراث الاسلامى التى تصدرها وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية بدولـة الكويت ، الكويت ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٩ م .

١٥ ـ دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمةالاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٥٤ م .

١٦ ـ الشهرستانى : الملل والنحل ، بهامش الفصـل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ

١٧ ـ الشيبانى : تيسير الوصول الى علم الاصول ،القاهرة ١٣٤٦ هـ .

١٨ ـ صاعد الاندلسى : طبقاتالامم، نشر المكتبة الحيدرية بالنجف الاشرف ، ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .

١٩ ـ الصنعانى (بدر الدين) : ترجيح اساليب القرآن على اساليب اليونان القاهرة ١٩٣١ م .

٢٠ ـ الطوسى : اللمع ، القاهرة ١٩٦٠ م .

٢١ ـ الغزالى : احياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

٢٢ ـ الغزالى : المستصفى ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

٢٣ ـ فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٢٤ ـ الكندى : الرسائل ، نشر وتحقيق وتعليق الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة ، القاهرة ١٩٥٠ م .

٢٥ ـ الله يتجلى في عصر العلم ، مجموعة مقالات لبعضالعلماء المعاصرين ، نشرها جون كلوفر مونسما ، نشر دار احياء الكتب العربية بالقاهرة .

٢٦ ـ شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية لشارح مجهول (يرجح انه الأذرعى الدمشقى المتوفى سـنة ٧٤٦ هـ) الطبعة السلفية بمكة المكرمة ، ١٣٤٩ هـ .

بعض المراجع الاجنبية الوارد ذكرها في البحث :

(1) Descartes (R) : Discours de la méthode, ed joseph Gilbert.

(2) Descartes (R) : Les Principes de la Philosophie ed. joseph Gilbert.

(3) Lalande (A) : Vocalulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1956.

(4) Malbranche : Entretiens métaphysiques, ed. Fontana.

(5) Russell (B) : Mysticism and logic, London 1914. in Selected Papers, The Modern Library, 137. New York, 1927.

(6) Sartre (J. – P.) : L'être et le néant, 1966 Editions gallimard, 1943, Offset-Aubin à Poitiers (Vienne), 1966.

علي صادق أبوهيف *

من يملك الفضاء؟

مقدمة

١ ــ أسطورة ارتياد الفضاء تصبح حقيقة :

كان موضوع ارتياد الفضاء والسفر الى الكواكب يشغل الكتاب والمفكرين فى مختلف العصور ، وقد جعل منه البعض ــ أمثال « سيرانودى برجراك » و « جول فيرن » ــ مادة لما كتبوا من قصص وروايات لاقت رواجاً كبيراً لدى القراء (١) . لكن عدم وجود الحقائق العلمية التي يمكن أن تساند وقتئذ فكرة امكان اختراق الفضاء والوصول الى الكواكب جعل هذه الفكرة تبدو ضرباً من الخرافة ، نسجها خيال هؤلاء الكتاب ولا مكان لها فى غير القصص والأساطير .

على أن هذا الخيال بدأ يتحول من واقع الخرافة الى حقيقة فى النصف الثاني من القرن الحالي بفضل الثورة العلمية المعاصرة التي حققت فى هذا المجال انتصارات مذهلة لم يشهد العالم مثيلا لها من قبل فى محيط الكشف العلمي . وكانت الحرب العالمية الثانية مرحلة البداية فى هذا السبيل ، حين تمكن الألمان من صناعة سلاح جديد هو القذائف الموجهة المعروفة باسم V^1 و V^2 التي أطلقوها على انجلترا فى أواخر تلك الحرب لحملها على التسليم .

---

* الدكتور على صادق ابو هيف استاذ ورئيس قسم القانون الدولى بجامعة الكويت . كان عميدا لكلية الحقوق بجامعة الاسكندرية . عضو فى عدة جمعيات دولية وله كثير من المؤلفات فى القانون الجنائى والقانون الدولى العام والقانون الدبلوماسي والقنصلي .

(١) كتب « سيرانودى برجراك » فى القرن السابع عشر قصتين ، احداهما بعنوان « العالم الآخر » والثانية بعنوان « رحلة بين الكواكب » . وكتب جول فيرن فى أوائل القرن الحالي قصتين كذلك هما « من الأرض الى القمر » و « حول القمر » .

وقد استخدمت فكرة هذا السلاح الجديد كنواة للبحوث التي أجريت فيما بعد الحرب للوصول الى عمل قذائف أبعد مدى يمكن بوساطتها الوصول الى طبقات الجو العليا ، ومستقبلا الى ما وراء هذه الطبقات ، أى الى الفضاء الكوني . وتصدرهذه البحوث كل من جانبه الاتحاد السوفيتي ، والولايات المتحدة الأمريكية ، وتمكنت هاتان الدولتان من انتاج القذائف المذكورة تباعا ، محرزتين فى كل مرحلة تقدما عن المرحلة السابقة . وخرجت الى حيز الوجود الصواريخ متوسطة المدى ثم الصواريخ عابرة القارات التي يمكن ان تطلق وتوجه آليا الى أهداف تبعد عن مركز اطلاقها ما يزيد على ثمانية آلاف كيلو متر ، كما يمكن ان تصل الى ارتفاع الف كيلو متر أو أكثر . وبذا بات ارتياد الفضاء الكوني بوساطة قذائف أكثر سرعة ومدى أمراً مرتقبا ، واخذت كل من الدولتين تعد العدة له وتجرى تجاربها فى شأنه وتحاول ان تحرز قصب السبق فى هذا المجال .

وبالفعل ، فى ٤ اكتوبر سنة ١٩٥٧ ، أطلق الاتحاد السوفيتي الى الفضاء أول قمر صناعي Spoutnik I ، ودار هذا القمر حول الأرض على ارتفاع ٩٠٠ كيلو متر . وبعد شهر أطلق قمراً ثانياً دار على ارتفاع ١٥٠٠ كيلومتر . وأطلقت الولايات المتحدة الأمريكية أول اقمارها الصناعية Explorer I فى ٣١ يناير سنة ١٩٥٨ . وتلاحق اطلاق الاقمار الصناعية الى الفضاء بعد ذلك من جانب كل من الدولتين فى سرعة وتقدم مطردين ، وتمكن الاتحاد السوفيتي فى شهر سبتمبر سنة ١٩٥٩ من اطلاق قمرين صناعيين نحو القمر ، اصطدم احدهما بسطحه تاركا عليه شارة الاتحاد السوفيتي ، واخذ الآخر يدور فى فلكه (٢) .

وكانت بعض هذه الأقمار تحمل داخلها كائنات حية كالكلاب والقردة لاختبار مدى تأثر الحياة فى الفضاء من جراء انعدام الهواء وانعدام الجاذبية والاشعاعات الكونية ، وقد عادت هذه الكائنات الى الأرض بعد رحلاتها الفضائية فى حالة صحية مرضية شجعت على بدء التجارب على الانسان ذاته . وكان الاتحاد السوفيتي هو السباق أيضا الى ارسال أول انسان الى الفضاء ، فاطلق فى شهر ابريل سنة ١٩٦١ سفينة الفضاء « فوستوك » تحمل الميجر « يورى جاجارين » أول رائد للفضاء ، ودارت هذه السفينة فى الفضاء حول الأرض وهبطت سالمة بعد ذلك فى المكان المحدد لها . وفى شهر مايو فى نفس السنة اطلقت الولايات المتحدة بدورها السفينة « ميركورى » تحمل الكومندور « آلان شبرد » . ثم توالى اطلاق السفن الفضائية التي تحمل آدميين بعدئذ من جانب كل من الدولتين فى تقدم مطرد من حيث الارتفاع ومن حيث فترة البقاء فى الفضاء (٣) .

وبدأت بعد ذلك محاولات الوصول الى الأجرام السماوية الأكثر قربا من الأرض ، فأطلقت الولايات المتحدة قمراً صناعيا نحو كوكب الزهرة قام بدورة حوله ثم اتجه فى مدار حول الشمس ،

---

(٢) وقد بلغ عدد الاقمار الصناعية التى اطلقت الى الفضاء الخارجي حتى نهاية عام ٥٩ وفقا للبيانات الرسمية التي اذيعت ٥١ قمرا امريكيا و ١٦ قمرا روسيا . انظر بيانا مفصلا من هذه الاقمار فى النشرة الرسمية للادارة الامريكية للملاحة الفلكية وشئون الفضاء National Aeronautics and Space Administration الصادرة بتاريخ اول سبتمبر سنة ١٩٦١ ، وكذا النشرة الصادرة من مصلحة الاستعلامات الامريكية فى آخر اغسطس سنة ١٩٦١ بعنوان : U.S. Satellites, The first fifty

(٣) انظر تفصيلات التجارب الفضائية التي تضمنت ارسال اشخاص عبر الفضاء فى تقرير الادارة الامريكية لشئون الملاحة الفلكية والفضاء الصادر بتاريخ ٢٤ مايو سنة ١٩٦٢ تحت رقم N.A.S.A. sP. – 6

وأطلق الاتحاد السوفيتي قمراً آخر نحو المريخ لم توافنا الأنباء بمصيره . وتركزت بعد ذلك التجارب للوصول الى القمر ، واعدت كل من الدولتين برنامجاً خاصاً لمحاولة ارسال انسان الى القمر قبل عام ١٩٧٠ .

وفى اول فبراير سنة ١٩٦٦ تمكن الاتحاد السوفيتي من انزال محطة الفضاء « لونا ٩ » على سطح القمر ، ثم حقق نصراً آخر جديداً فى ميدان ارتياد الفضاء فى نهاية ذلك الشهر بهبوط سفينة الفضاء « الزهرة ٣ » فوق كوكب الزهرة حيث وضعت العلم السوفيتي بعد رحلة استغرقت حوالي ثلاثة أشهر ونصف شهر (٤) .

وأخيرا حققت الولايات المتحدة أهم انتصار فى مجال ارتياد الفضاء بانزال أشخاص على سطح القمر فبدأت كخطوة أولى فى شهر ديسمبر سنة ١٩٦٨ باطلاق مركبة الفضاء « ابولو ١٠ » وعليها ثلاثة من رواد الفضاء فى رحلة مدار استكشافية حول القمر (٥) ، عادوا بعدها بالمعلومات اللازمة للاقدام على الخطوة التالية وهي النـزول على القمر فعلا . وفى شهر يوليو سنة ١٩٦٩ تم الحدث المذهل الذى تابعه العالم أجمع فى لهفة واعجاب ، فاطلقت من القاعدة الأمريكية « كاب كنيدى » مركبة الفضاء « ابولو ١١ » وعليها رواد الفضاء الثلاثة « ميكيل كولينز » و « ادوين الدرين » و « نيل آرمسترونج » ، ووصلت المركبة بعد ١٠٢ ساعة و ٤٧ دقيقة من اطلاقها الى القمر ، وامكن لروادها أن يحطوا على سطحه وأن يبقوا هناك زهاء تسع ساعات تجولوا خلالها فى منطقة نزولهم وجمعوا ما هو مطلوب منهم جمعه من عينات من تربته للفحص والدراسة ، وثبتوا بعض الأجهزة العلمية التي رؤي وضعها على القمر للحصول على مزيد من المعلومات ، كما ثبتوا العلم الامريكي دلالة على وصولهم الى هناك ، وعادوا بعد ذلك الى مركبتهم التي اعادتهم سالمين الى الأرض فى الموعد والمكان السابق تحديدهما لذلك (٦) .

وهكذا أصبحت خرافة الماضي حقيقة الحاضر وفاتحة لآفاق جديدة فى المستقبل .

٢ ـ المسائل القانونية التي يثيرها ارتياد الفضاء :

لا شك فى أن طبيعة العمليات الخاصة بارتياد الفضاء وملابساتها والنتائج التي يمكن أن تترتب عليها تجعل لاستخدام هذا الفضاء اهمية حتمية ، لا بالنسبة للدول التي تمكنت أو سوف تتمكن من الوصول اليه فحسب ، وانما ايضا بالنسبة للدول الأخرى كافة . ذلك لأن جهاز الفضاء اذا ما أطلق فانه يصل فور اطلاقه فوق اقليم دولة أخرى غير تلك التي أطلقته ، ثم لا يلبث أن يتخذ بعد ذلك خط سيره فوق أقاليم مجموعة من الدول تباعاً ، أو هي تتواجد تحته بحكم حركة دوران الأرض فى فلكها . وبذا تترابط حقوق الدول التي تطلق الأجهزة الفضائية

---

(٤) راجع تفصيلات ذلك فى صحيفة الأهرام المصرية أعداد: ٥ و ١١ فبراير و ٢ مارس سنة ١٩٦٦ ، وكانت سفينة الفضاء « الزهرة ٣ » قد اطلقت نحو هذا الكوكب فى ١٦ نوفمبر سنة ١٩٦٥ ، ووصلت اليه فى أول مارس سنة ١٩٦٦ . ويبعد هذا الكوكب عن الارض بحوالي ١٢٥ مليون ميل .

(٥) وهؤلاء الرواد هم وليام انديرز ، جيمس لوفيل ، فرانك بورمان . راجع تفصيلات هذه الرحلة فى مجلة Paris - Match الفرنسية العدد رقم ١٠٢٣ الصادر فى ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٨

(٦) انظر تعليقا مصوراً لهذه الرحلة فى المجلة الفرنسية Jours de France العدد رقم ٧٦٣ الصادر فى ٣٦ يوليو سنة ١٩٦٩ .

وتتشابك مصالحها مع حقوق ومصالح غيرها من الدول التي تمر هذه الأجهزة فوقها ، بل تترابط وتتشابك حقوق ومصالح الدول الاولى ذاتها فيما بينها في استخدامها للفضاء . ويثير هذا الترابط والتشابك مجموعة من المشكلات القانونية يتعين ايجاد حلول لها . من ذلك مثلا تحديد الوضع القانوني للفضاء وهل يمكن أن تمتد اليه السيادة الاقليمية التي لكل من الدول على طبقات الجو التي تعلوها ، ومدى حقوق الدول التي تطلق اجهزة الفضاء في استخدام هذا الفضاء ، ومدى حقوق الدول الاخرى التي تمر هذه الاجهزة فوق اقاليمها ، ومدى مسئولية الدول صاحبة أجهزة الفضاء عما قد يحدث عنها من أضرار للغير ، وما الى ذلك . يضاف الى هذا أن وصول الدول الفضائية الى بعض الكواكب ووضع اجهزتها واعلامها عليها ، ونزول رواد الفضاء الامريكيين على سطح القمر ، كل هذا يدعو الى التساؤل عن الأثر الذي يمكن أن يترتب على هذه العمليات ، وهل تثبت بها حقوق خاصة للدولة التي تسبق غيرها في هذا الوصول او النزول ؟

بطبيعة الحال لا يتسع نطاق هذا البحث للاجابة على كل التساؤلات المتقدمة ، فمحل ذلك دراسة قانونية مستفيضة لمختلف نواحي النشاط الدولي الكوني . والذى يعنينا هنا في المرتبة الأولى ، هو موضوع ملكية الفضاء . ولهذا الموضوع ، كما قد يبين من العرض السابق ، شقان : شق خاص بالفضاء ذاته اى بذلك الفراغ اللانهائي الذى تسبح فيه ارضنا وغيرها من الكواكب والاجرام السماوية والذى تنطلق اليه اجهزة الفضاء فى اتجاهاتها المختلفة التى تحدد لها ، وشق خاص بالكواكب والاجرام السماوية التى امكن او يمكن مستقبلا الوصول اليها . ولكل من هذين الشقين من الناحية القانونية وضع خاص ، مما يقتضى أن نتناول دراسة كل منهما على حدة تباعا ، ثم نبين بعد ذلك ما انتهى اليه راى جماعة الدول فى شأنهما .

المبحث الاول ـ الفضاء الكونى

٣ ـ هل يسمح القانون الدولى بممارسة السيادة على الفضاء ؟

لعل أولى المسائل التى يتعين مواجهتها عند وضع تنظيم عام لاستخدام الفضاء هى تحديد الوضع القانونى لهذا الفضاء : هل هو حر لا يخضع لسيادة ما ، وبالتالى مفتوح للانتفاع العام لكافة الدول ، ام أن حكمه حكم طبقات الجو التى يعلوها فتمتد اليه السيادة الاقليمية التى تمارسها كل دولة على اقليمها الجوى ؟

تقتضى الاجابة على ذلك أن نستعرض أولا القوعد القانونية الدولية القائمة وقت أن امتد النشاط الدولى الى الفضاء . فهذه القواعد ، التى احتوتها كل من اتفاقية باريس سنة ١٩١٩ للملاحة الجوية واتفاقية شيكاجو سنة ١٩٤٤ للطيران المدنى ، تقر لكل دولة بالسيادة التامة على النطاق الجوى الذى يعلوها ، على أن تسمح كل منها لزميلاتها الاطراف معها فى هاتين الاتفاقيتين بالمرور البرىء فوق اقليمها وفقا للقواعد التى تضعها فى هذا الشأن(٧) ولم يثر تفسير عبارة «النطاق الجوى» " espace atmospherique " الواردة فى كل من الاتفاقيتين المذكورتين اى صعوبات خاصة حينئذ ، اذ أن طبقات الجو التى تستخدمها الطائرات مهما بلغ ارتفاعها تدخل ولا شك ضمن هذا النطاق .

(٧) وردت هذه الاحكام فى المادتين الاولى والثانية فى كل من الاتفاقيتين المذكورتين .

لكن الأمر يختلف عند ما تصل الاجهزة المطلقة في الفضاء الى الحدود العليا لطبقات الجو أو تتعداها ، كما هو الحال بالنسبة للصواريخ والأقمار الصناعية ومركبات الفضاء . فعندئذ نجد أنفسنا أمام وضع جديد لم تواجهه أى من الاتفاقيتين السابقتين ، وبالتالى لا تنطبق احكامهما عليه ، لان ما تقرر فيهما من سيادة اقليمية للدولة على ما يعلوها مقصور على « النطاق الجوى » أى طبقات الهواء التى تحيط باقليمها ، ولأن قواعدهما المنظمة لاستخدام هذه الطبقات لم تتناول غير الطائرات . وهذا ولا شك أمر طبيعى ، بما أن هاتين الاتفاقيتين قد أبرمتا فى وقت كان يبدو فيه امكان استخدام ما فوق طبقات الجوخياليا او على الاقل بعيدا ، فواضعوهما عند اقرارهم قاعدة السيادة الوطنية لم يفكروا اذن فى أجهزة الفضاء ، بل لم يفكروا فى غير الطائرات ، وبذا يكون من الخطأ القول بأن أحكامهما تسمح بفرض السيادة الوطنية على النشاطات الكونية ، لانها لم توضع لهذه النشاطات ولم تتوقعها . ويؤيد ذلك التعريف الذى وضعته اتفاقية باريس للطائرة aeronef - aircraft من أنها « كل جهاز يمكن أن يبقى فى الجو بفضل رد فعل الهواء » ، وهو ذات التعريف الذى اخذت به بعد ذلك اتفاقية شكاجو (٨) . وهذا التعريف لا يصدق بحال على أجهزة الفضاء التى تعتمد فى انطلاقها على الدفع الذاتى لا على الهواء ، أى على عكس ما تعتمد عليه الطائرات تماما .

وعلى هذا فلا يمكن الاستناد الى نصوص الاتفاقية الخاصة بطبقات الجو للقول بامكان امتداد سيادة الدولة على الفضاء الذى يلى نطاقها الجوى ، لا مباشرة لان احكامها مقصورة على هذا النطاق ، ولا على سبيل القياس لان قياس النطاق الجوى المحدود بالفضاء الكونى اللانهائي أمر غير مستساغ لا يقبله العقل كما سنرى فيما يلى . ثم ان الاستعانة بالقياس لفرض قيود على مجال هو حر أصلا ولم يكن بعد فى متناول الانسان أمر غير مقبول قانونا ، ولا بد لتقييد هذه الحرية ان أمكن ذلك من اتفاق صريح بين جماعة الدول (٩) .

يضاف الى ما تقدم أن موقف مختلف الدول والرأى العام العالمى من التجارب الفضائية التى تمت خلال السنوات الاخيرة يؤيد فكرة حرية الفضاء . فهذه التجارب قد لقيت قبولا عاما من جانب جميع الدول دون أن تحتج أى منها عليها بدعوى مساسها بسيادتها ، كما أن الدولتين اللتين قامتا بهذه التجارب ــ الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى ــ لم تطلبا التصريح لهما من أحد باطلاق أجهزتهما الفضائية أو بالسماح لها بالمرور فوق أقاليم غيرهما . وهذه المواقف يمكن أن تفسر على أنها قبول ضمنى من جماعة الدول لمبدأ حرية الفضاء الكونى وحرية استخدامه . وقد اتخذ هذا المبدأ بالفعل طريقه الى الاستقرار كقاعدة قانونية عامة على ما سنبينه فى المبحث الثالث من هذه الدراسة .

هذا هو الوضع من وجهة النظر القانونية ؛ وهى تتفق تماما مع الواقع وطبيعة الامور على ما سنراه فيما يلى .

---

(٨) وقد نص عليه فى الملحق ٧ أ للاتفاقية .

(٩) انظر من هذا الرأى الاستاذ الايطالي رولاندو كوادرى Quadri فى مجموعة محاضرات اكاديمية القانون الدولى بلاهاى لسنة ١٩٥٩ تحت عنوان : القانون الدولي الكوني Le Droit International cosmique ص ٥٤٤ وما بعدها ، وكذا الاستاذ الفرنسي شارل شومون Charles Chaumont فى مؤلفه بعنوان « قانون الفضاء » Le Droit de l'Espace ص ٣٨ ــ ٣٩

٤ — طبيعة الامور تنفى اخضاع الفضاء للسيادات الارضية :

ليس اقرار مبدأ حرية الفضاء واستبعاد فكرة امتداد السيادة الاقليمية للدول اليه مرجعه ارادة الجماعة الدولية وتوافقها على ذلك فحسب، وانما هو أمر حتمى كذلك تفرضه طبيعة الامور ، وتفصيل ذلك :

أولا — أن وضع عالمنا الارضى بالنسبة الى الفضاء الكونى ينفى اطلاقا فكرة امكان فرض السيادة الاقليمية لدول الارض على هذا الفضاء. وعلى حد تعبير « جينكس » M. Jenks نائب رئيس مكتب العمل الدولى فى بحث له فى الموضوع ان « فرض السيادة الاقليمية لدولة ما فيما وراء طبقات الجو التى تعلو اقليمها امر مضحك بالقياس مع ابعاد الكون ، وقد يشبه ذلك حالة ما لو أن جزيرة سانت هيلانه اعلنت فرض سيادتها على كل المحيط الاطلسى » (١٠) وهذا القول صحيح ، وان كان المثل الذى اورده « جينكس » دون مايمثل الواقع بكثير ، اى حجم الارض بالنسبة لبقية الكون .

فالارض ليست الا واحدا من الكواكب السيارة للمجموعة الشمسية التى تضم تسعة كواكب كلها تدور حول الشمس هى: عطارد، الزهرة، الارض، المريخ ، المشترى ، زحل ، أورانوس ، نبتون ، بلوتو ، وتوجد فى الفضاء ملايين الملايين من النجوم والكواكب . وهذه النجوم والكواكب منظمة فى مجموعات هى التى نسميها بالمجرات galaxies والمجموعة الشمسية ليست الا جزءاً من أحد هذه المجرات ، وتسمى مجرتنا سكة التبانة اوالسكة اللبنية milky Way او Voie Lacteé

وتفصل النجوم بعضها عن بعض مسافات لا يمكن تصورها ولا يمكن تقديرها بوحدات القياس العادية، ولهذا اتفق العلماء على استخدام وحدة خاصة لقياس هذه المسافات هى السنة الضوئية ، ويقصد بها المسافة التى يستطيع الضوء أن يقطعها فى سنة كاملة ، علما بأن سرعة الضوء هى ثلاثمائة الف كيلو متر فى الثانية .

وليست شمسنا بكواكبها الا جزءاً من المجرة المعروفة كما ذكرنا بالسكة اللبنية ، انما هى جزء ضئيل جدا لا يشغل منها الا مساحة اشبه بالمساحة التى تشغلها حصاة او حبة رمل فى صحراء كبرى .

وبالاضافة الى هذه المجرة التى نحن جزء منها بهذا القدر الضئيل ، هناك مجرات اخرى كثيرة بعضها أكبر من مجرتنا حجما ، ويبلغ عدد المجرات المعروفة الآن مائة مليون مجرة تقريبا ، ومن اقربها الى مجرتنا مجرة الاوندروميد أو المرأة المتسللة ، وهى تبعد عنها بنحو سبعمائة وخمسين الف سنة ضوئية .

ويفصل المجرات بعضها عن بعض مسافات شاسعة جدا فى الفضاء يبلغ طولها فى المتوسط حوالى مليونين من السنين الضوئية .

---

(١٠) «Jenks : International Law and activities in Space» بحث منشور فى مجلة International and Comparative Law Quarterly يناير سنة ١٩٥٦ ، مجلد ٤ ، ص ٩٩ .

وحتى فى المجرة الواحدة نجد الابعاد التىتفصل النجوم عن بعضها شاسعة جدا . فالبعد بين شمسنا واقرب النجوم الاخرى الينا يزيدعلى ٤١ مليون المليــون مــن الكيلومترات ، اى حوالى ٤ر٤ سنة ضوئية .

هذا وفى مجرتنا وحدها يوجد اكثر من مائةمليار من النجوم ، لو وزعت على سكان الارض وعددهم ثلاثة مليار نسمة ، لأصاب كل فردمنهم عدد طيب منها(١١) .

واذا كان هذا وضع ما وصل الى علمنا منأمر الفضاء ؛ فهل من المعقول قبول فكرة امتداد السيادة الاقليمية لكل دولة الى ما يعلوها من هذاالفضاء ؟

ثم أنه اذا كان معلوما لنا أن العنصر الاساسى فى السيادة هو الفعاليــة ، اى القــدرة على السيطرة على ما يخضع لها والمقدرة على ممارسةكافة الاختصاصات التى تهدف الى المحافظة على حقوق الدولة صاحبة السيادة ومنع الغير منالتعرض لها او المساس بهــا ، تبين لنــا مدى الاستحالة القانونية التى تواجهها فكرة امتــدادالسيادات الوطنية الى الفضاء .

ثانيا ــ أنه اذا قبلنا جدلا اطلاق السيادةالوطنية لكل دولة على الفضاء الذى يلى اقليمها الجوى ولو الى ارتفاع ومدى محدودين ، لمــــاأمكن تحديد النطاق مــن الفضــاء الذى يخضع لسيادة كل دولة بسبب الظواهر الفلكية ذاتها . فحركــة الارض حــول محورها ودورانها حــول الشمس ، وحركة الكواكب المختلفة عبر المجرة ،من شأنها أن تجعل علاقة السيادات الخاصة من على سطح الارض الى الفضاء غير مستقرة اطلاقاخلال اقصر فترة زمنية يمكن تصورها . فمثــل هذه السيادات لو أطلقت على الفضاء على أساسالحدود الاقليمية الارضية لكل دولة لادت الى ايجاد مجموعة من القطاعات العمودية على شكلمخروطات متجاورة ذات اشــكال مختلفة تتغير محتوياتها دواما بتغير اتجاه الارض فى حركتهــاودورانها فى فلكها ، وكذا بحركات بقية الاجرام السماوية . بل ان أجهزة الفضاء ذاتها سوفتغير بلا انقطاع مواقعها فى سرعة خاطفة تجعل صلتها بالدول التى تمر فوقها مجردة من الصفةالاقليمية . أو بعبارة اخرى يكون مستحيلا فى هذا الوضع أن نحدد بشكل مؤكد ما اذا كانحدث فضائى معين قد وقع فــوق اقليم هــذه الدولة او تلك .

واذا كانت القواعد الدولية الخاصة بطبقاتالجو (احكام اتفاقيتى باريس وشيكاجو) تقــرر اعتبار هذه الطبقات خاضعة لسيادة الدولة التىتعلوها ، فذلك لان طبقات الهواء عنصر من عناصر الحياة الرئيسية اللازمة للارض ، وأنها تتبعهادائما فى حركتها ودورانها مع احتفاظها بعناصرها المكونة لها ، وأن وضعها بحكم الجاذبية الارضيةيكاد يكون غير متغير بالنسبة للاقاليم التى تتبعها، فهى اذن تكونمعالارض كلا لا يتجزأ وبينهما وحدةفى الحركة تسمح بالحاقها بها (١٢) .

---

(١١) راجع فى تفصيلات أسرار الفضاء : غزو الفضاء للدكتورعبد العزيز شرف ص ٥ ــ ١٢ ، وكذا:Albert Ducroque: Le fabuleux Pari sur la Lune باريس ١٩٦١ ص ١٥٩ ، وايضا جون هوجان John C Hogan : « Legal Terminology for the Upper Regions of the Atmosphere and for the Space beyond the Atmosphere».

بحث منشور فى المجلة الامريكية للقانون الدولي ، ابريل سنة١٩٥٧ ، عدد ٢ ، مجلد ٥١ ص ٣٦٢ ــ ٣٧٥ .

(١٢) انظر Jenkis المرجع السابق الاشارة اليه ص ١٠٢،وكذا ماك دوجال «Mac Dougal Artificial Satellites» فى المجلةالامريكيةللقانون الدولي عدد يناير ١٩٥٧ رقم ١ ص١٧٦ ص ٧٦

ثالثا – أن امتداد سيادة الدولة الى نطاق ما ، يترتب عليه أن تكون مسئولة عما يحدث فى هذا النطاق من أفعال تضر بحقوق الغير أو بمصالح الدول الاجنبية . فاذا قبلنا فكرة اطلاق سيادة الدولة على جزء من الفضاء تبع هذا التزامها بحماية جميع المصالح الاجنبية التى يمكن أن تضار من استخدام هذا الفضاء استخداما غير مشروع أو يتنافى مع القواعد الدولية . ولنأخذ مثلا لذلك موقف الدول المحايدة فى حالة الحرب . فالتزامات الحياد تفرض عليها الا تسمح باستعمال النطاق الذى يخضع لسيادتها فى الاعمال الحربية من جانب أحد الفريقين المتحاربين ليلحق اضرارا بالآخر ، والا اعتبرت مخلة بأصول الحياد . فهل تستطيع الدول المحايدة ان تقوم بهذا الالتزام فى الفضاء الذى يعلوها اذا أطلقت احدى الدول المحاربة تجاه عدوها صواريخ أو قذائف فضائية عبر هذا الفضاء ؟ وهل يعتبر عجزها عن ذلك اخلالا بالتزاماتها ومبررا لكى تتخذ الدولة المحاربة التى تشكو من هذا الاخلال اجراء قبلها ؟ يقال فى هذا الصدد انه قد تردد أن السفير السوفيتى فى لندن كان قد صرح بان الاتحاد السوفيتى سوف يتوقف عن الاستمرار فى الاعتراف بحياد السويد لو ان أجهزة من هذا القبيل أطلقتها الدول الغربية عبر الفضاء الذى يعلو الاقليم السويدى ، ولو كان ذلك على ارتفاع كبير وأيا كانت امكانيات السويد من حيث القدرة على منع أو عدم منع مرورها فوق اقليمها(١٢) . وهذا التصريح ان صح صدوره فعلا من السفير الروسى يبين قدر المشاكل التى قد تتعرض لها الدول المحايدة لو اننا قبلنا فكرة امتداد السيادة الوطنية للدولة الى الفضاء الذى يعلوها .

من كل هذا يتبين لنا أن التحدث عن فرض أية سيادة وطنية اقليمية على الفضاء الكونى هراء لا سند له ، سواء من القانون أو من الواقع وطبيعة أوضاع الكون ذاته ، وانه لا مفر من الاعتراف بأن الفضاء الكونى يخرج عن نطاق السيادات الارضية تماما وأن حريته يجب الا تكون محل مناقشة .

المبحث الثانى – الكواكب والأجرام السماوية

٥ – القواعد الدولية التقليدية فى اكتساب الملكية :

كان الوضع فيما مضى فى عالمنا الارضى ، قبل أن يتم اكتشاف كل اطرافه وكانت لا تزال هناك مناطق كثيرة مجهولة أو نائية ، كان الوضع أن المبادرة باكتشاف اى من هذه المناطق من جانب دولة ما يعطيها الحق فى ادعاء ملكية ما اكتشفته ونشر سيادتها عليه . ويطلق على هذه الطريقة لاكتساب الملكية فى لغة القانون الدولى لفظ « الاستيلاء » .

وقد ظل الاستيلاء خلال فترة طويلة من الطرق الشائعة لاكتساب ملكية الاقاليم حتى تم اكتشاف سطح الارض قاطبة ولم يعد هناك من الاقاليم ما لا يخضع لولاية دولة ما ، فيما عدا المناطق القطبية الجنوبية النائية التى لا تصلح بطبيعتها للحياة البشرية المألوفة ، والتى تقوم بعض الدول فيها باجراء تجارب ودراسات علمية فى اوقات غير متصلة من السنة .

---

(١٢) انظر فى ذلك « كوادرى » سالف الذكر فى مجموعة محاضرات لاهاى هامش ص ٥١

وفى بادىء الامر كان مجرد اكتشاف اقليم مجهول كافيا لاكتساب الدولة المكتشفة حق الملكية بالنسبة له ، ولو لم يقترن الاكتشاف بأى عمل آخر من أعمال وضع اليد الظاهرة . وهذا ما حدث بالفعل وقت اكتشاف القارة الامريكية، فقد ادعت كل من اسبانيا والبرتغال ملكية لاقاليم المكتشفة بمعرفتهما وأيدهما فى ذلك البابا دون أن تكونا قد وضعتا يدهما عليها جميعها . لكن الدول الاخرى لم تقر هذا الوضع وقامت كل من انجلترا وفرنسا وهولاندا بعمل اكتشافات جديدة فى القارة الامريكية ووضعت يدها فعلا على ما اكتشفته ، بل وعلى بعض ما اكتشفه غيرها دون أن يضع يده بالفعل عليه ، واخذت وقتئذ تظهر فكرة ضرورة اقتران الاكتشاف بعمل من أعمال الحيازة المادية حتى تكتسب الدولة المكتشفة حق الملكية على الاقليم المكتشف . وقد استقرت هذه الفكرة فى القرن التاسع عشر ، وأصبح للاستيلاء قواعد ثابتة وشروط بدونها لا تثبت الملكية للدولة التى تدعيها . وهذه الشروط هى :

اولا : أن يكون الاقليم محل الاستيلاء غير مملوك فى الأصل لدولة ما أو خاضعاً لسيادتها .

ثانيا : أن تضع الدولة المسئولة يدها فعلا على الاقليم . ويكون ذلك بممارستها لأعمال السيادة فيه وللاختصاصات التى تتفرع عنها كايجاد سلطة منظمة تتولى ادارته بصفة دائمة وكاقامة منشآت عليه لمقتضى ذلك وللمرافق العامة ، الى غير ذلك من الاعمال التى تباشرها الدولة عادة على اقليمها فى حدود متطلبات الاقليم المستولى عليه .

ثالثا : أن تقوم الدولة المسئولة بابلاغ الدول الاخرى رسميا بالاستيلاء ، وأن تبين فى هذا الابلاغ حدود الاقليم الذى وضعت يدها عليه او اخضعته لسيادتها ، وذلك لتجنب أى منازعات بشأنه مستقبلا بينها وبين الدول الاخرى(١٤) .

٦ ـ مدى صلاحية القواعد السابقة للتطبيق بالنسبة للكواكب :

قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة انه يمكن اكتساب ملكية الكواكب بطريق الاستيلاء قياسا على ما كان يحدث بالنسبة للمناطق الارضية المجهولة عند اكتشافها ، وأن الدولة التى تسبق غيرها فى الوصول الى كوكب ما يحق لها أن تفرض سيطرتها عليه وأن تنفرد بملكيته أو بملكية جزء منه حسب الاحوال . وقد تردد التساؤل فعلا فى مختلف الاوساط اثناء التسابق بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة للوصول الى القمر عمن منهما سيكون له السبق فى نشر سيادته على هذا الكوكب ، وهل سيصبح القمر روسيا أم أمريكيا ، والى اى مدى سيصل النزاع بين الدولتين على ملكيته اذا تمكنت كل منهما من الوصول اليه والنزول عليه ، بل ذهب البعض الى تصور احتمال تقسيمه الى مناطق نفوذ بين الدولتين على نسق ما حدث فى الماضى بالنسبة لمجاهل القارة الافريقية عند تسابق بعض الدول الاوروبية لاكتشافها والسيطرة عليها .

وربما كان لهذه التساؤلات والتكهنات ما يبررها وقتئذ لدى اصحابها ، فخيل لهم أن تثبيت علم الاتحاد السوفيتى على سطح القمر عند انزال محطة الفضاء الروسية « لونا ٩ » قد يكون

---

(١٤) راجع فى تفصيل موضوع « الاستيلاء كطريق لكسب الملكية الاقليمية » مؤلفنا فى القانون الدولي العام ، الطبعة الثامنة ، ص ٣٦٩ وما بعدها ، وكذا مؤلف الدكتور حامد سلطان فى القانون الدولي العام وقت السلم ص ٤٤٥ وما بعدها وص ٧٠ وما بعدها .

مقدمة لادعاءات من جانب تلك الدولة على هذاالكوكب ، ادعاءات سوف تجد ما يقابلها من جانب الولايات المتحدة عند وصولها بدورها اليه . ثم أن التنافس بين الدولتين حينئذ على الحصول على مواقع استراتيجية جديدة تسمح لكل منهمابالتفوق العسكرى وتدعم مركزها السياسى خلال فترة الحرب الباردة التى عاصرت نشاطهما الفضائى ، هذا التنافس كان أيضاً من الاسباب التى أثارت الاعتقاد عند البعض بأن كلا منهما تسعىلفرض سيطرتها على القمر كموقع استراتيجي منقطع النظير .

على أنه بتدقيق النظر فى الامور يتبين لنا ما يأتى :

اولا : انه لا محل لقياس الاجرام السماويةبالمناطق الارضيه ، فسهولة الوصول الى هذه المناطق وامكان وضع اليد عليها وممارسة اعمالالسيادة فيها ، وسهولة استغلال ماتحتويه من ثروات طبيعية ، وامكان الحياة فيها حياة طبيعيةدون جهد او عناء ، كل هذا هو الذى كان يدفع الدول الى التسابق للاستيلاء عليها وادخالها فىملكيتها ، لان ما سوف تدره عليها من خير دونه بكثير ما تتحمله من مال وجهد فى سبيل السيطرةعليها . وذلك على خلاف الكواكب والاجرام السماوية ، فالحياة فيها منعدمة وغير ممكنة فىاجوائها ، وما قد يكون فيها من ثروات طبيعية مشكوك فى أهميتها وفى امكان استغلالها والافادةمنها ، فضلا عن أن الوصول اليها يكبد الدولة التى تتمكن من ذلك جهودا مضنية ونفقاتخياليةلا تتناسب اطلاقا مع اى كسب مادى يمكن أن تحصل عليه منها . اما القول بأنها قد تصلح لانتكون مواقع استراتيجية هامة للدول الراغبة فى الحصول على مثل هذه المواقع فأمر لا قيمة لهعملا بعد أن ثبت امكان اقامة محطات فضائية أقرب منها الى الارض واقل كلفة ويمكن أن تفىبذات الغرض .

ثانيا : أن التجارب الفضائية التى قامت بهاكل من الدولتين الكبيرتين بدأت فى اطار خطة علمية دولية ساهمت فى اعدادها هيئات دوليةمعنية بالنشاط الجوى وبشئون الفضاء ، كالاتحاد الدولى للملاحة الفلكية ومنظمة الارصادالجوية العالمية والاتحاد الدولى للاذاعاتاللاسلكية ومنظمة الطيران المدنى الدولى وغيرها . وهذهالخطة أقرها المجلس الدولى للاتحادات العلمية فى سنة ١٩٥١ ووضع للبدء فى تنفيذها برنامج زمنىأطلق عليه اسم « السنة الدولية لدراسة طبيعة الكون »(١٥) وتقرر أن يتم تنفيذ هذا البرنامجعلى مدى ثمانية عشر شهرا تبدأ من اول يوليو سنة ١٩٥٧ حتى آخر ديسمبر سنة ١٩٥٨ . ويتضمن هذا البرنامج اجراء بحوث وتجارب فى نواح مختلفة كالمناطق القطبية وطبقات الجو العلياوالاشعاعات الشمسية والصواريخ والاقمار الصناعية ، وكان مفهوما أن اطلاق الصواريخ والاقمار الصناعية الى الفضاء هو بغرض الدراسة والبحث العلمى . وقد اعلنت فعلا عندئذ كل منالولاياتالمتحدة فىشهر يوليو سنة ١٩٥٥ والاتحاد السوفيتى فى شهر سبتمبر سنة ١٩٥٦ عنعزمهما على اطلاق أقمار صناعية الى الفضاء تحقيقا للغرض المذكور(١٦) . وهذا يفيد أن هدفكل من الدولتينعند قيامهما بنشاطاتهما الفضائية

---

(١٥) L'anneé Géophysique Internationale

(١٦) راجع فى تفصيل ذلك بحث الاستاذ الامريكي « ماكدوجال » بعنوان « الاقمار الصناعية » : Me Dougal «Artificale Satellites» البحث منشور فى المجلة الامريكيةللقانون الدولي مجلد ٥١ عدد يناير سنة ١٩٥٧ ص ٧٤ وما بعدها ، وكذا « شارل شومونفى مؤلفه السابق الاشارة اليه » : Le Droit de l'Espace ص ١٦ – ٢٢

كان علمياً قبل كل شيء ، وأن قصدهما لم يتجه الى السيطرة على الفضاء او نشر سيادتهما على ما فيه من كواكب . وبذا تكون فكرة اخضاع الكواكب الى السيادات الارضية منتفية ابتداء ولا مكان لها فى واقع الامور .

ثالثا : انه عندما طرح موضوع تنظيم استخدام الفضاء على بساط البحث الدولى بعد نجاح التجارب الفضائية الاولى ، كان الرأى متفقا عليه بين جميع الاطراف المعنية على أن يكون حجر الزاوية فى هذا التنظيم مبدأ حرية الفضاء وحرية الكواكب ، واستبعدت فكرة امكان تملكها على اى وجه استبعادا تاما . وقد سجل هذا المبدأ فى اولى التوصيات التى اصدرتها الجمعية العامة للامم المتحدة فى ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦١ لتحديد القواعد الاساسية التى يتعين الالتزام بها عند وضع نظام قانونى للفضاء ، وهو ما سوف نتناوله بشيء من التفصيل فى المبحث التالى .

المبحث الثالث – اقرار حرية الفضاء والكواكب كقاعدة قانونية

٧ – قرارات الامم المتحدة بشأن الفضاء :

بدأ اهتمام الامم المتحدة بشئون الفضاء واستخدامه غداة اطلاق القمر الروسى الاول « سبوتنيك ١ » ، وكان همها الاول حينئذ درء الخطر الذى يمكن أن يستهدف له العالم لو استعمل الفضاء الخارجى فى أغراض عسكرية . لذا بادرت جمعيتها العامة خلال دورتها الثانية عشرة عند نظرها موضوع نزع السلاح باصدار قرار بتاريخ ١٤ نوفمبر سنة ١٩٥٧ يقضى بدراسة وسائل الاشراف الكفيلة بضمان الا يكون اطلاق الاجهزة الفضائية لغير الاغراض السلمية والعلمية .

وفى دورتها التالية ، اتخذت الجمعية العامة بتاريخ ١٣ ديسمبر سنة ١٩٥٨ قرارا بتكوين لجنة خاصة لشئون الفضاء تكون مهمتها دراسة موضوع استخدامه ووضع تقرير بمقترحاتها فى هذا الشأن . وقد قامت هذه اللجنة بمهمتها ووضعت تقريرا ابرزت فيه المشاكل القانونية التى يمكن أن يثيرها استخدام الفضاء ، وانواع التنظيمات الممكنة فى نطاق الامم المتحدة ، مقررة بعد ذلك ضرورة مواصلة دراسة الموضوع وبحثه بمزيد من التعمق . وقد اعتمدت الجمعية العامة هذا التقرير بتاريخ ١٢ ديسمبر سنة ١٩٥٩ ، غير انه لما كان لم يتهيأ للجنة أن تجتمع خلال السنتين التاليتين لاعتبارات تنظيمية ، طرح الموضوع من جديد امام الجمعية العامة فى دورتها السادسة عشرة ، واتخذت فى شأنه بتاريخ ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٦١ القرار الآتى :

« الجمعية العامة »

اذ تدرك المصلحة المشتركة للجنس البشرى فى مساندة الاستخدام السلمى للفضاء الخارجى والحاجة الملحة لتوطيد التعاون الدولى فى هذا الميدان .

واذ تؤمن بان ارتياد الفضاء الخارجى واستعماله يجب أن يكون فقط لمصلحة الجنس البشرى ولصالح الدول كافة بصرف النظر عن مستوى تقدمها الاقتصادى او العلمى :

١ – توصى الدول بأن يكون ارتياد الفضاء الخارجى واستخدامه فى نطاق المبادىء الآتية :

أ – مراعاة القانون الدولى وميثاق الامم المتحدة فى نشاطها الخاص بالفضاء الخارجى

والاجرام السماوية ــ ب ــ الفضاء الخارجي والاجرام السماوية حرة لارتياد واستعمال كافة الدول طبقا للقانون الدولى وليست محلا للتملك من جانب أى منها .

٢ ــ تدعو لجنة الاستخدام السلمى للفضاء الخارجي الى مواصلة دراسة المشكلات القانونية التى يمكن ان يثيرها ارتياد واستخدام الفضاء الخارجى .

وقد تلى القرار المتقدم قرار آخر أصدرته الجمعيه العامة فى ١٣ ديسمبر سنة ١٩٦٣ ، ويتميز هذا القرار الاخير بانه يتضمن فى مزيد من التفصيل والشمول المبادىء التى يجب أن تحكم نشاط الدول فى اكتشاف الفضاء واستخدامه . وهذه المبادىء هى :

١ ــ ان يكون اكتشاف الفضاء واستخدامه لمصلحة ولفائدة الانسانية .

٢ ــ يكون اكتشاف الفضاء الخارجي والاجرام السماوية حرا لكافة الدول على اساس المساواة واحترام القانون الدولى .

٣ ــ لا يكون الفضاء الخارجي ولا الاجرام السماوية محلا للتملك الوطنى على اساس السيادة المبنية على الاستعمال او وضع اليد او اى سبب آخر .

٤ ــ تقوم الدول بنشاطها فى الفضاء مع احترام قواعد القانون الدولى بما فيها ميثاق الامم المتحدة ، ومع المحافظة على السلم والامن الدوليين وتدعيم التعاون بين الدول .

٥ ــ تتحمل الدولة المسئولية عن نشاطها فى ميدان الفضاء الخارجى سواء كان القائم بالنشاط جهه حكومية او جهة غير حكومية . وتكون مسئولة تبعا لذلك عن الاضرار التى تحدثها الاجهزة التى تطلقها فى الفضاء او تسمح باطلاقها او يتم اطلاقها من اقليمها .

٦ ــ على الدول أن تنظر الى رواد الفضاء باعتبارهم مبعوثين للانسانية ، وعليها أن تقدم لهم كل مساعدة ممكنة فى حالة الحوادث او المخاطر او الهبوط الاضطرارى فوق اقليم دولة اجنبية او فى أعالى البحار ، كما عليها اعادتهم سالمين وبسرعة الى الدولة التى اطلقت مركبتهم الفضائية.

ولا شك فى أن المبادىء المتقدمة ، بحكم أنها تعبر عن رغبة جماعية للدول ، لها من الوزن ما يكفل احترامها والسير على مقتضاها من جانب كل منها ، وبالاخص بعد ان اعلنت كل من الولايات المتحدة الامريكية والاتحاد السوفيتى التزامهما واحترامهما اياها .

على انه لما كانت قرارات الجمعية العامة للامم المتحدة ليست لها صفة آمرة ، وانما هى اساسا توصيات للدول ، قد تأخذ بها وقد تنصرف عنها ، لما كان الامر كذلك ، كان من الصعب القول بأن المبادىء التى احتوتها هذه القرارات بخصوص الفضاء الخارجي قد اصبحت بذلك فى حكم القواعد القانونية الملزمة . اذ يلزم حتى تصبح كذلك ان تستقر اولا على النحو المألوف فى المجتمع الدولى لوجود القاعدة القانونية الدولية ، اما بتواتر الدول على اتباعها فعلا فترة من الزمان مع قيام الشعور لديها بالتزامها بها ، اى عن طريق العرف ، واما بتدوينها فى اتفاقية عامة تلتزم بها التزاما صريحا ، حالا ومباشرا .

ولما كانت السرعة التى تجرى بها الامور فى مجال النشاطات الفضائيـــة لا تحتمل انتظـــار استقرار القواعد المنظمة لهذه النشاطات عـــن طريق العرف ، فقد رأت الدول المعنية بشئـــون الفضاء أن تعمد الى الطريق الآخر بابرام اتفاقية عامة يتحدد فيها كل ما امكن الاتفاق عليه مـــن قواعد بشأن استخدام الفضاء والكواكب .

٨ ــ اتفاقية ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ :

تم ابرام هذه الاتفاقية تحت عنوان « اتفاقية بشأن نشاط الـــدول فى ارتيـــاد واستخدام الفضاء الخارجى بما فى ذلـــك القمـــر والاجرام السماويـــة الاخـــرى » بين الاتحـــاد السوفيتى والولايات المتحدة الامريكية والمملكة المتحدة وعدد من الدول الاخرى ، وتم التوقيع عليها فى كل من موسكو وواشنطون ولندن فى ٢٧ يناير ســـنة ١٩٦٧ ، واصبحت نافذة ابتداء من ١٠ اكتوبر سنة ١٩٦٧ بايداع تصديقات خمس دول عليها ، من بينها الدول الثلاث الكبرى المذكورة وذلك وفقا لنص المادة ١٤ منها . وقد حررت هذه الاتفاقية بكل من اللغات الخمس للامـــم المتحـــدة ، اى الانجليزيـــة والفرنسية والروسيـــة والصينيـــة والاسبانية .

وقد تضمنت الاتفاقية ذات المبادىء التـــى سبق واقرتها الجمعية العامـــة للامم المتحدة ، وصيغت فى نصوص محددة كالمتبع فى صيانـــة القواعد القانونية .

فنص فى المادة الاولى منها على ان الفضـــاء الخارجى بما فى ذلك القمر والاجرام السماوية الاخرى مفتوح للاستفادة منه لكل البلاد بصرف النظر عن مستواها الاقتصادى او العلمى . وانه كذلك حر للاستكشاف وللانتفاع به لكل بنـــى الانسان دون تمييز لاى اعتبار ، كما هو حر لاجراء التجارب العلمية .

ونص فى المادة الثانية على أن الفضاء الخارجى بما فيه القمر والاجرام السماوية الاخـــرى ليس محـــلا لاى تملك خاص او لادعاء السيادة بوساطة الاستعمال او وضع اليد او اى سبب آخـــر .

وتقرر المادة الرابعة ان تتعهد الدول بألا تضع فى المركبات التى تطلقها لتدور فى مدار الارض اى اسلحة نووية او اسلحة تدمير اخرى ، والا تضع كذلك اسلحة من هذا القبيل فى اى مـــن الاجرام السماوية او المحطات الفضائية .

ويستخدم القمر والاجرام السماوية الاخرى فقط فى الاغراض السلمية ، ويحرم ان يقام عليها اى قواعد عسكرية او تحصينات او يجرى فيها اى تجارب للاسلحة او مناورات عسكرية .

وتتناول النصوص التالية المسائل الاخرى التى تعرض لها القرار الاخير للجمعية العامـــة للامم المتحدة كمسئولية كل دولة عن نتائج نشاطاتها الفضائية ، ومراعاة احكام القانون الدولى وحقوق الدول الاخرى عند القيام بهذه النشاطات ، وواجب الدول تجاه رواد الفضاء وتجـــاه الاجهزة الفضائية التى تهبط فى اقليمها ، وما الى ذلك مما سبقت الاشارة اليه .

والاتفاقية مفتوحة لانضمام كافة الدول التى لم تشترك فى ابرامها من البدء(١٧) .

٩ ـ خاتمة :

لقد كان ابرام اتفاقية ٢٧ يناير سنة ١٩٦٧ ودخولها مرحلة التنفيذ فى ١٠ اكتوبر فى ذات السنة من الاحداث الهامة فى مجال النشاط الفضائي ، اذ انها زودت هذا النشاط بأسس النظام القانونى الذى سوف يحكمه مستقبلا ، ووضعت حدا لكثير من التساؤلات والتكهنات التى اثارها ارتياد الفضاء والوصول الى الكواكب ، وفى مقدمتها عنوان هذه الدراسة :

« من يملك الفضاء ؟ » . فالاجابة على هذا السؤال لم تعد تحتاج الى بحث او استقصاء . فالفضاء وما فيه من كواكب ، بحكم القواعد القانونية الدولية الجديدة وبحكم الواقع ذاته لا يدخل ولا يمكن ان يدخل فى ملكية احد ، وهوبكواكبه واجرامه السماوية المختلفة حر تماما لاى من الدول والشعوب التى ترغب وتستطيع أن تستخدمه وتنتفع به فى اغراضها السلمية والعلمية ، على قدم من المساواة القانونية ، وبالتعاون مع غيرها من الدول التى تسمح لها امكانياتها بأن تكون رائدة فى هذا المجال .

* * *

(١٧) راجع نصوص الاتفاقية بالكامل فى United Nations Juridical Yearbook 1966. ص ١٦٧ وما بعدها .

و. هـ. ماكريـا *

الفيزياء الكونية

ترجمة : زهير محمود الكرمي

انني أدعوكم في هذا الخطاب (١) للتأمل فيما يمكن أن نسميه « الفيزياء غير المخبرية » (٢) ، أو ما يحسن أن نسميه « الفيزياء في المختبر الفلكي » (٣) . واحب ان اوضح ان ما سأتكلم عنه هو الفيزياء لا الفلك بحد ذاته .

وعلينا ان نذكّر انفسنا أن هناك العديد من الظواهر ذات الاهمية الفيزيائية القصوى التي لا يمكن ان تلاحظ وتدرس الا في اطار فلكي ، ولعل ذلك راجع الى ان سلوك المادة يعتمد اعتمادا كبيرا على كبرها أو صغرها ــ اى كبر او صغر كتلة المادة وحجمها وكثافتها وطول او قصر بقاء النظام الذى تنتظمه المادة التي ندرس ونشاهد . وعند ذلك فقط نستطيع تقدير أهمية هذا الموقف تقديرا سليما .

الانسان وبيئته القريبة منه :

من المناسب أن نبدأ بالنظر الى انفسنا : فحتى تنشأ الحياة لا بد من وجود الماء ، وحتى تستطيع

---

* الاستاذ و . هـ . ماكريا W. H. McCrea زميل الجمعية الملكية F. R. S. واستاذ بكلية العلوم الرياضية والفيزيائية بجامعة سسكس وهذه المقالة هى خطاب الرئيس امام اللجنة ــ أ ــ (الرياضيات والفيزياء) في اجتماع الاتحاد البريطاني الذى عقد في نوتنجهام في الثاني من ايلول (سبتمبر) سنة ١٩٦٦ .

(١) يقول المؤلف في التقدمة : ان الاجتماع العام للاتحاد البريطاني يوفر مناسبة لبحث علاقات العلوم ببعضها وعلاقات العلوم عامة بغيرها من نشاطات الانسانية . كما توفر اجتماعات اللجان فرصة للتأمل في بعض مجالات العلم المختصة به تكون ذات صفة شاملة عامة .

(٢) (Extra Laboratory Physics)

(٣) (Physics in the astronomical Laboratory)

الحياة انتاج كائن حي قادر على دراسة بيئته لابد من وجود اليابسة . ولكن ، لتكون الحياة ممكنة على اليابسة يبدو أن وجود جو أمر ضروري . وفوق ذلك ، يجب ان تسود هذه الظاهر في منطقة كبيرة الى حد كاف وضمن تقلبات حرارية ضيقة المدى . كما انه يجب ان تظل هذه الظروف ثابتة مستقرة لمدة طويلة من الزمن .

ومن الواضح ان هذه الظروف تتطلب وجود جسم او جرم على هيئة كوكب . ويجب أن يكون هذا الكوكب بحجم أكبر من حجم القمر حتى يكون قادرا على الاحتفاظ حوله بجو مناسب . كما يفترض ان يكون هذا الكوكب أصغر من زحل مثلا ، اذ لو كان بحجم زحل أو أكبر لاحتوى على نسبة من العناصر الخفيفة أعلى مما يسمح بتكوّن « اليابسة » المطلوبة . وهذا يعني ، بالاضافة لأشياء أخرى ، ان الانسان ما كان يمكن ان يظهر الا ضمن مدى صغير من قيم الجاذبية . اذ أن المفروض ــ ضمن مدى قيمة معينة من الجاذبية ــ ان يكون للحيوان حجم أمثل وكتلة مثلى . وهناك سبب قوي يحمل على الاعتقاد بان الحيوان الانساني هو الامثل (حجماً وكتلة) بالنسبة للجاذبية الأرضية .

وكل ما أريد أن استنتجه هنا هو أنه لم يكن من قبيل الصدفة ان يكون حجمنا وكتلتنا كما هما . واستطراداً مع هذه الافكار ، يمكننا ، ايضا ، ان نصل الى استنتاج آخر منسجم مع الأول حول العمر الذي يعيشه الانسان على الارض .

وهذا يعني أننا نشيد بناياتنا وغيرها من ملحقات الحياة المادية بحيث تكون ذات حجم خاص وتعمر مدة محددة من الزمن . وبالاضافة لأدوات الانسان الميكانيكية نجد اننا مضطرين ايضا لاستعمال قطع من الصخور او الخشب ذات احجام معينة بحيث نتمكن من تداولها بأنفسنا . وهكذا بدأ الانسان أولاً بتعلم خواص المادة من تعرفه على قطع منها ذات احجام مناسبة ــ تقارب ، ايضا ، احجام الاشياء التي كان يمكنه قذف اعدائه او فريسته بها . وعندما تقدم الانسان في المدنية ، بقيت هذه الاحجام نفسها مقياساً لاحجام قطع المادة التي تداولها وتفحصها في مختبراته أو شكلها في اجهزة لتساعده في درسه وبحثه .

وهكذا يمكننا ان نستنتج ما يلي :

١ ــ لا مفر من كوننا كائنات حية ذات حجم محدد . ولمجرد كوننا بهذا الحجم بدأ علم الفيزياء عندنا بدراسة قطع من المادة طولها قدم او حوالي ذلك وكتلتها بضعة ارطال .

٢ ــ ان الاسباب التي تؤدي الى كون حجمنا محدداً بالشكل المعروف تكفل ان تكون قطع المادة التي يمكننا تداولها « خاملة » بالقدر الذي تكون به اية مادة خاملة . ولقد كان من المحتم ان تعالج الفيزياء الابتدائية أكثر الموضوعات اثارة للملل . وسنرى ، فيما بعد ، ان المادة اذا اخذت بمقاييس حجمية اخرى يمكن ان تكون ممتعة ومشوقة الى حد أكبر من ذلك بكثير .

٣ ــ اذا ادركنا أن مقياس الحجم في الفيزياء الابتدائية قد فرض علينا بهذا الشكل ، فانه ينبغي أن نكون تواقين لمعرفة سلوك المادة عندما يكون حجمها بمقاييس اخرى مختلفة عن هذا القياس المعتاد .

٤ ــ حسبما ذكر نيلزبور (٤) ــ كما اعتقد ــ لا يمكننا التهرب من الحقيقة بأن افكارنا تتشكل

(٤) Niels Bohr

وقياساتنا تؤخذ باستعمال أنظمة مادية ذات حجم عادي . وهكذا بينما تكون الفيزياء الابتدائية مملة ، فانه لا مفر أن يكون اى نوع آخر من الفيزياء صعباً . فنحن لا نستطيع ان ندرس الفيزياء الذرية — مثلا — مستخدمين المقياس الذرى وحده (٥) اذ نصف سلوك الاشياء (الذرات) — التى لا تسلك بدون شك سلوك كرات البلياردو — مستخدمين مفاهيم المكان والزمن والكتلة وكمية التحرك الخ .. وهي المفاهيم التي تنشأ نتيجة دراسة سلوك كرات البلياردو وما شابهها . غير ان هذا امر لا يمكن تفاديه ، ويحدث مثله أيضا فى اقصى الطرف الآخر من مقياس الحجم : اذ اننا ، فى الفلك ، لا نعنى حقاً بتوقع أو فهم كيفية سلوك الاجرام السماوية الفعلي ، بل نعنى بقراءات المؤشرات المثبتة على مقاييس أرضية عادية كالمراقب الفلكية المختلفة عندما نسلطها على هذه الاجرام السماوية .

الفيزياء الدقيقة (٦) :

لن نعنى هنا بالفيزياء الذرية لذاتها ، ولن نعنى بها الا بالقدر الذى تزداد معرفتنا بها من خلال دراساتنا الفيزائية الفلكية (٧) . ولكن علينا ان نشير الى ان تغيراً بسيطاً فى المقياس ينقلنا الى عالم فكرى مختلف تماما واعنى به عالم ظواهر الكم (٨) .

ولعل تغير المقياس عندما ننتقل من الفيزياء المخبرية غير الذرية الى الفيزياء الذرية ، ليس فى الواقع تغيراً ضخما كما يبدو . فالسنتيمتر مقياس طول مخبرى نموذجي ولو قسمناه على ١٠^٨ (١٠٠،٠٠٠،٠٠٠ مليون) لحصلنا على قطر «ذرى» نموذجي . ولو اننا ، بدلاً من ذلك ، ضربناه بالعدد ١٠^٨ لحصلنا على قطر القمر . ولو ضربنا قطر القمر بنفس العدد (مائة مليون) فاننا نحصل على حوالي قطر النظام الشمسي . ومرة اخرى لو ضربنا هذا بنفس العدد نصل الى ما يقارب بعد الغيوم الماجلانية (٩) ، وهي اقرب جار كوني لمجرتنا . كذلك يعتبر الجرام مقياس كتلة نموذجيا فى المختبر ، فلو قسمناه على ١٠^٢٣ (اى واحد وامامه ٢٣ صفرا) فاننا نحصل على كتلة ذرية نموذجية ، ولو ، بدلا من ذلك ، ضربناه بنفس العدد فاننا نحصل على ما يقارب كتلة اصغر قمر طبيعي فى النظام الشمسي . ويمكننا ان نضرب الناتج مرة اخرى بالعدد ١٠^٢٣ فنحصل على ما يقارب كتلة مجموعتنا المحلية من المجرات . وهكذا ، فاننا بانتقالنا من الفيزياء العادية الى الفيزياء الكونية نمر عبر تغير فى المقياس أكبر كثيراً جداً من التغير الذى نمر عبره فيما لو انتقلنا فى الاتجاه المضاد — اى من الفيزياء العادية الى الفيزياء الذرية . واذا أخذنا بعين الاعتبار جميع المفاجآت التي نقابلها عندما ننتقل لأول مرة الى الفيزياء الذرية ، فانه يكون غريباً اذا نحن لم نصادف مفاجآت جديدة اكثر عند انتقالنا الى الفيزياء الكونية .

---

(٥) نلجا عند دراسة مكونات الذرة وحركاتها مثلا الى تشبيهها باجسام معروفة ذات احجام اكبر بكثير من حجم الذرة الحقيقى مثل كرات البلياردو او كواكب المجموعة الشمسية وفى هذا خروج عن المقياس الذرى .

(٦) Microphysics (٧) Astrophysical (٨) Quantum Phenomena

(٩) — Magellanic clouds

الفيزياء والفلك :

ان تطبيقات الميكانيكا الكلاسيكية والرياضيات التطبيقية التي نصادفها فى المختبر والصناعة (التكنولوجية) أمور جد هامة ، ولكنها من وجهة نظر علمية تبدو محدودة بعض الشيء وغير مثيرة. ولعلنا لا نعدو الحقيقة ان نحن قلنا ان معظم التطورات العامة المثيرة للاهتمام التي حدثت فى هذين الموضوعين قد نشأت استجابة لمتطلبات علم الفلك . وما ينطبق على علم الميكانيكا فى هذا المجال ينطبق أيضاً على جزء كبير من علم البصريات وبدرجة أكبر على التحليل الطيفي .

لقد قلت ان الفيزياء الابتدائية مملة ، غير ان تطبيقات الفيزياء الحديثة كما نصادفها فى المختبر او الصناعة ، على العكس من ذلك مثيرة . واني ازعم ان الدور الذى لعبه علم الفلك والميكانيكا الفلكية لقرون عديدة فى الميكانيكا والرياضيات التطبيقية قد حل محله الدور الذى يلعبه علم الفيزياء الفلكية وعلم الكون (١٠) فى الفيزياء الحديثة . وهذا ما سأحاول شرحه وايضاحه .

(وهنا لا بد لي من أن اذكر ، فى جملة اعتراضية ، ملاحظة عن الميكانيكا الكلاسيكية التي اشير اليها . فقد كانت هناك حركة ، منذ سنوات قليلة ، تطالب بالغاء تدريس معظم الميكانيكا الكلاسيكية . الا انه فى نفس الوقت تقريبا ، اخذت عملية ملاحة مركبات الفضاء وعملية اتزانها تتطلب فهما أوسع وأعمق للميكانيكا الكلاسيكية مما جرت به العادة) .

وحتى اتم موضوع بحثي عليّ ان اتناول بالبحث كتل المواد الضخمة من مختلف الأنواع . ومن الملائم ان نفكر أولا بالحالات التي يمكن ان توجد عليها المادة ثم ننتقل الى تركيب الانظمة التي تنتظم بها مادة ما وتطورها وأصلها . وبعد ذلك يمكن ان نفكر فى مشكلة المكان ــ الزمن . وأخيراً نلقى نظرة عابرة على التطورات التي تحدث حالياً فى هذا الميدان كله . ولكنني أود ان اكرر القول باننا نعمل كل هذا وانتباهنا مركز على الناحية الفيزيائية فى هذه الاتجاهات دون أن نعنى ، فى هذا البحث بالذات ، بالاستنتاجات الفلكية .

حالات المادة :

باستثناء دراسة الخواص البسيطة للغازات أو البلورات البسيطة فان معظم الدراسة الفيزيائية للمادة الحقيقية قد تمت خلال العشرين عاما الاخيرة .

الغازات :

لقد تطور بسرعة فى السنوات القليلة الماضية موضوع كبير هو الفيزياء البلازمية (١١) ، ويُعنى بدراسة سلوك الغازات شديدة التأين (١٢) . وقد وجد ان هذا الموضوع هام فى عدد من التطبيقات وبخاصة بالنسبة لتجارب الاندماج النووى (١٣) . ومن الجدير بالذكر أن الفيزيائيين الفلكيين هم أول من طور هذا الموضوع ليتمكنوا من دراسة بعض الظواهر الفيزيائية الفلكية . والحقيقة ان كل المعضلات المتعلقة بأي نوع من أنواع الحركة غير المنتظمة فى داخل النجوم ، والغالبية العظمى

---

(١٠) Astrophysics and Cosmology

(١١) Plasma-Physics.

(١٢) هى غازات مشحونة كهربيا نتيجة فقد أو اكتساب اليكترونات فى ذراتها .

(١٣) Nuclear fusion وهو عكس الانشطار النووى ، فالاندماج النووى هو الذى انتج القنبلة الهيدروجينية .

من المعضلات الشبيهة بذلـــك التي تتعلق بجوالنجوم ، ومعضلة وجود جو نجمي خارجي مثل الطبقة اللونية والتاج (او الاكليل) فى الشمس(١٤)،ومعضلة انسياب المادة من النجوم الى الفضــاء وبخاصة ما يسمى بالريح الشـمسي ، انما هيمعضلات فى الفيزياء البلازمية . وبالمثل نجد أن كثيراً من معضلات المادة الموجودة فى فضاء الكونمتناثرة بين النجوم لا تعدو كونها معضلاتبلازمية مثيرة للاهتمام وبخاصة عند ســطح التقاء غازمتأين (أو مشحون) مع غاز عادى (او متعادل) :

ويحتاجهذا الموضوعالاخيرالى ايضاحأكثر :اننا نعلم ان المادة الكونية الموجودة فى الفضاء بين النجوم (١٥) تتكون فى غالبيتها من غاز الهيدروجين. ومعظم هذا الغاز موجود فى مناطـق بعيدة عن النجوم ــ او ما يعرف بمنطقة هـ ١ (١٦) ــ حيثيكونهيدروجينا عاديا (متعادلا غير متأين) وتكون درجة حرارته الحركية (١٧) حوالي ١٠٠ درجةمطلقة (كلفن) (١٨) . ولكن عندما يكون غـــاز الهيدروجين فى جوار نجم حار درجة حـــرارةسطحه تقارب ٥٠٫٠٠٠ درجـــة مطلقة ، فان الهيدروجين يتأين بفعل الفوتونات التي تكـــوننشـــطة الحركة الى درجـــة تســتطيع معها ازالة الكيترون من ذرة الهيدروجين .

وقبل ثلاثين عاما استطاع سترومجرن (١٩) انيحسب مدى انتشـــار الفوتونات خـــلال غاز الهيدروجين وان يدلل على ان هذا الانتشـــاريجعل الغاز كله متأيناً الى مسافة معينـــة من النجم ،وانه بعد هذا الحد لا يكون الغاز متأيناً علىالاطلاق . كما أثبت ان الانتقال من حالة التأين الكامل الى حالة عدم التأين يكون فجائيا ــ وهذاما يدعو للعجب ــ . وقد ســميت المنطقة التي يكون فيها غاز الهيدروجين متأيناً كلـه بمنطقةهـ ٢ او منطقـــة سترومجرن (٢٠) . وهـي فى مجموعها مكونة من بلازما مثالية وتكـون فيهـادرجة الحرارة الحركية حوالي ١٠٫٠٠٠ درجـــة مطلقة . ونعلم ، زيادة على ذلك ، ان النجـــمالمركزي الحار المتسبب فى تأين هذه المنطقة ذو عمر قصير (بالمقياس الكوني) ، اذ يتراوح عمرهبين عشرة ملايين ومائة مليون سنة . كما نعلم انه يقتضي النجم جزء كبير من عمره هذا حتى يتمتأيين منطقـــة ســترومجرن (هـ ٢) بكاملها . ونتيجة لذلك لا بد لنا من الاستنتاج بانه حيثمانرى منطقة متأينة (سترومجرن) يكون هنـــاك احتمال كبـــير فى ان هـــذه المنطقة لا تــزال فىطور النمو ، اى انها لم تكتمل بعد . وبذا يوفر لنا حد المنطقة نموذجا جميلا لما يعــرف بجبهةالتأين(٢١) . وفوق ذلك ــ كما اشار أورت وليمان سبتزر (٢٢) ــ فان بعضاً من المادة الباردة فى جبهةالالتقاء تسخن ولذا تتبخر بعض الدقائقباستمرار من المادة الباردة الى المادة الحارة . اى انه يتولدهناك دفع نفاث للمادة الباردة بعيداً عن النجم . وهكذا تميل هذه المادة (الباردة) لتكوين غلافيتمدد مبتعداً عن النجم . غير ان طريقة تكوين هذا الغلاف وحركته تولدان له ضغوطا تسببعدم استقرار (٢٣) ، وهذا يؤدى الى تجزؤ الغلاف

---

(١٤) Chromosphere and Corona

(١٥) interstellar matter

(١٦) HI region

(١٧) Kinetic temperature

(١٨) حسب مقياس Kelvin

(١٩) B. Strömgren

(٢٠) HII or Strömgren sphere

(٢١) Ionization Front

(٢٢) J. H. Oort and Lyman Spitzer

(٢٣) (Taylor instability)

الى قطع . وتكوّن هذه القطع السحب العادية المحتوية على المادة الكونية الباردة فيما بين النجوم . ويبدو هذا التفسير منطقيا اذا قبلنا تفسير اورت وسبتزر واعتبرنا ان العملية كلها عبارة عن اعادة توليد اشكال هذه السحب وسرعاتها باستمرار .



شكل ١ : السديم العظيم فى اوريون الصياد (الجبار) ،وهو مثال للغازات فى حالة الحركة المعقدة جدا . ونكاد نوقن بان أى جزء من الغاز هنا فى حالة اضطراب تفوق سرعته سرعة الصوت .

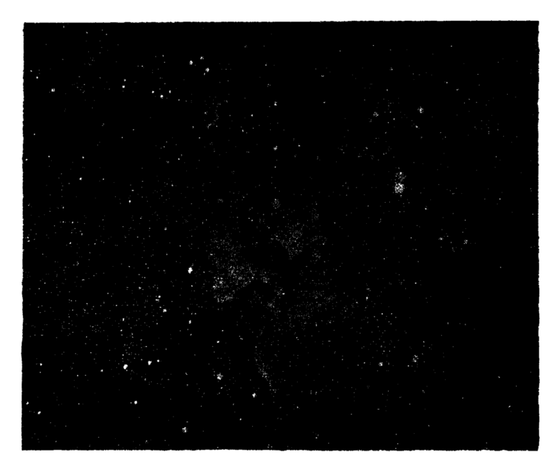
وتعنى هذه العملية أن كلاً من هذه السحب كان فى البدء محاطا بمادة متأينة . ويعتقد ان السحابة تكوّن فى هذا الطور أجساما تعرف باسم « خراطيم الفيل » (٢٤) (انظر شكل ٢) . واذا كان الامر كذلك ، فانه ، فوق كونه دليلا على صحة هذه النظرية ـ حتى هذا الطور ـ يؤدى الى احتمالات هامة أخرى : ذلك أنه اذا أحيط جسم من غاز بارد احاطة تامة بغاز ساخن ، فان الغاز البارد يمكن ان ينضغط حتى يصل الى طور الانهيار الجذبي (٢٥) . وقد المح ايبرت (٢٦) الى هذا الاحتمال قبل أكثر من عشر سنوات . واستنادا الى ذلك ، وباستخدام أدق المقاييس لمعرفة قيم العوامل الفعالة فى هذه الحالة ، نحصل على دليل قوى بان هذه هي الطريقة التي بدأ بها تكوين التكتلات النجمية او العناقيد (٢٧) فى المجرات . وبمعنى آخر انها العملية الطبيعية التي تتكون بها نجوم جديدة فى مجرة قديمة .

(٢٤) Elephant trunks

(٢٥) stage of gravitational Collapse

(٢٦) R. Ebert

(٢٧) Galactic clusters of stars



شكل ٢ : ـ سديم (١٦ فى كتالوج مسييه) تظهر فيه جبهات الالتقاء بين مختلف اجزاء المادة الكونية فيما بين النجوم . لاحظ ان بعض اجزاء المادة المعتمة الممتدة طوليا توضح ظاهرة خرطوم الفيـل .

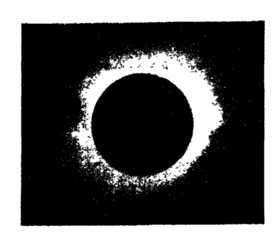
ان ما تطرقنا اليه لا يعدو كـونه مجرد لمحة عابرة عن الاحتمالات المثيرة للعمليات الفيزيائية التي تحدث فى المادة الحقيقية فى أبسط حالاتها الممكنة . والآن ننتقل خطوة أخرى ، فاذا أخضعنا الوضع الذى تكلمنا عنه الى مجال مغناطيسـي ـ أو بالاحرى ، اذا عرفنا انه ـ فى حالات عديدة ـ يخضع هذا الوضع لمجال مغناطيسى ، فاننا نكون قد دخلنا عالم الهيدروديناميكا المغناطيسية (٢٨) ، وهو فرع كبير آخر من فروع الفيزياء بدأ بالتطور منذ الحرب العالمية الثانية ، وكان قد نشـأ من دراسة معضلات فلكية ـ وبشكل خاص معضلة الفوين (٢٩) ، (انظر شكل ٣) .

واذا لاحظنا بعد ذلك ان سرعة الصـوت فى منطقة غاز الهيدروجين البارد (هـ ١) هي حوالي

H. Alfvén ‏(٢٩)‏ Magneto-hydrodynamics ‏(٢٨)

كيلو متر فى الثانية ، بينما سرعة سحب الغازالنسبية تبلغ عدة كيلو مترات فى الثانية ، فانه لا بد ـ عند اصطدام هذه السحب ببعضها ـمن تكون موجات ضغط ، وهذه بدورها تولد الاضطراب فوق الصوتي (٣٠) . واذا عدنا الىموضوع النجوم، فاننا نقابل موضوع الحمل(٣١). وهكذا لا بد لنا بشكل او بآخر ، من أن نتعرفعلىعالم ديناميكا الغازاتالعالي . (راجعشكل١).

وفى السنوات القليلة الماضية ، عقدت بالفعلسلسلة من الحلقات الدراسية الدولية شارك فيها فيزيائيون فلكيون وعلماء فى ديناميكاالهواء (٣٢) ، وكان موضوع البحث هذه المعضلات بالتحديد . ولقد كانت هذه الاجتماعات ذاتأهمية كبرى من وجهة نظر موضوع خطابي هذا . غير ان هذه الاجتماعات اظهرت بوضوح مبلغالصعوبة التي يواجهها العلماء فى مجال معين (س مثلا) الذين يصادفون معضلات فى ميدانآخر (ص مثلا) عندما يحاولون تفسير هذه المسائل لعلماء من ميدان (ص) . وايضا عندمايجيب علماء ميدان (ص) على علماء ميدان (س) فان الاخيرين لا يجدون صعوبة فى فهم الجواب فحسب ، بل ايضا فى تقرير ما اذا كان الجواب ذا أهمية للموضوع . وما زالت نتيجة ذلك حتىالآن ، كما يبدو لي ، أن يتهم علماء ديناميكا الهواء زملاءهم الفيزيائيين الفلكيين بأن اساليبهم فى معالجة المشكلة مشكوك فى صحتها ثم يعترفون بانه لا تتوفر اساليب أفضل فى الوقت الحاضر .وكمثال على ذلك ، يبدو أن هذا ما حدث بالفعل فى الموضوع الهام ـ نقل الطاقة بالحمل .



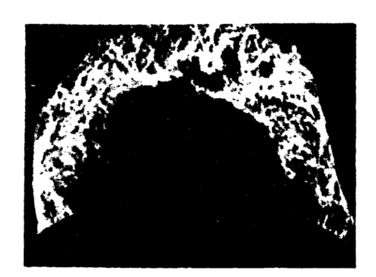
شكل ٣ أ : جو الشمس الخارجي كمثال على الهيدروديناميكاالمغناطيسية .

---

(٣٠) Shock waves and supersonic turbulence

(٣١) Convection

(٣٢) Aerodynamicists



شكل ٣ ب : لسان شمسي انفجاري مثال اوضح على الهيدروديناميكا المغناطيسية .

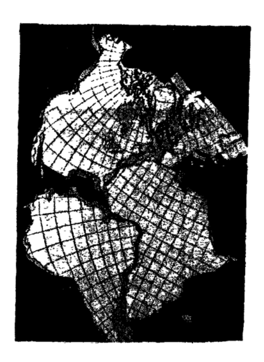


شكل ٤ : الشمس ككتلة غازية منفصلة .

اخذت هذه الصورة بضوء الكالسيوم المتأين وهي تظهر دلائل كثيرة على ان جسما كهذا يمكن ان يكون نشطاً جدا .

السوائل :

عندما أراد البروفسور فرد هويل (٣٢) لأغراض محض خيالية ــ ايجاد تجسيد لنوع من «الذكاء» الفلكي لم يجد غير ما أسماه « السحابة السوداء ». ان اجسامنا تتكون فى معظمها من السوائل ، ولكن لا يمكن ان يقبل أحد ــ حتى فى القصص الخيالية ــ فكرة وجود جرم ذى حجم فلكي مكون فى معظمه من السوائل . وحالة السيولة أندر حالات المادة فى الكون ، والعلماء يفهمونها ــ من وجهة فيزيائية ــ بدرجة اقل من بقية حالات المادة . ومع ذلك فالحياة كما نعرفها لا تستغني عن حالة السيولة بدرجة أكبر من غيرها من حالات المادة . فمن وجهة نظر فيزيائية بحتة ــ منفصلة عن وجهة النظر الحيوية ــ تدلنا المعلومات المتوفرة لدينا على أن أهمية حالة السيولة للفيزياء الكونية تكمن فقط فى وجودها فى قلب او مركز بعض الاجسام ذات الاحجام الكوكبية (كالكواكب والاقمار الخ ..) .



شكل ٥ : تطابق القارات على امتداد حافة الرف القارى . فاذا كانت القارات قد تزحزحت وابتعدت عن بعضها من وضع أصلى كهذا فان ذلك يكون ايضاحا ممتازا لخاصية اللدونة فى غلالة الكرة الارضية الصلبة .

(٣٢) Prof. Fred Hoyle



شكل ٦ أ : أثر المركبة الفضائية سيرفيور الاولى على سطح القمر . وتظهر فى هذه الصورة المأخوذة من زاوية حادة نعومة نسيج تربة القمر والأثر الواضح الذى تركته احدى قوائم المركبة الفضائية فى تلك التربة .





شكل ٦ ب : صخرة يبلغ طولها حوالي ٤٥ سنتميترا على سطح القمر .



شكل ٦ ج : فوهة قمرية تحف بها الصخور . ويبلغ قطر الفوهة عدة مئات من الامتار ويمثل خط الصخور المستديرة الكبيرة حافة الفوهة القريبة ، اما الحافة البعيدة فتبدو على الأفق فى مؤخرة الصورة .

الاجسام الصلبة :

لقد كانت فيزياء حالة الصـــلابة (٣٤) احدى التطورات الكبيرة فى مجال العلم فى ربع القـــرن الماضي . وهي ــ فى الحقيقة ــ فرع من الفيزياء لم يعتمد فى اصوله ونشأته على دراسة معضلات فلكية . ولكننا بالرغم من ذلك نجد أن لهذا الفرع من الفيزياء عدداً من التطبيقات فى الفيـــزياء الكونية . وليس غريباً ان ينصـب اهتمامنا على دراسة الجزء الصلب من الارض التي نعيش عليها (فيزيائياً وغير ذلك) . وقد اقترح بعض العلماء حديثاً بأن هناك احتمالاً فعلياً لوجود تيارات حمل فى المادة التي تبدو لنا صـلبة ، وأن حدوث هذه التيارات مرجعه خاصيتا اللدونة والزحف (٣٥) . ويتصل بهذا ــ نوعا ما ــ الموضوع المثير : تزحزح القارات او الانزلاق القارى (٣٦) . وهناك ايضا معضلات فى هذا الميدان تتعلق بجسم القمر بشكل عام ، مع أن بعض الناس فى هذه الايام ، ينصرف

---

(٣٤) Solid-State physics

(٣٥) Plasticity and creep

(٣٦) Continental drift

اهتمامهم لمعرفة طبيعة حالة الصلابة على سطح القمر . وقد أصبحت دراسة سطح القمر هذه ميداناً جدياً لتطبيق معظم البحث العلمي الحديث ــ النظرى والتجريبي ــ فى فيزياء الحالة الصلبة ، بالاضافة الى أن هذه الدراسة توفر مجالا كبيراللملاحظة المباشرة . وكذلك ازداد التعمق فى درس مستويات الطاقة فى الجسم الصلب بهدف الوصول الى تفسير محتمل من وجهة نظر فيزيائية بحتة للتغيرات الموسمية فى اللون التي تبدو على سطح كوكب المريخ . والجدير بالذكر ان الغاية الرئيسية من دراسة أجرام النظام الشمسي كانت فيمامضى تطبيق الميكانيكا الفلكية ، بينما اصبحت الغاية الآن تطبيق فيزياء حالة الصلابة الفلكية . (راجع الشكلين ٥ و ٦) .

وأعتقد ان هذا هو الموضع المناسب للاشارة الى أصغر الاجسام الصلبة فى الكون ونعنى بها حبيبات الغبار الكوني (٣٧) فيما بين النجوم ، والتي يبلغ قطر الواحدة منها ١٠٫⁻⁵ او $\frac{1}{100,000}$ من السنتمتر . ويقدر العلماء ان هذه الحبيبات تشكل حوالي ١٪ من كتلة جميع المواد الموجودة بين نجوم مجرتنا او اية مجرة أخرى شبيهة بها . (راجع الشكلين ٧ و ٨) . وحسب الافكار السائدة حالياً تلعب هذه الحبيبات اكثر من دورهام فى اقتصاد الكون . فهي ، ــ اما بفعلها نفسها او بفعل جزئيات يعتقد بانها تتكون على سطحها ــ ، تعتبر الواسطة التي تبقى المادة الكونية فيما بين النجوم باردة عند انضغاطها ، مما يمهد السبيل فى النهاية لتكوين نجوم جديدة . وبجانب ذلك ، فقد سبق ان نوهت ــ فى بحثي الذى اجريته بالاشتراك مع وليامز (٣٨) ــ بأن تجمع الحبيبات مع بعضها هو ، على ما يبدو ، الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تؤدى الى انفصال بعض العناصر الكيماوية على نطاق واسع فى المادة الكونية . ومن الواضح ان هذا الانفصال لازم لتكوين جسم كالارض . وهكذا نرى ان أكبر الاجسام الصلبة فى الكون بمافى ذلك النجوم نفسها تعتمد فى وجودها على وجود أصغر وادق الجسيمات الصلبة .

ودراسة هذه الجسيمات توفر توضيحاً مدهشاً لموضوع بحثي هذا . ففي عام ١٩٠٨ نشر الفيزيائي مي (٣٩) بحثا عن حيود الضوء بتأثير جسم كروى مهما كان حجمه وسواء أكان مكونا من مادة عازلة أم موصلة . وهذه معضلة رياضية صعبة فى النظرية الكهرمغناطيسية . وقد بدا ــ فى ذلك الوقت ــ ان توصل (مي) الى حل دقيق لها لا يعدو كونه أمراً ذا أهمية أكاديمية بعض الشيء . ولكن الحقيقة هي ان كل ما نعرفه الآن عن الحبيبات الكونية فيما بين النجوم يستند الى بحث (مي) ، كما ان لهذا البحث استعمالات أخرى . غير ان تطبيقه على مكونات الكون الرئيسية هو بالتأكيد أعظم اثبات لأهمية هذا البحث .

ويجدر بنا أن نذكر ان احداً لا يعلم بشكل مؤكد مم تتكون هذه الحبيبات ولا كيف تكونت . وآخر اقتراح بهذا الصدد جاء من هويل و ويكراماسنغ (٤٠) ، حيث يقولان بأن هذه الحبيبات مكونة من الجرافيت ويحتمل أن تكون مغلفة بالجليد ، كما يقولان بأنه يحتمل أن يكون منشؤها فيما يسمى « النجوم الكربونية » (٤١) . ويكاد يكون من المؤكد ان هذه الحبيبات ليست

---

(٣٧) Interstellar dust-grains

(٣٨) I. P. Williams

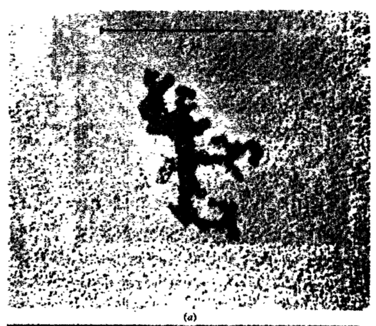
(٣٩) G. Mie

(٤٠) F. Hoyle and N. C. Wickramasinghe

(٤١) Carbon stars

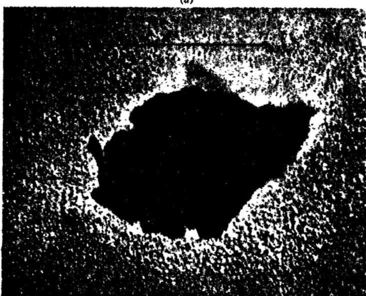
كروية الشكل وهناك أدلة على أن وجهة حركتهافى الفضاء تتأثر بالمجالات المغناطيسية الفعالة فيما بين النجوم .

ولقد ذكرت ، قبل قليل ، كلمة (جزيئات) ــ وهي من الكيمياء ــ غير ان علينا ان لا ننسى أن ان الفيزياء الكونية اليوم تشمل كمية كبيرة من الكيمياء . ولكنني لن أدخل فى تفاصيل هذا الموضوع نظرا لضيق المجال .



(a)

شكل ٧ أ : نيزك صغير رقيق القوام كالزغب



شكل ٧ ب : نيزك كثيف . والنيازك « حبيبات » موجودة بين الكواكب بخلاف حبيبات الغبار الكوني الموجودة بين النجوم .



شكل ٨ : فى هذه المجرة اللولبية ــ والصورة هنا ماخوذةمن حافتها ــ يشكل الحزام المعتم المادة المنتشرة بين النجوم بما فى ذلك حبيبات الغبار الكوني فيما بين النجوم . ولو اننا اخذنا صورة لمجرتنا ــ طريق التبان ــ من الحافة لكانت الصورة شبيهة بهذه .

أجسام من المادة :

انما يميز الجرم الفلكي المستقل عن الاجسام المادية التي يمكن دراستها فى المختبر العادى هو ان الجسم الفلكي متماسك مع بعضه بفعل جاذبيته الخاصة . على انه يجب ان ننتبه الى اننا ــ مؤقتاً ــ انما نأخذ بعين الاعتبار الاجسام التي تكون فى حالات ثابتة او مستقرة بشكل فعال . ولذا فان قوة الجاذبية يجب ان يوازنها الاجهاد . ولعل الحاجة الى توليد هذا الاجهاد هو الذى يقرر حالة المادة . على ان علينا ــ فى حالات معينة ان ندخل فى اعتبارنا عوامل أخرى مثل تأثير الدوران والمغناطيسية او الاشعاع .

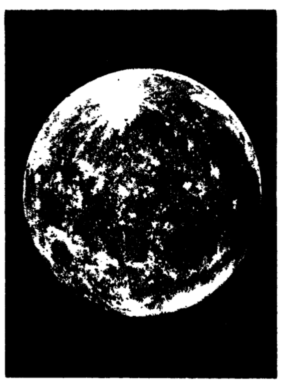
الاقمار :

يمكننا ان نبدأ بالسؤال عن أكبر قطعة من الصخر يمكن ان توجد .

والجواب هو صخرة تقارب حجم القمر . فالقمر هو أكبر جسم خامل (فى معظمه) يمكن ان يوجد . والقمر ليس مثيراً جداً فى حد ذاته ، وتكمن أهميته فى السبل التي يساعدنا بها على دراسة الاجرام الفلكية الاخرى وفى القاء ضوء على نشأة الكون (شكل ٩) .

الكواكب :

ان ما يحدث عندما تتجمع مادة كميتها اكبر من القمر ولكنها شبيهة بمادته يعتمد الى حد ما على حالة هذه المادة الاصلية وعلى تركيبها الكيماوى الخاص . على اننا نعلم فعلا ما حدث فى حالة واحدة على الاقل ــ فنتجت الارض .



شكل ٩ : يمثل القمر اكبر جسم مستقل من المادة الموجودةبكاملها فعلياً فى حالة الصلابة .

واذا ما حصلنا على جرم (او جسـم) بهذاالحجم (أي حجم الارض) فان أشياء عديدة مثيرة يمكن ان تحدث : فهناك قلب مركزى سائل ـ كمايعتقد الآن غالبية العلماء ـ ، ونتيجة لفعل شبيه بفعل المولد الكهربائي ناتج عن حـــركات فى هذاالقلب السائل ، يتولد مجال مغناطيسي . على أن هناك معضلات لم تحل بعد حـول تركيب غلالةالارض وحالتها . ومثل هذا الجسم او الجـرم قادر على ان تتكون عليـــه المحيطات . ويتكونحوله جو هوائي ومجال مغناطيسي ، وبالاضافة لذلك يحتفظ بها جميعا . كل هذا يوضح النقطةالتي اقولها وهي ان الســلوك الفيزيائي يمكن أن يعتمد على مجرد كمية المادة . اننا نقدر اهتمامسكان الارض بالنزول على ســطح القمر ، ولكن هذا ـ من وجهة علمية ـ لا يعد شيئاً بالمقارنـةباهتمام « ساكن القمر » ـ لو كان بالقمر سكان ـ بالوصول الى الارض . ذلك ان الارض هي المكانالاكثــر اثارة بدرجة لا مجال معها للمقارنــة . والسبب فى ذلك يكمن فقط فى أنها المكان الاكبرحجما . ولربما كان هذا حالـة نتفق عندها على ميزات « الشمول » .

ونحب ان نقول بهذه المناسبة ان أقوى حجةضد الاكثار من الرحلات الفضــائية هي أنه اذا عاش الانسان فى بيئة امكنه فيها ان يتطور الى حد أن اصبح قادرا علىالانطلاق فىرحلات فضائية ، فان اي مكان فى الفضاء يستطيع الوصــول اليهسيكون فى الغالب أسوأ من بيئته الارضية .

غير انه من السهل أن يبالغ المرء فى مسألةالحجم واهميتها بالنسبة لخواص الاجسام . فكتلتا زحل والمشترى مثلا تبلغان مائة ضعف كتلة الارض ، ولكن معظم الزيادة فى الكتلة يتكون من عناصر خفيفة . ولا شك ان زحل والمشترى جرمان او جسمان مثيران للاهتمام ، فهناك مثلاً الدليل الذى اكتشف حديثا فى ان للمشترى مجالاً مغناطيسياً ، وان شيئاً غريباً يحدث فى جوه . ولكن هذين الجرمين بالتأكيد أقل اثارة للاهتمام من الأرض .

النجوم :

عندما تصبح كتلة الجرم الفلكي اكثر من بضعة أجزاء فى المائة من كتلة الشمس ، لايعود بامكان هذا الجسم أن يكون كوكباً . ذلك انه حتى تكون مادة بهذا المقدار فى حالة كثيفة ثابتة ، لابد ان تكون جميعها فى حالة غازية . ولا يتمكن جسم غازى من الاستمرار فى توليد ضغط مركزى كبير الا اذا كان حاراً جداً فى منطقة المركز . واذا كان المركز حاراً جداً فان الطاقة يجب ان تتسرب الى خارجه. ولذا يكون الجسم مضيئاً وتكون النتيجة نجماً . وهكذا ــ مرة اخرى ــ نلاحظ ان مجرد الزيادة فى كمية مادة الجسم تؤدى الى تغيير تام فى سلوكها . (راجع الشكل ٤)

واحب أن اعرج هنا على نقطة هامة تتعلق بالطاقة النووية . فلو اطفئت فى هذه اللحظة جميع مصادر الطاقة النووية فى شمسنا ، فاننا لانلاحظ فرقاً كبيراً فى الطاقة فى تلك اللحظة ــ بل قد لا نلاحظ الفرق الا بعد بضعة ملايين من السنين . ومن الحقائق التي عرفنا ان السبب فى اضاءة اى جرم (كما يضيء النجم) هو مجرد انه مكون من كتلة وحجم معينين . وهذا يفسر لنا لماذا لم يكتشف احد شيئاً ذا بال عندما كان العلماء يتساءلون : ما الذى يجعل النجم مضيئاً ؟ . بينما اكتشف شيء مفيد بمجرد ان تعلم الفلكيون التساؤل الصحيح : ما الذى يجعل نجماً عادياً يضيء لاكثر من الف مليون سنة ؟ والحقيقة ان الشيء الذى اكتشف وقتئذ كان الاندماج النووى او توليد الطاقة الحرارية النووية (٤٢) .

لقد عرف اينشتين ورذرفورد (٤٣) وآخرون منذ زمن ان كميات كبيرة من الطاقة يمكن ان تطلق من عقالها لو أمكن للتفاعلات النووية ان تستمر متسلسلة على نطاق واسع . غير انهم ، لاسباب مختلفة، لم يبحثوا فى تطبيق هذه المعرفة عملياً . وكان أول من فكر فى هذه الامكانية بشكل واقعي هم علماء الفيزياء الفلكية . ومنذ ذلك الوقت وحتى عام ١٩٣٩ كان الفيزيائيون اتكنسون وفون وايزكر وبته (٤٤) يبحثون منفردين وعلى التوالي هذه المعضلة الفيزيائية الفلكية بعينها ، فاكتشفوا العمليات النووية الحرارية التي كانت حل معضلة ضوء النجوم . ولا اجد ضرورة لسرد قصة هذا الاكتشاف لانني واثق من أنكم جميعا تعرفونها . على ان هذه القصة بحد ذاتها ايضاح فعال لما أحاول قوله .

وكان أمراً طبيعياً أن يتسبب الاكتشاف بأن مصدر الطاقة فى نجوم الكون هو نواة الذرة ، فى ان يبحث الفيزيائيون فى امكانية توليد الطاقة النووية على الارض . ونجحوا أولا فى اطلاق الطاقة

---

(٤٢) Thermonuclear energy-generation

(٤٣) Einstein, Rutherford

(٤٤) Atkinson, Von Weizsäcker and Bethe

النووية نتيجة انشطار النواة لا اندماجها (٤٥) . ولكن القنبلة الهيدروجينية اقرب الى طريقة توليد الطاقة فى النجوم من القنبلة الذرية . ولعل غاية العلماء كانت لسنوات عدة انتاج الطاقة على الارض بفعل اندماج الهيدروجين نوويا حراريا بشكل لايختلف فى اساسه عما يجرى فى مركز الشمس .

واذا رجعنا الى الفيزياء الذرية ـ لا النووية ـ فاننا نذكر اننا ادركنا لاول مرة ان بامكاننا تفسير سلوك المادة ككل عن طريق الميكانيكا الكمية (٤٦) . وكان ذلك نتيجة تفسير فاولر (٤٧) سنة ١٩٢٦ لطبيعة النجوم البيضاء القزمة . فقد اثبت ان فى المادة ذات الكثافة الهائلة ـ كما هي الحال فى هذه الاجرام ـ يجب أن تكون الاليكترونات فى حالة انحلال بمفهوم نظرية الكم (٤٨) . وبعد ذلك بقليل اثبت شاندرا سيخار (٤٩) انه فى الحالات القصوى تحدث حالات انحلال بمفهوم النظرية النسبية . وزيادة على ذلك اوضح ان هناك حداً أعلى لكتلة النجم التي تكون فى وضع اتزان ميكانيكي فى مثل تلك الحالات . وقد دلت المشاهدات والملاحظات على صحة التنبؤات المستنتجة نظرياً فى ضوء تفسير فاولر . وهكذا كانت النجوم القزمة السبيل لاعطاء أبسط وأوضح تطبيق مشترك للملامح الاساسية المميزة لميكانيكا الكم وميكانيكا النظرية النسبية .

وكنا قد بدأنا هذا الجزء من خطابنا بالتساؤل عن أكبر قطعة من الصخر يمكن ان تحصل عليها ، ونختتمه بالتساؤل عن اكبر قطعة منفصلة من اي نوع من المادة يمكن أن نحصل عليها . وقد ذكرت للتو « حد شاندراسيخار » بالنسبة للنجم المنحل (ويتراوح بين كتلة وكتلتين شمسيتين) . ونتساءل الآن عما اذا كان هناك حد لكتلة اى نجم . ويبدو ـ لأسباب عديدة ـ انه لايمكن أن يوجد اى شيء شبيه بالنجم العادى وله كتلة تزيد عن حوالي ١٠٠ ضعف كتلة الشمس . وهكذا نصل الى نهاية طبيعية فى دراستنا للاجسام المادية المنفصلة التي تكون فى حالة اتزان تقريبي .

أنظمة مادية أخرى :

كما رأينا ، كيف تعتمد خواص الاجسام موضوع بحثنا فى النهاية على جذبها الذاتي .. وبوسعنا ان نتأمل فى توزيع المادة التي لايكون جذبها الذاتي ذا أثر فعال اما بسبب وجود هذه المادة متفرقة بشكل واسع او بسبب انها تكون تحت تأثير جذب مادة اخرى لها .

والجو الشمسي يعطي مثالا جميلا لما أقصد قوله . ذلك ان السبب فى لون الشمس الخاص الذى نشاهده هو فى عدم شفافية جو الشمس . وهذا ناتج بشكل رئيسي عن ايون الهيدروجين السالب اى ذرة الهيدروجين المتعادلة متصل بها بشكل غير مقيد اليكترون اضافي . وهذا أمر تسمح به ميكانيكا الكم . وقد اثبت فيلدت (٥٠) أهمية هذه الظاهرة من وجهة نظر فيزيائية فلكية قبل سنوات من تمكن العلماء التحقق من مجرد وجودها فى المختبر .

كما قدم جو الارض ، مؤخراً ، ايضاحاً ممتازاً لظاهرة فى الفيزياء الحديثة ، وأعنى بها ظاهرة

---

(٤٥) الانشطار النووى انتج القنبلة الذرية اما الاندماج النووى فانتج القنبلة الهيدروجينية .

(٤٦) Quantum mechanics

(٤٧) R. H. Fowler

(٤٨) quantum theory

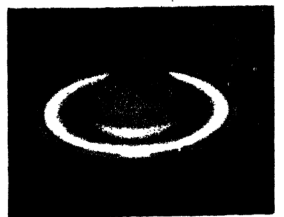
(٤٩) S. Chandrasekhar

(٥٠) R. Wildt

اشعاع شرنكوف (٥١) المصحوبة بوابل من الاشعةالكونية. وقد انتبه العلماء الى احتمالات استخدام ذلك كوسيلة ثمينة لتقدير طاقــة وابل الاشــعة الكونية .

وهناك ظواهر لاتحصى تتعلق بالمادة الكونية فيمابين النجوم . فمثلا ، دلت دراسة امواج الراديو الصادرة عن هذه المادة على ترتيب وضع الاذرع اللولبية فى مجرتنا ، ذلك ان معرفة وضع الاذرع تعتمد على خط (٢١ سنتيمتر) الهيدروجيني . وينشــأ هذا الخط نتيجة الانتقال بين مستويين دقيقين من مستويات طاقة الحالة المستقرة الدنيا للذرة المتعادلة . ولما كان العمر الطبيعي لمستوى الطاقة الاعلى حوالي ١٠ ٧١ سنة (عشرة ملايين)، فاننا نجد هنا ، مرة اخرى ، عملية بسيطة جداً مــن عمليات الذرية الكمية التي لا يمكن ملاحظتها فى الظروف المخبرية . وحتى وقت قريب كان هذا هــو « الخــط » الوحيــد المعــروف فى الفلــك الراديوى (٥٢) . غير ان بعض العلماء تمكنوا مــن مشاهدة بعض « الخطوط » فى الطيف الدوراني للمجموعة الهيدروكسيلية (٥٣) . ومن المحتمل ان يؤدى ذلك الى نتائج عديدة هامة .

والكلام عن المشاهدات التي لايمكن تحقيقها فى المختبر يجرنا الى التفكير فى نوع آخر من انواع المادة الكونية فيما بين النجوم ، واعنى بها الاشعة الكونية (٥٤) . فقد كانت الاشعة الكونية ــ الى ان توفرت المسارعات او المعجلات الذرية ــ المصدر الوحيد للجسيمات ذات الطاقة العالية . وقــد نجم عن دراستها جزء كبير مــن معلوماتنا عــن الفيزياء النووية وفيزياء الجسيمات الابتدائية . ومع أن أقــوى مســارع ذرى على الارض ينتج جسيمات طاقتها حوالي ١٠١٠ (عشرة آلاف مليون) اليكترون فولت ، فان هذا يظل ضئيلا اذا ما قورن بطاقة جسيمات الاشعة الكونية الاولية والتي تبلغ فى حالة الجسيمات الاكثر نشــاطا ــ ١٠ ٢٠ اليكترون فولت (واحد وامامه ٢٠ صفراً) . ولعل عظم فائدة الاشعة الكونية فى مساعدة العلماء على فهم مسائل فيزيائية بحتة ، قد صرفهم عن الاهتمام بالمعضلة الفيزيائية الفلكية المتعلقة بمصدر الاشعة الكونية نفسها . ولذا فان هذه المعضلة مازالت بدون حل .



شكل ١٠ أ : حلقات زحل ــ مثال على العمليات الفيزيائية البسيطة

---

(٥١) Cherenkov radiation associated with cosmic ray showers

(٥٢) Radio astronomy

(٥٣) OH group وهي تحوى ذرة اكسجين متحدة مع ذرة هيدروجين .

(٥٤) Cosmic rays



شكل ١٠ ب : ـ جزء من سديم « الخمار » (٥٥) فى مجرة الدجاجة (سيجنوس) .



شكل ١٠ جـ : مجرة لولبية (رقم ٧٤ في كتالوج مسييه) .

ولعل لما اقترحه بعض العلماء بشأن الطريقةالتي تنتج بها جسـيمات ذات طاقـة عاليـة في الظروف الفلكية أهمية فيزيائية عظيمة ، بالرغم من وجود شكوك حول ما اذا كانت تنطبق علـى اي جسيم أمكن حتى الآن ملاحظته علمياً . وهذهالطريقة المقترحة هي عملية فيرمى الشهيرة (٥٦) التي توضح كيف يحاول الجسيم المشحون كهربياًان يصل الى حالة يقتسـم فيها الطاقة قسـمة متساوية مع السـحب الكونية فيما بين النجوم ،علماً بأن التفاعل بين الجسيم المشحون والسحابة الكونية مغناطيسي في طبيعته .

ان لموضوع المجالات المغناطيسية بين النجـومأسسـا خلفية رومانطيقية . فقد ظل مايكل فارادى ثلاثين سنة تقريبا يبحث في موضوع تأثير المجالالمغناطيسي على انتشـار الضـوء . وفى النهاية اكتشـف الظاهرة المعروفة بدوران فارادى (٥٧)لمسـتوى استقطاب الضـوء المنتشر على امتداد

---

(٥٥) Veil nebula in Cygnus

(٥٦) Fermi process

(٥٧) Farady-rotation

خطوط المجال المغناطيسي فى محيط متأين . على ان الكتب المدرسية لاتشير الى هـذه الظاهرة او تشير اليها فى اسطر قليلة ، ولعل ذلك راجع الى انها ليست ذات اهمية عظمى فى الفيزياء المخبرية . الا ان اهميتها تتزايد فقد درست فى السـنوات الاخيرة بشكل شامل فى الفلك الراديوى . كما انها، فوق ذلك ، تعطى اكبر دليـل مباشر لدينـا على وجود المجالات المغناطيسية فعليا بين النجوم . وفى « شـكل ١١ » دليـل بصرى على وجود مجـال محدود .

التطـور :

فى الطور الحالي من نمو الفيزياء الفلكية يتركز الاهتمام على « تطور » الانظمة الفلكية . ولذا نجد اننا ندرس الأنظمة المعروفة ونحاول أن نجد جوابا على تساؤلنا عن كيفية تغير هـذه الانظمة بمرور الزمن . ثم نجد ، احيانا ، ادلة على ان انظمة من نوع معين معروف ستتحول الى انظمة مـن نوع آخر معين . وهذا يفضي الى تعزيز فهمنا للانظمة المختلفة المعروفة ، كما يدخل على الموضوع ترابطا منطقيـا جديدا . وكذلـك نعالج ـ فى الفيزياء الفلكية اليوم ـ اية انظمة معروفة من النوع الذى لايمكن اعتباره فى حالة استقرار .

وكمثال ذى اهمية فيزيائية يمكننا ان نذكر معضلة النشوء او التكوين النووى (٥٨) فهناك ادلة فيزيائية فلكية عديدة على ان أنوية الذرات الثقيلة تتولد داخل النجوم . غير انه ـ فى البداية ـ كانت هناك صعوبة فى تصور كيفية تولد أنوية اثقل من انوية ذرات عدد الكتلة فيها اكثر من ٧ لان نواة البريليوم وعدد كتلتها ٨ غير مستقرة البتة . اذ انها تنقسم بمجرد تكونها الى جسيمين الفا . ولذا كان يبدو أن عملية التكوين التراكمي الوحيدة هي عملية توليـد الهيليوم . غير ان العالـم الفيزيائي الفلكي سالبيتر (٥٩) اشار الى انه على الرغم من ان البريليوم ٨ يجب ان يكون عمره غير المستقر قصيرا جدا ، الا انه يحـدث احيانا أن يصـطدم جسيم الفا بنواة البريليوم ٨ قبـل أن تنحل . وتكـون النتيجـة تولـد نواة الكربون ١٢ وهي مستقرة . وبذا يمكن تخطي الازمة . وفوق ذلك ، دلت حسابات هويل ، فيما بعد ، على أن العملية هذه لاتستمر بالمعدل الفيزيائي الفلكي الضخم الا فى حالة أن يكون للكربون ١٢ مستوى رنين معين . وهذا مالم يسبق أن لوحظ بشكل قاطع . وقد قام فاولر باجراء تجارب لتحقيق تنبوء هويل ، كما وجد ان هويل لم يكن أول من توصل الى هذا . انني اذكر هذا كايضاح للطريقة التي تؤدى بدراسة العمليات التطورية الى ان تعطي معلومات فيزيائية جديدة فوق ما يمكن ان يستنتج من الظواهر غير التطورية . (ومـن الجدير بالذكر ان الابحـاث الحديثة قد كشفت ان هناك عمليات نووية اخرى يمكن ان تكون ـ من وجهة فلكية ـ اوضح دلالة واكثر اهمية) .

نشاة الكون :

تعنى نظريات نشاة الكون بالانظمـة الفلكية المعروفة وفهم الكيفية التي تغيرت بها هذه الانظمة

---

(٥٨) Nuclear genesis

(٥٩) E. E. Salpeter

مع مرور الزمن . على ان الواضح بشكل عام أننالا نستطيع أن نحسب بمفعول رجعي — (اى أن نقدر ما كان عليه نظام معروف قبل مدة من الزمن) — اذ أن ذلك يكاد يشبه اعادة البيض (المخفوق) الى حالته الاصلية . ولذا فان مانستطيع عمله هو دراسة أنظمة افتراضية وحساب كيفية تطورها بأمل أن يصل بها هذا التطور النظرى الى انظمة قائمة معروفة . فاذا دلت الحسابات على ذلك كانت الانظمة الافتراضية حالات محتملة لأصل أنظمة معروفة فى بدء نشأتها. وعلينا ، عندها ، ان نقدر ما اذا كان بوسعنا الاستنتاج بأن هذه الانظمة الافتراضية هي فعلا — فى اغلب الاحتمالات — صورة للحالات البدائية التي تطورت منها الأنظمة المعروفة . والحقيقة أن العلماء المختصين بنظريات نشأة الكون يجدون من المفيد علمياً — بالاضافة لما سبق — دراسة أنظمة افتراضية لايمكن ان توجد فعلياً ولكن سلوكها الفرضي يمكن ان يوضح بعض المواضيع من حيث المبدأ . وكمثال جيد على هذا يمكننا ايراد الكتل السائلة التي افترض انها تدور فى الفضاء . اذ انه لايمكن ان يعتقد اي عالم جدياً بأن فى السماء اجساما دوارة مكونة من سائل غير قابل للانضغاط . ومع ذلك ، فان معظم علماء نشأة الكون يعتقدون بأن معرفة كيفية سلوك مثل هذه الاجسام السائلة الافتراضية قد يضفي معلومات على سلوك الاجسام الموجودة فعلا . ولقد ذكرت هذا المثال لأوضح المدى المتوفر لابحاث معتمدة على الرياضيات بدرجة أكبر مما نصادفه فى اقسام اخرى من الموضوع .

ومن الامثلة على ذلك فى النظريات الحديثة جداً معضلة الإيقاف المغناطيسي للنظام الدوار ، اى نقل كمية التحرك على زاوية بوساطة الازدواج المغناطيسي . وهناك العديد من علماء الكون الذين يعتبرون أن لهذه العملية دوراً هاماً حاسماً . غير انني اظن انه مازال ينقصنا القيام بدراسة عامة دقيقة لنموذج مثالي محدد بدقة وعناية . ومالم يفهم سلوك نموذج كهذا فهماً تاماً فان النتائج المستخلصة من دراسات غير شاملة أو دقيقة تظل بعيدة عن ان تكون مقنعة .

وفى ختام كلامنا فى هذا القسم نود أن نتأمل قليلا الأنظمة الكونية من مختلف الاحجام التي تبرز ظواهر فى غاية الجمال ، مثل زحل وحلقاته ، وسديم الخمار ، والتكتل النجمي الكروى (العنقود الكروى) والمجرة اللولبية الخ ... ونحب ان نشير الى ان العمليات الكيماوية — وبدرجة اكثر العمليات الحيوية — تنتج جمالا أروع فى الاجسام الصغيرة جداً من المادة . ولكن السؤال الذى يراود الاذهان هو : كيف تؤدى عمليات فيزيائية بسيطة بحتة الى التنظيم الفخم المهيب لمجرة باكملها حيث يتناسق سلوك المادة فيها عبر عشرات الآلاف السنين الضوئية ؟ اننا اذا استطعنا الاجابة على هذا السؤال حق لنا الادعاء باننا قد فهمنا عمليات الفيزياء الابتدائية بشكل افضل حتماً من فهمنا لها الآن . (راجع شكل ١٠) .

المكان — الزمن :

اذا أردنا دراسة المكان والزمن فمن الطبيعي ان نفكر فى الكون الفلكي لانه يشتمل على كل ما هنالك من مكان وزمن . وفى هذه الايام ، اذا فكرنا بالمكان والزمن فاننا نقرنه بالنظرية النسبية العامة . ولقد كانت جميع الاختبارات ، التي اقترحها اينشتين لاثبات نظريته ، فلكية فى

حقيقتها . وقد يكون من المفيد ان نورد هنا انه ـ بعد نصف قرن من اقتراح اينشتين الاصلي ـ ثبت ان الاختبار الاول الناجح الذى أجرى لاثبات تغير موضع الاشعة الحمراء بتأثير الجاذبية ، لم يكن فلكياً بل أرضياً . ويعتمد على استغلال خواص تأثير موسباور (٦٠) اما بقية الاختبارات والتجارب فقد اجريت فلكياً بنجاح ملموس . غير ان علينا ان نوضح ان كل هذه التجارب تتعلق بآثار دقيقة للغاية ، وتنتج حصيلة ضئيلة لاتتناسب مع ضخامة الثورة الفكرية التي تتطلبها النسبية العامة . ولكن ، على العكس من ذلك ، كان تطبيق هذه النظرية فى علم الكونيات هو الذى جعل نظرية النسبية العامة تحقق ذاتها . ذلك انها توفر معالجة بسيطة طبيعية للكون كوحدة متكاملة وهو ما اخفقت النظريات التقليدية فى عمله حتى ذلك الحين .

وفوق ذلك اكتشف هبل (٦١) (سنة ١٩٢٩) أول سلوك معروف متناسق للكون الفسيح . ولم تكتف النسبية العامة باعطاء وصف دقيق لهذا السلوك فقط بل وتنبأت به . وهكذا استقبل العالم بالترحيب فكرة تمدد الكون باعتبارها أعظم اثبات نالته نظرية فى التاريخ .

ومنذ ذلك الوقت ـ كما يعلم الجميع ـ أصبح لعلم الكون تاريخ مثير . ومع ان المجال لا يسمح بذكر ما فى هذا التاريخ الا أننا سنذكر فكرة واحدة كانت دوما أبرز ما فيه وهي : ان ملامح عديدة من الفيزياء المخبرية كانت مرتبطة بدون فكاك مع علم الكون . ويحسن بنا ، فى هذا المجال ، ان نطرح الاسئلة التي تتبادر الى الذهن كلما فكرنا بالنظرية النسبية العامة فى اطار علم الكون :

ما الذى يقرر اطار القصور الذاتي ؟ لماذا يعمل الفيزيائيون بمفهوم الجهد المتخلف ولا يعملون بمفهوم الجهد المتقدم او بمزيج من الاثنين ؟ لماذا تعتبر الاليكترونات (او البروتونات الخ ..) متماثلة حيثما وكلما وجدت ؟ هل يعنى وجود قوانين فيزيائية ان الكون عبارة عن أساس لايتغير لكل الاحداث الفيزيائية ؟ هل هنالك نوع من الحد الحتمي لقدرة الفيزيائي على التنبوء بالاحداث الفيزيائية ؟

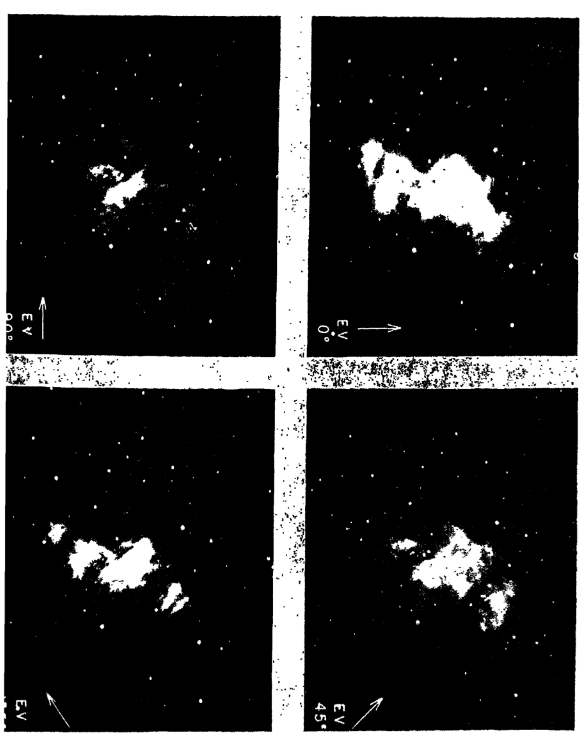
ولعل موضوع بحثي يصبح هنا فى أوضح صورة . اذ لا يمكن ان يشك أحد فى أن أية دراسة لأسس الفيزياء يجب ان تأخذ بعين الاعتبار الفيزياء بكل اتجاهاتها وبشكل خاص أوسع هذه الاتجاهات . ويجب ان نفترض ان قوانين الفيزياء تتوافق مع الكون الطبيعي الفعلي أي يعتمد كل منهما على الآخر . وهكذا يجب ان نكون مستعدين لاكتشاف ان القوانين التي تحكم الظواهر ذات المقاييس الصغيرة تندمج تدريجيا فى مجرد وصف الظواهر ذات المقاييس الكبيرة .

استشراف وتطلع للمستقبل :

لابد ان العهد الحاضر هو اكثر العهود اثارة فى تاريخ علم الفلك كله وعلاقته بجميع فروع علم الفيزياء . ويعود هذا جزئياً الى تطور الاجهزة والاساليب التقنية الحديثة سواء استخدمت فى الميادين القديمة ام فى ميادين جديدة . فمثلا اظهرت أحدث اجهزة التشتيت والرصد الضوئي مؤخراً مئات من الخطوط الطيفية التي لم تكن معروفة فى طيف الشمس . وهناك اجهزة قريبة

(٦٠) Mössbauer Effect

(٦١) Hubble



شكل ١١ : ـ سديم السرطان مصوراً بالضوء المستقطب . فى كل من هذه الصور استقطب الضوء من السديم بوساطة كمية كهربية موجهة بالاتجاه المبين . وتدل الاختلافات بين الصور على ان السديم يتخلله مجال مغناطيسي وان الضوء هو اشعاع سنكروتوني (٦٢) (بمعنى انه اشعاع متسارع فى مدارات دائرية ذات قطر ثابت) .

---

(٦٢) Synchroton_radiation

من هذه بعض الشيء وتدعى «انابيب الصور» (٦٣)جعلت من الممكن أن نحصل بسرعة على أطياف مصادر ضوئية ضعيفة جداً . وهذا يفسر ، مثلا ،تجمع المشاهدات بسرعة مدهشة عن الكوازر(٦٤) . (وهي أجسام شبيهة بالنجوم) وفيميدان الفلك الراديوي يجهد العلماء باستمرار محاولين اتقان اساليبتقنية جديدة وبذا يحصلونعلى تكبير أعلى وأعلى يساعدهم على تحديد طبيعة المصدر المشع ، وفى نفس الوقت يدفعون بحدودالمشاهدة او الملاحظة الى اجزاء وأصغرمن«وحدة الفيض» (٦٥) . وفيما يتعلقبالميادين الاكثر حداثةمنذلك،نجد انالعديد منها يعنى بما صار يعرف باسم فلك الطاقة العالية (٦٦) ، وبرصد الاشعةالسينية المنبعثة من مصادر فلكية ، وبامكانية رصد أشعة جاما ، وبالمهمة الاصعب من ذلك اعنىبها رصد النيوترينوات (٦٧) التي يمكنها أن تساعدنا ، مثلا ، على « الرؤية » خلال الشمسوحتى مركزها . وهناك ، أيضا ، الميدان النامي باطراد ــ ميدان فلك الاشعة الكونية .

ان الدرس الذى نستخلصه من الماضي هو ان تطوير كل أسلوب تقني جديد ادى الى انتاج سيل من الاكتشافات الجديدة . ولعل من نافلة القول ان نذكر ما أداه استعمال المرقاب (التلسكوب) والتصوير من خدمات وما حققه من اكتشافات .وكذلك تطور علم الفلك الراديوى بينما لم يكن هناك احد قط وفى مخيلته مجرد احتمال وجودمجرات راديوية . ولعل اكتشاف مصادر فلكية تبث اشعة سينية مثال آخر يروى نفس القصة أوقصة مشابهة . ومع أننا لا نعلم ما الذى ننتظره من الاساليب التقنية الجديدة فى دراسة الكون منتحت جو الارض وفوقه معا ، الا ان تاريخ علم الفلك يعلمنا أن ننتظر الكثير .

ونود أن نذكر هنا بعض الاكتشافات الحديثة والمعضلات التي تنشأ عنها ، بالاضافة لما ذكرناه عن اكتشاف المصادر التي تبث الاشعة السينية .انظر) شكل ١٢ (

وقد اكتشف الفلكيون حديثا عددا من النجوم تحت الحمراء درجة حرارتها الفعالة اقل من ١٠٠٠ درجة مطلقة (الف درجة كلفن) ولها ابعاد طوليةيحتمل أن تبلغ من ١٠٠ الى ١٠٠٠ ضعف قطر النجم العادى . ويقترح بنستون (٦٨) أن تكون هذه النجوم ذات طبيعة عامة شبيهة بطبيعة « السديم الشمسي » (٦٩) الدوار الذى افترضه بين الفينة والفينة عدد من علماء نشأة الكون . وهذه النجوم عبارة عن تجمع المادة بشكل من الاشكال فى داخل مجرة لم يسبق ان درست بالمشاهدة الفعلية .

واذا انتقلنا الى مقياس أوسع وحجوم أكبر نجد هناك دلائل متزايدة على ان أنوية المجرات ذات الكتل التي تبلغ عشرة ملايين او مائة مليون ضعف كتلة الشمس ، انما هي أيضا تجمعات للمادة تسلك سلوكا لم يفهم تماما بعد . وكما هي الحال في مجرتنا ، يمكن أن تكون المنطقة النووية مسرح تحركات معقدة للمادة . وفى أحيان أخرى ، كما فى مجرات سيفرت (٧٠) ، يمكن ان تصبح هذه المنطقة مصدر ابتعاث قوى لامواج الراديو ، وفى حالات غيرها ، كما فى الحالة المشهورة للمجرة رقم ٨٧ فى كتالوج مسييه (انظر شكل ١٣) يحدث ان تكون هذه المنطقة مسرح انفجار ذى طاقة مذهلة . وفى بعض المجرات الراديوية يأتي انبعاث الراديو من مصدر مزدوج متمركز فى المجرة الضوئية ، وتفصل بين

---

(٦٣) (Image-tubes)

(٦٤) quasars

(٦٥) (Flux-unit)

(٦٦) High-energy astronomy

(٦٧) Neutrinos

(٦٨) M. V. Penston

(٦٩) Rotating solar nebula

(٧٠) Seyfert galaxies

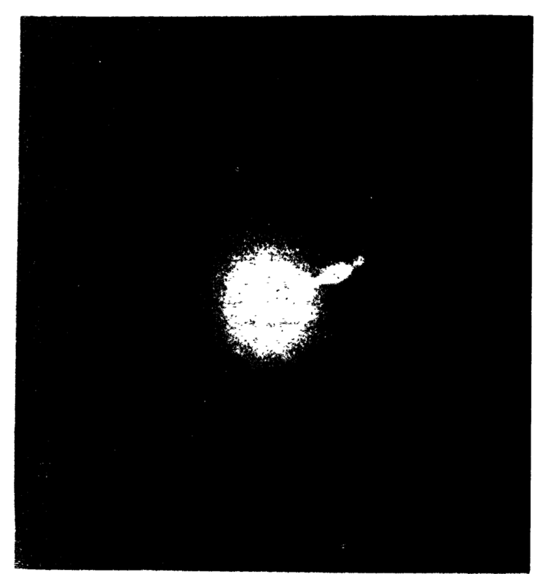


شكل ١٢ : مصدر راديو فى مجرة الدجاجة (سيجنوس) وهومصدر راديو ذو شدة عظمى ظاهرة وقد وجد حديثا أنه ايضا مصدر للاشعة السينية .

زوجي مصدر الراديو مسافة تبلغ عشرة اضعاف قطر تلك المجرة . ومن الممكن ان تكون المادة فى هذا الزوج قد نشأت نتيجة حادثة عنيفة من النوع الذى ذكرناه آنفاً .

واخيراً نأتي على ذكر ظاهرة اخرى يحتمل ان تكون أضخم بكثير مما سبق، وهي ظاهرة الكوازر . فالكوازر تبدو وكأنها نوع من تجمع المادة لم يسبق ان عرفه علم الفيزياء او علم الفلك . ومن الممكن ان تكون أسلوباً فى تحرير الطاقة لم يتضح ، بعد ، أن له دلالة كونية . وقد كانت هذه الاجسام شغل علماء الفلك الشاغل منذ اكتشافها قبل حوالي ثماني سنوات . ولو لم يكن فى هذه الاجسام شيء جديد فعلا لاستطاعت الفيزياء ان تفسرها قبل الآن ! وقد قدمت اقتراحات من كل نوع لتفسير هذه الاجسام ، غير اننا ما زلنا بانتظار التفسير الصحيح . وكما تعلمون ، لم تستطع الفيزياء ــ منذ نيوتن الى ادينجتون (٧١) ــ تفسير سطوع النجوم بالضوء بغير انطلاق طاقة الجاذبية . غير ان ادينجتون اظهر ان هذا التفسير غير كاف ، فالطاقة النووية ــ كما نعلم الآن ــ تفوق طاقة الجاذبية بكثير فى حالة جسم او جرم ذى كتلة نجمية . اما فى حالة الكوازر حيث تقدر كتلته بحوالي مائة مليون ضعف كتلة النجم ، فان من الممكن ان ينعكس الوضع ونجد نظاماً يحكمه انطلاق طاقة الجاذبية . وكان اول من اقترح هذه الفكرة فاولر وهويل (٧٢) . ولكن ، حتى اذا كانت الفكرة سليمة

(٧١) Newton to Eddington (٧٢) W. A. Fowler and F. Hoyle



شكل ١٣ : المجرقرقم ٨٧ (كتالوج مسييه) فى العذراء ـ ا ـشكلها على هيئة قطع ناقص تظهر نفثا نوويا يحتمل ان يكون مثالا على الحوادث العنيفة فى المجرات وهي الحوادث التياكتشف حديثا دليل على حدوثها . وهذه المجرة تبث اشعاع راديـو .

فى اسـاسها ، فـان احـدا لايعرف الآن كيفيـةتنفيذها او كم من الطاقة يتحـول الى اشـعاع نسـتطيع رصـده . وفى الوقت الحاضـر تبرزالمشاهدات كثيراً من المظاهر التي تبدو متناقضة. وما اريد توكيده هو ان الفيزياء ـ الآن ـ لا الفلكهي التي تواجه التحدى .

ان الفيزياء ـ كما يوحى بذلك الاتجاه التاريخي ـ هي دراسة العالم الطبيعي ، الذى نشاهده ، بكل اتساعه وتعقيده .

وقد اكتشف العلماء ان بوسعهم معرفة الكثيرعن سلوك وطبيعة ابعد اجزاء الكون الطبيعي من

خلال تجارب يجرونها فى المختبرات على سطح كوكبنا الصغير هذا ـ الأرض ـ ويعتبر هذا الاكتشاف احدى خطوات التقدم غير المتوقع فى التجربة الانسانية . ويمكننا القول ان الفيزياء دخلت المختبرات فى حوالي زمن نيوتن . وها هي ـ فى زماننا هذا ـ تعود لتخرج منها . فمن ناحية اخذت الفيزياء تتصل بعلوم الحياة . وهي بذلك تكون قد وصلت الى قمة الملحمة الانسانية فى عصرنا العلمي، ومن ناحية أخرى ـ وهذا ما كان موضوع خطابي ـ اخذت الفيزياء الآن تتصل بوضوح وطرق لاتحصى بدراسة الكون . والكثير مما قلته ينحو الى ابراز مدى نجاح الفيزياء المخبرية عند تطبيقها على الظواهر الكونية . غير انه ليس بوسعنا الاعتقاد بان كل الفيزياء يمكن ان تدرس على هذا المقياس . اذ ان بعض التطورات الحديثة التي المحنا اليها فى هذا الجزء من خطابنا يمكن ان تعلمنا شيئاً من الفيزياء الاساسية . ويبقى ان نقول انه لمن المثير حقا ان يكون الانسان ، فى عصرنا هذا ، فيزيائياً او عالما فلكياً .

مناحي عملية :

ان غريزة الانسان تقوده فعلا ، كما يبدو ، للتصرف وفق الافكار التي كنا نتأملها .

ففي الاتحاد السوفيتي ، بعد الدمار غير المعقول الذى أصيبت به تلك البلاد خلال الحرب العالمية الثانية ، كان من أول مشاريع الاعمار القومية بناء مرصد بلكوڤو الجديد (٧٣) ، وبعد الانتهاء من ذلك بقليل نفذ مشروع المرصد الفيزيائي الفلكي الضخم فى شبه جزيرة القرم . وما يزال هذا المرصد اكبر مرصد فيزيائي فلكي فى العالم .

وفى الولايات المتحدة الامريكية كان مرقاب هيل (٧٤) (وقطر مرآته ٢٠٠ بوصة) فى جبل بالومار جاهزاً للاستعمال بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها بثلاث سنوات . وفى السنوات الاخيرة شيد فلكيو الولايات المتحدة بسرعة اذهلت العالم مرصد كت بيك الوطني فى اريزونا (٧٥) .

وقد فاقت بريطانيا العالم فى ميدان الفلك الراديوى وحققت تطورات عظيمة . اما فى الفلك البصرى (الضوئي) فاننا نشهد بدء استعمال مرقاب اسحق نيوتن الجديد . وهناك مباحثات بشأن مشروع بريطاني استرالي مشترك لصنع مرقاب قطر مرآته ١٥٠ بوصة .

ولا بدلنا من أن نلاحظ ان هذه التطورات فى البلاد الثلاثة التي ذكرنا وفى غيرها ممن لم نذكر ، ذات أثر واضح على نمو ابحاث الفضاء فيها .

ان هذه دلائل ملموسة على وعي الانسانية المستمر والمتزايد ـ والغريزى كما يبدو ـ واحساسها بأهمية الفيزياء الكونية . وينعكس هذا الوعي على المنشورات العلمية : فاذا تصفحت اى عدد من أية مجلة علمية اسبوعية فان من المؤكد ان تجد جزءاً رئيسياً مخصصاً للاكتشافات الجديدة فى الفيزياء الكونية سواء أكانت هذه الاكتشافات نظرية أم عملية مبنية على المشاهدة والملاحظة .

لقد دعوتكم فى البدء لتأمل الفيزياء فى المختبر الفلكي واشعر فى الختام بأن ما دعوتكم لتأمله اصبح امراً مسلماً به او امراً يعتبره الجميع واضحا كل الوضوح ..

---

(٧٣) Pulkovo Observatory

(٧٤) Hale 200-in Telescope

(٧٥) Kitt peak National Observatory

مشكلات القياس في اللغة العربية

عبد الصبور شاهين *

مدخل الى مشكلة القياس :

مفهوم القياس حمل مجهول على معلوم ، وهو ضرورة يلجأ اليها الانسان في جميع ظروف حياته ، ليحدد بها موقفه من الناس ومن الاشياء . فأنت تستطيع أن تحدد مسلكك تجاه صديق لك جربته في عدة مواقف فوجدته مخلصا غير ذى غرض ، فتلتزم جانب الموده معه ، لأنه يستحقها منك ، الآن وفى المستقبل ، من حيث حكمت على مسلكه المقبل بمسلكه المشاهد .

والقياس بهذا المفهوم يعتبر أساسا لكثير من أوجه النشاط الانسانى ، وبخاصة في ميدان العلوم الانسانية ، فليس هدف علماء الاجتماع من وراء بحوثهم الا بلوغ مرحلة من فهم أحوال المجتمع الانسانى ، بناء على دراسة التطور التاريخي ، بحيث يمكنهم أن يتنبأوا بمسير الاحداث الانسانية في المستقبل ، قياسا على سيرها خلال مراحل تطورها الماضى . وغاية علم النفس تحليل السلوك تحليلا يمكن العالم النفسى من تحديد مسلك الفرد فى موقف معين ، في المستقبل ، بناء على استجابته الماضية .

وهكذا موقفنا من اللغة ، ندرك أو نتعلم بعض حقائقها ، ثم تلعب اذواقنا اللغوية بقية الدور بوساطة القياس ، فنحمل ما نجهل على ما نعلم ، وقد يحدث خلال ذلك أن نخطىء القصد ، ولكن القياس يستمر فى غيبة السماع ، لان حركة اللغة ترفض التوقف ، حتى يأتى المدد من مصدر أو آخر .

---

* الدكتور عبد الصبور شاهين . مدرس فقه اللغة بجامعة الكويت . له جملة من المؤلفات والمترجمات ، منها ، القراءات القرآنية فى ضوء علم اللغة الحديث ، تاريخ القرآن ، العربية الفصحى مترجم عن اللغة الفرنسية للمستشرق هنرى فليش ، الظاهرة القرآنية ، وفكرة الافريقية الآسيوية وغير ذلك من دراسات .

وقياسنا اللغوى لا يقتصر على صوغ الكلمات فحسب ، وانما هو يقيس التعبيرات ايضا ، فالقياس على هذا يشمل جانب الكلمة المفردة ، متصلا بمجال التصريف ، وجانب التركيب ، متصلا بمجال القواعد النحوية ، التي تقاس بها صحة التراكيب .

والواقع ان تطبيقنا لقواعد اللغة ، صرفية ونحوية ، هو فى جوهره قياس محض ، قائم على ملاحظة اوجه التشابه او التماثل بين ما تعلمناه ، وما نراه للمرة الاولى ، وحينئذ نحمل الجديد على ما سبق أن الفناه ، ونحن مطمئنون الى ان مسلكنا سليم ، تدعمه قواعد اللغة .

فقواعد اللغة ليست في الحقيقة سوى مقاييس ، وضعت على أساس نسبة معينة من الاستعمال اللغوى الصائب ، ولما كانت امكانات الاستعمال اللغوى دائمة التجدد فان دور القواعد يصبح ، اساسيا لضبط حركة الاستعمالات الجديدة ، وضمان عدم خروجها عن سنن الفصحى .

ولدراسة القياس نبدأ بالتعرف على آراء القدامى من علماء العربية ، كمدخل طبيعى لفهم المشكلة ، ثم نثنى باستعراض آراء المحدثين منهم وبخاصة الاستاذان الجليلان ، الشيخ محمد الخضر حسين ، والدكتور ابراهيم أنيس ، ثم نقدم بعد ذلك دراسة لراى اللغوى الكبير فرديناند دوسوسور محاولين تطبيقه على مجال العربية الفصحى ، مع حرصنا في كل ذلك على تسجيل ملاحظاتنا ومآخذنا — ان وجدت — فى موضعها .

ولا نكون مغالين اذا قلنا : ان الحديث عن القياس اللغوى كان نتيجة اجتهاد الفقهاء والباحثين في علوم الشريعة أولا ، فقد كان هؤلاء اسبق من اللغويين فى مناقشة قضيته كمصدر من مصادر التشريع ، بعد الكتاب والسنة والاجماع ، وكان من منهج هؤلاء : انهم اذا تناولوا بالحديث قضية من القضايا وارادوا وضع تعريف لها ، عمدوا الى اللغة أولا ، ليؤسسوا على مفهومها التعريف الاصطلاحى ، وهذا هو ما فعلوه في دراسة القياس ، حيث وجدناهم يناقشون مفهومه لغة، فى ضوء امثلة شرعية أصولية ، فحين جاء اللغويون الى نفس المشكلة لم يجدوا أمامهم سوى كلام الفقهاء الذين سبقوهم ، فتأثروا بطريقتهم ، ونقلوا عنهم ، او حاكوهم في منهجهم .

القياس لدى القدماء :

والسيوطى يعقد بابا يتحدث فيه عن مشكلة ثبوت اللغة بالقياس، ينقل فيه عن الكيا الهراس قوله في تعليقه الذى استقرت عليه آراء المحققين من الاصوليين : ان اللغة لا تثبت قياسا ، ولا يجرى القياس فيها (١) فالمسألة في نظره تخص المحققين من الاصوليين وهم ذوو الراي الذى ينبغى أن يؤخذ به فى هذا المقام ، على الرغم من ان القضية ذات صبغة لغوية ، الا ان العلاقة كما رأينا كانت في نظرهم وثيقة بين بحث اللغة ومبحث الاصطلاح ، ومن ثم اصدروا هذه الفتوى ، أو هذا الحكم الذى يقسم القضية الى شطرين :

أولهما : ثبوت اللغة، بمعنى قبول المروى منها، واثبات صحته ، واعتباره اساسا فى متن اللغة .

وثانيهما : خلق صيغ وكلمات جديدة ، قياسا على هذا المروى القديم والثابت منها .

وقد نفى «الكيا» بناء على رأى المحققين من الاصوليين جواز قبول القياس في كلا الجانبين ،

---

(١) المزهر ٥٩/١

ومقتضاه الوقوف عند السماع في جميع مسائل اللغة، قديمة ومتجددة، وبعبارة اخرى ،اعتبار اللغة منحصرة في المروى المسموع ، وهو قديم لا يحق لاحد أن يجرى فيه قياسا ، ودون ان يكون لها حق التجدد مع تجدد الحياة ، وتنوع الحاجات ، وتقلب مستويات الحضارة .

ولو جاز ان يمضي هذا الرأى الى غايته لحملت هذه العربية الفصحى الى المتحف منذ بعيد ، على انها من اللغات التاريخية ، كالهيروغليفية واللاتينية ، لكن الذى حدث كان عكس ذلك تماما ، فقد كانت اللغة تتجدد دائما ، على الرغم من هذه الآراء والمذاهب المعوقة ، كانت تتخطاها مغضية غير مبالية بما عسى ان يقوله اصحابها ، لان التجدد اصبح قانون العربية منذ نزل القرآن ، فكان نزوله اعظم تجديد حظيت به لغة من لغات البشر ، ولا تظنوا ان القرآن الذى نزل بلسان عربى مبين ، كان من الناحية اللغوية محصلا لما استكن في هذا اللسان من بيان ، فلقد كان القرآن ثورة لغوية اذا صدقنا العبارة ، ثورة في ثروته اللفظية الخاصة ، وفي عبارته الجديدة ، وفى نسقه الجديد ، كما كان كذلك من الناحية الموضوعية . واللغة التى تتسع لهذه الثورة فى الالفاظ والمفاهيم لغة قادرة على التجدد بكل امكاناته ، وهو ما ادركه آخرون من الفقهاء الاصوليين ،فقد قرر « الكيا» بعد ذلك ان محمد ابن ادريس الشافعى قد عزى اليه القول بأن القياس يجرى في اللغة ، قال السيوطى : لم يدل على ذلك نص الشافعي ، وانما دلت عليه مسائله .

ومضى يصور المسألة على النحو التالى :

« أما اسماء الاعلام الجامدة ، والالقاب المحضة فلا يجرى القياس فيها ، لأنه لا يفيد وصفا للمسمى ، وانما وضعت لمجرد التعيين والتعريف . ولو قلبت فسميت زيدا بعمرو ، وعكسه لصح ، اذ كل اسم منها لم يختص بمن سمى به لمعنى ،حتى لا يجوز ان يعدل به الى غيره، فليست هذه الصورة من محل الخلاف .

ولا يجوز ايضا ان يكون محل الخلاف المصادر التى يقال : هى مشتقة من الافعال ، نحو ضرب ضربا فهو ضارب ،وقتل قتلا فهو قاتل ، فهذا ليس بقياس ، بل هو معلوم ضرورة من لغتهم ونطقهم به على هذا الوجه .

ولكن محل الخلاف الاسماء المشتقة من المعاني ، كما يقال فى الخمر انه مشتق من المخامرة او التخمر ، فاذا سمى خمرا من هذا الاشتقاق كان ما وجد فيه ذلك خمرا ،كالنبيذ وغيره » .

فكأن الشافعى بهذا التقسيم يحصر اولا مجال القياس فى تجديد اللغة ، لا فى روايتها ، وهو ثانيا يجعل تجديد اللغة بالقياس في باب واحد هو باب الاطلاق المجازى الذى دل عليه باشتقاق الاسماء من المعاني .

والملاحظ ان المثال المسوق لذلك من الامثلة التى يستخدمها الاصوليون في اجراء القياس الشرعي ، والشافعى أمام الاصوليين .

ويمضي الكيا ليناقش هذا الرأى المعزو للشافعى ، حاكما عليه بالبطلان ، قال : وهذا عندنا باطل ، والدليل عليه ان اجراء القياس فى اللغة لا يخلو ، اما ان يعلم عقلا او نقلا ، اما العقل فلا مجال له في ذلك ، لانه يجوز ان يكون واضع اللغة قد قصد بهذا الاسم ان يختص بما سمى به،ويجوز ان يكون لم يقصد الاختصاص ، بل يسمى به كل ما فى معناه ، واذا كان الامران جائزين فى العقل لم يرجح احدهما على الآخر من غير مزج .

وان كان بطريق النقل ،فالنقل اما تواتر او

(٢) المزهر ٦٠/١ .

آحاد، اما التواتر فلامطمع فيه، اذ لو كان لعلمناه، ولكان مخالفه مكابراً ، واما الآحاد فظن وتخمين لا يستند الى اصل مقطوع بـه .

فان قيل : فالاقيسة الشرعية كلها مظنونة ويعمل بهـا . .

قلنا : تلك مستندة الى سمعى مقطوع به فى وجوب العمل ، وهو اجماع الصحابة وليس في قياس اللغـة شيء من ذلـك .

فان قيل : فالمعنى الظاهـر في موضـوع الاشتقاق أصل يقاس عليه ، فكل محل يوجد فيـه ذلك المعنى ينبغى ان يجـرى عليه ذلك الاســم ..

قلنا : قد بينا ان ذلك ظن وتخمين، لايستند العمل به الى اصل مقطوع به ، فكيف يقاس عليه (٣) ؟

ويستطرد السيـوطى فى ذكر آراء اخـرى من مصادر أخرى ، كلها تـدور حول قبول القياس ورفضه ، منها لأبى الفتح ابن برهان فى كتاب (الوصول الى الأصول) ، ومنهـا لابى شريح وطوائف من الفقهاء ، ومنها لامام الحرمـين فى (البرهـان) ، وللغـــزالى فى (المنخول) ، ولغيرهم .

وخلاصة الرأى ان المختار منع هذا الذى قال به الشافعى ، لان القياس الشرعى انما جاز اثبات الاحكام به بالاجماع المتفق عليه ، وليس فيما تنازعنا فيه اجماع ، وليس المقصود مـن اثبات الاسم اللغوى اثبات الحكم ، فان القياس يجرى فى الاسامى اللغوية قبل الشرع ، على رأى مثبتى القياس فى اللغـة ، ولان المعنى فى القياس الشرعى مطرد ، وفى القياس اللغوى غير مطرد ، فان البنج لا يسمى خمراً ، وان كان يخامر العقل ، والدار لا تسمى قارورة ، وان كانت الاشياء تستقر فيها، والغراب لايسمى ابلق ، وان اجتمع فيه الســواد والبياض ، فليس القياس الشرعى كالقيـاس اللغوى فى المعنى (٤) الخ ..

وهذا الذى انتهوا اليه لابطـال القيـاس اللغوى بتأخير درجته عن القياس الشرعى ، هو الذى نرى منه نحن آية ثبوته ، وبرهان صلاحيته ، اذ يجب فعلا الفصل بين القياس الشرعى والقياس اللغوى ، لان المسافة بينهما واسعة ، ووظيفة كل منهما تختلف عن وظيفة الآخر .

واذا كان القياس الشرعى يؤدى الى ان ينسحب حكمه باطراد على جميع الحـالات المماثلة ، فان القياس اللغوى لا يراد منه ذلك دائما ، لان مجالاته تختلف من أصوات ، الى مفردات ، الى تراكيب ، الى دلالات . وحسبه ان يجرى فى كلمة واحدة ليضيف الى اللغة جزئية جديدة تغنى بها ، وتزداد ثروتها .

وما زلنـا حتى الان نعرض منـاقشات الاصوليين في مسألة القياس ، حتى لاخشى أن يظن ان أهل اللغة لا دخل لهم فى مناقشة مثل هذه القضية اللصيقة بتخصصهم ، وهو ما نرجو ان نزيله من الاذهان في هذا الموضع. ونختار على الاخص حديث رجلين من أعـلام اللغويين : هما ابو الفتح عثمـان بن جنى ، والحسين بن فارس ، وكلاهما كان له حديث عن المشكلة بما يتفق مع معارفه واهتماماته : لكن تأصيل حديث اللغويين بعامـة يقتضى النظر فيما روى عن أبى عمرو بن العلاء، قال ابن نوفل : سمعت ابى يقول لابى عمرو بن العلاء : اخبرنى عما وضعت مما سميت عربية ، أيدخل فيه كلام العرب كله ؟ فقال : لا ..

---

(٣) المزهر ١/٦٠ وما بعدها .

(٤) السابق .

فقلت : كيف تصنع فيما خالفتك فيهالعرب وهم حجة ؟

فقال : احمل على الاكثر ، واسمى ما خالفنى لغـات . .

والواقع ان تقعيد قواعد العربية قام على هذا المقياس الذى وضعه ابو عمرو في زمنه المتقدم على الخليل وسيبويه ، ولا ريب ان ابا عمرو قد اقدم على صياغة قـواعد كثيرة ، حتى ليسأله السائل عن هذا الذى وضعه وسماه (عربية) ، وكان نهجه هذا هودستور البصريين فى معالجتهم لمسائل اللغة . يعتمدون الروايات الكثيرة فيجعلونها اساس القياس ، ويحكمون بشذوذ القليل او النادر ، وهـو موقف يجعلهم في نظر الاستاذ الدكتور انيس اميل الى القياس من الكوفيين ، الذين بالغوا فى الاعتزاز بالنص المسموع ، فلم يتورطوا فى وصف النادر من الفاظه او تراكيبه بالشاذ او الردىء ، او المعيب ، وخصوصا حين يكـون النص قرآنيا او فى شعر قديم (٥) .

فحين نقرأ كلام ابن جنى نجده يقسم مادة اللغة الى :

١ ـ مطرد سماعا وقياسا ، وهذا هـو الغاية المطلوبة .

٢ ـ ومطرد فى القياس ، شاذ فى الاستعمال وذلك نحو : الماضى من يذر ويدع .

٣ ـ ومطرد فى الاستعمال ، شاذ فى القياس نحو : استصوبت الامر ، ولا يقال : استصبت ومنه : استحوذ ، واستنوق الجمل ، ولايقال استحاذ واستناق .

٤ ـ وشاذ في القياس والاستعمال جميعا ، وذلك كأن نستعمل اسم المفعول من الفعـل الذى عينه واو مثلا على وجه التمام فنقول : ثوب مصوون ، والصواب مصون .

ويعقب ابن جنى على هذا التقسيم بقوله :

« واعلم ان الشىء اذا اطرد في الاستعمال، وشذ عن القياس فلابد من اتباع السمع الوارد به فيه نفسه ، لكنه لا يتخذ أصلا يقاس عليه غيره . ألا ترى انك اذا سمعت : استحوذ واستصوب اديتهما بحالهما ، ولم تتجاوز ما ورد به السمع بهما الى غيرهما ، الا تـراك لا تقول فى : اسـتقام : استقوم ، ولا فى : استساغ:استوغ،ولا فىاستباع:استبيع،ولا فى أعاد : اعود لو لم تسمع شيئا من ذلك قياسا على قولهم : اخوص الرمث (والرمث شجر ترعاه الابل ،واخواصه ان يبدو فيه ورق ناعم كأنه خوصة) .

« فان كان الشىء شاذا فى السماع مطردا في القياس تحاميت ما تحامت العرب من ذلك، وجريت فى نظيره على الواجب فى امثاله ، من ذلك امتناعك مـن « وذر ودع » لانهم لـم يقولوهما ، ولا غرو عليك ان تستعمل نظيرهما نحو : وزن ووعد ، لو لم تسمعهما .

فأما قول ابى الاسود :

ليت شعرى من خليلي ما الذى

غالـه فى الحب حتى ودعـــه

ـ فشاذ ، وكذلك قراءة بعضهم : « مـا ودعك ربك وما قلى » فأما قولهم : ودع الشىء يدع ـ اذا سكن ـ فاتدع ، فمسموع متبع ، وعليه انشد بيت الفرزدق :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع

مـن المـال الا مُسـحت أو مجـلـفُ

فمعنى (لم يدع) بكسر الدال : أى لـم يتدع ولم يثبت ، والجملة بعد (زمان) فى موضع جر لكونها صفة له ، والعائد منها اليه

(٥) طرق تنمية الالفاظ فى اللغة/٢٣ .

محذوف للعلم بموضعه ، وتقديره : لم يدع فيه أو لأجله من المال الا مسحت او مجلف .

ويسوق ابن جنى فى آخر حديثة مثالا آخر يقول : « ومن ذلك قول العرب : أقائم اخواك ام قاعدان ؟ — هذا كلامها : قال ابو عثمان : والقياس يوجب ان تقول : أقائم اخواك ام قاعد هما ؟ الا ان العرب لا تقوله الا — قاعدان — فتصل الضمير ، والقياس يوجب فصله ليعادل الجملة الاولى (٦) .

أيمكن ان يكون فى كلام ابن جنى هذا زيادة على ماقرره ابو عمرو بن العلاء قبله بقرنين تقريبا ، اللهم سوى زيادة التفسير والتصنيف ؟ — وذلك بصرف النظر عن تطور النظرة الى القياس ، باعتبار ان ابن جنى قد اعتمد من الشعر ما كان يرفضه ابو عمرو فهو هنا يستشهد بقول الفرزدق ، وكذلك فعل من قبله شيخه ابو على الفارسى حين ناقش الرواية الاخرى للبيت :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع
من المال الا مسحتاً او مجلف

فحاول ان يخرجها على تقدير ان (مجلف) مصدر ميمى بمعنى (التجليف) ، وليس اسم مفعول ، وتقديرالكلام : (وعض زمان وتجليفه لم يدع من المال الا مسحتا) ، ومع ملاحظة ان المسحت هو المستأصل الذى فنى كله ، ولم يبق منه شىء (٧) .

وقد كان ابو عمرو يرفض اساسا هذا الشعر ، ويصفه بالمولد ويجعله من مستوى الصبيان ، يكاد يأمرهم بروايته تدريبا لهم فى تعاطى أقوال الشعراء . ولسوف يأتى لذلك حديث فيما بعد .

غير ان لنا ملاحظة على هذا التقسيم الذى قدمه ابن جنى للمقيس والمطرد والمسموع والشاذ ، فان ابن جنى قد ذهب مع شيخه ابى على الفارسى الى ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ، واذا ادركنا ما يعنيه هذا القول من انه لا فرق فى نظرهما بين سابق عليهما ومعاصر لهما ما دام على حد المأثور عن العرب ، ثم لاحظنا ان كل مسموع فى اللغة شاذا كان او مطردا — هو من كلام العرب — كدنا نلمح اضطرابا في ذكر ذلك التقسيم ، الذى يبدو انه يحمل معنى التردد فى اطلاق القياس اللغوى ، اللهم الا اذا فسرنا مرادهما بأنهما كانا يقصدان : (ان ما قيس على المقيس من كلام العرب فهو من كلام العرب) ، وحينئذ ينتفيالاضطراب ، ويكونان قد افادا القضية بعدا جديدا هو الحاق الفرع بالاصل ، فهما لم يعتبراه — على حد تعبير استاذنا الدكتور انيس — مثل كلام العرب او شبيها به ، وانما هو منه (٨) . وهو اتجاه يمنح القياس مفهوماجديدا ، غير تقعيدالقواعد العامة ، مفهوم استنباط شىء جديد في اللغة لم يسمع عن العرب ، ولم يروعنهم ، على اساس ماروى (٩) ، مع ملاحظة كونه مقيسا مطردا .

وهذا المسلك من ابى على وتلميذه زاد قطعا على ما قرره الأصوليون ، لانه لم يقيد القياس فيقصره على ما كان من باب التعميم فى اطلاق اللفظ ، وانما جعله قياسا رحب المناهج يجرى في اللفظ ، وفي التركيب ، على نحو ما اطرد عن العرب ، ولم يشذ في السماع .

ونترك ابن جنى الى ابن فارس ، لنجد عنده اتجاها آخر في معالجة قياس اللغة ،

---

(٦) الخصائص ٩٩/١ .

(٧) الانصاف ١٨٩/١ .

(٨)طرق تنمية الالفاظ فى اللغة / ٢٥ .

(٩) السابق / ٢١

فهو يقرر ان اهل اللغة اجمعوا ، الا من شذ منهم ، ان للغة العرب قياسا ، وان العرب تشتق بعض الكلام من بعض ، وان اسم الجنى مشتق من الاجتنان (١٠) .

وهنا نجد ان القياس يطلق عنده ـ كما قال الاستاذ عبد السلام هارون في تقديمه لمقاييس اللغة ـ على (الاشتقاق الكبير) ، الذى يرجع مفردات كل مادة الى معنى ، او معان تشترك فيها هذه المفردات .

ويزيد الاستاذ هارون المشكلة بيانا فيقول : « وابن فارس لا يعتمد اطراد القياس في جميع مواد اللغة ، بل هو ينبه على كثير من المواد التي لا يطرد فيها القياس ، كما انه يذهب الى ان الكلمات الدالة على الاصوات وكثيراً من اسماء البلدان ليس مما يجرى عليه القياس » (١١) .

واقرأ الى جانب ذلك قول ابن فارس : « ان للغة العرب مقاييس صحيحة ، واصولا تتفرع منها فروع ، وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما الفوا ، ولم يعربوا فى شىء من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس ، ولا اصل من الاصول (١٢) .

وبذلك يتضح لنا معنى القياس عند ابن فارس ، فهو ليس حمل مجهول على معلوم ، ولكنه المناط الدلالى الذى تعرض عليه جميع الاستعمالات الواردة على ما يتضمن فى صورته مادة الكلمة . فهو اذا صح القول : (قياس دلالى) ، لاصرفى ولا نحوى ، كما قصد به الاصوليون واللغويون من قبل .

وربما اتضحت وجهة النظر هذه ببعض الامثلة نسوقها من معجم مقاييس اللغة (١٣).

فمثلا قال فى مادة (بهر) : « الباء والهاء والراء أصلان ، احدهما : الغلبة والعلو والاخر وسط الشىء » .

فهذا مقياس عام او مناط يقاس اليه ما يجىء من صور هذه المادة للدلالة على معان تدخل ضمن هذا الاطار ، يقول ابن فارس : « فأما الاول فقال اهل اللغة : البهر : الغلبة يقال : ضوء باهر ، ومن ذلك قولهم في الشتم بهرا ، أى غلبة .. والعرب تقول : الازواج ثلاثة : زوج بهر ، وزوج دهر ، وزوج مهر ، البهر يقال للذى يبهر العيون بحسنه ، ومنهم من يجعل عدة للدهر ونوائبه ، ومنهم من ليس فيه الا ان يؤخذ منه المهر .. واما الاصل الآخر فقولهم لوسط الوادى ، ووسط كل شىء : بهرة ، ويقال : ابهارّ الليل، اذا انتصف والاباهر : في ريش الطائر ، ومن بعض ذلك اشتقاق اسم بهراء ، فأما البهار الذى يوزن به فليس اصله عندى بدويا » .

ولعل مطالعة مادة (قوس) تزيد الامر جلاء من وجهة نظر ابن فارس ، فقد قرر ان « القاف والواو والسين اصل واحد يدل على تقدير شىء بشىء ، ثم يصرف فتقلب واوه ياء ، والمعنى فى جميعه واحد ، فالقوس ، الذراع،وسميت بذلك لانه يقدر بها المذروع ، وبها سميت القوس التى يرمى عنها ، قال الله تعالى : (فكان قاب قوسين او ادنى) قال اهل التفسير : اراد ذراعين . والاقوس : المنحنى الظهر ، وقد قوس الشيخ ، اى انحنى كأنه قوس ، وتقلب الواو لبعض العلل ياء فيقال : بينى وبينه قيسُ رمح ، اى قدره ومنه القياس ، وهو تقدير الشىء بالشىء ، والمقدار : مقياس ، تقول : قايست الامرين

---

(١٠) الخصائص ٩٩/١ .

(١١) الصاحبي / ٣٣

(١٢) مقدمة مقاييس اللغة .

(١٣) مقاييس اللغة ١/١ .

مقايسة وقياسا .. ومما شذ في هذا الباب : القوس : ما يبقى في الجلةمن التمر ،والقوس : نجم،والقوس:المكان يجرى منه الخيل، يمد فى صدورها بذلك الحبل لتتساوى ، ثم ترسل، فأما القوس فصومعة الراهب ، وما اراها عربية » .

واذاً فمفهوم القياس عند اللغويين كان يعنى شيئا اوسع بكثير مما هو عند الاصوليين وهو فرق طبيعى ، اذ كان القياس عند اهل الشرع مرتبطا باستنباط حكم فى غيبة النص الصريح ، وبحيث يتفق هذا الحكم مع المبادىء المقررة فى الكتاب والسنة والاجماع . أما اهل اللغة فلم يجدوا انفسهم ملزمين بمراعاة هذه الاعتبارات .

(رواية اللغة)

ولا بد لنا لنكمل الصورة التى بداناها ان نعرض جانبا من تفكير هؤلاء المتحدثين فى مشكلة القياس ، ونعنى به جانب (نقل اللغة) ، فقد وجدنا ان رجال الاصول يتحدثون عن المتواتر وعن الآحاد ، فيما يمكن ان يقاس عليه ، والمتواتر نادر لا مطمع في نواله ، والآحاد ظنى وتخمين لا يستند الى اصل مقطوع به ، على حين استند الآحاد فى الادلة الشرعية الى اجماع يسمح باتخاذه أصلا للقياس ، وكل ذلك مضى .

والقارىء لحديث ابى البركات الانبارى عن درجات نقل اللغة وروايتها (١٤) يدرك الى أى مدى حرص هؤلاء القدامى على توثيق المادة اللغوية ، واضعين نصب اعينهم ارتباط هذه المادة بنصوص مقدسة ، هى في الوقت نفسه اسناد لما تحوى من الفاظ وتراكيب . فاذاعنى الفقهاء من هذه النصوص بفحواها كان اهتمام اهل اللغة بمحتواها من مادة اللغة . ولذلك لم تكن الحاجة الى توثيق الرواية لدى اللغويين بأقل مما هى لدى الفقهاء والمتحدثين .

لكن درجات النقل اللغوى لم تتنوع كشأنها لدى المتحدثين ، فهؤلاء قد وجدت لديهم انواع كثيرة ذات القاب مختلفة كالآحاد والغريب والمرسل والمنقطع والمتصل والمرفوع وبعض ذلك موجود في نقل اللغة . وقد جعل اهل اللغة النقل درجتين :

الاولى : نقل التواتر ، وهو لغة القرآن ، وما تواتر من السنة ، وكلام العرب . وهذا القسم دليل قطعى من ادلة النحو ، يفيد العلم .

واختلف العلماء فى ذلك العلم ، فذهب الاكثرون الى انه ضرورى ، واستدلوا على ذلك بأن العلم الضرورى هو الذى بينه وبين مدلوله ارتباط معقول ، كالعلم الحاصل من الحواس الخمس ، السمع ، البصر ، والشم ، والذوق واللمس ، وهذا موجود فى خبر التواتر فكان ضروريا .

وذهب آخرون الى انه نظرى ، واستدلوا على ذلك بأن بينه وبين النظر ارتباطا ، لانه يشترط فى حصوله نقل جماعة يستحيل عليهم الاتفاق على الكذب ، دون غيرهم ، فلما اتفقوا علم انه صدق .

وزعمت طائفة انه لا يفضى الى علم البتة ، وتمسكت بشبهة ضعيفة ، وهى ان العلم لا يحصل بنقل كل واحد منهم ، فكذلك بنقل جماعتهم ، وهذه شبهة ظاهرة الفساد .

ومن اللغة المتواترة ما لا يكون قرآنا ، وذلك كأسماء الشهور والايام ، والربيع والخريف والقمح والشعير ، والارز ، وكثير من أسماء الفاكهة والخضر ، والزبد والسمن والعسل ،

---

(١٤) المزهر ١١٣/١ .

وكثير من أسماء الطيور والحيوانات كالدجاج والاوز ، والنعام ، والحمام ، والقمرى ، والعندليب ، والكروان، والضفدع ، والثعلب، والفهد ، والارنب والظبى والدب .

وتصف المعجمات هذه المادة المتواترة بالصحة ، والعربية ، والتواتر على السنة الخلق من زمن العرب الى الوقت الحاضر .

ولا ريب ان تواتر هذه الالفاظ انما جاء من قبل ورودها في كثير من نصوص اللغة ، شعرا ونثرا ، كما جاء من جريانها على الالسنة للتعبير عن معانيها المعروفة .

والثانية : نقل الآحاد ، وهو ما تفرد بنقله بعض اهل اللغة ، ولم يوجد فيه شرط التواتر وهو دليل مأخوذ به .

واختلفوا في افادته ، فذهب الاكثرون الى انه يفيد الظن ، وزعم بعضهم انه يفيد العلم ، وليس بصحيح لتطرق الاحتمال فيه .

واذا كان من مشكلات التواتر صعوبة تحققه ، من حيث الاجماع على معنى النص أو من حيث ضمان عدالة الرواة ، طبقة طبقة ، وهى مشكلات يمكن مناقشتها والتخفيف من حدتها — فان من مشكلات الآحاد ان رواته مجروحون غير سالمين عن القدح . ويضرب السيوطى فيما نقله عن الامام الرازى أمثلة على هذا النوع من الجرح ما ذكر من ان مصادر النصوص القديمة أكثرها قد تعرض للقدح فكتاب سيبويه امام البصريين قدح فيه اهل الكوفة ، وكتاب العين للخليل بن احمد قدح فيه الجمهور من اهل اللغة .

ولقد تكون هنالك روايات لبعض الغريب من اللغة لا يعلم أحد من اتى بها او استعملها غير راويها ،كما ذكر ذلك عن ابن احمر الباهلى وكما روى عن رؤبة وابيه أنهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ، ولا سبقا اليها .

غير ان شأن الأفراد الرواة فى باب اللغة غيره في باب الحديث الشريف ، فمن المقرر في علم الجرح والتعديل ان احوال الراوى تدرس دراسة تتبعية طوال حياته ، للاستيثاق من ضبطه وامانته وعقله ودينه ، أما فى الرواية اللغوية فقد وجدناهم بعد ان اشترطوا في الرواة الثقة والصدق والامانة يجيزون الاخذ عن الصبيان ، كما اجازوا رواية اشعار المجانين من العرب ، حيث لا يحتمل ارادة الكذب او التلبيس ، وحيث توجد اللغة فطرية غير مفتعلة .

والواقع ان الرواية اللغوية تختلف عن رواية الحديث فى أمر جوهرى هو ان المقصود بها توثيق الكلمة ، او التركيب ، دون نظر الى الحكم الوارد فيالنص ، اكان صوابا ، ام خطأ .

ومن المسلم به ان النص الذى ينطقه راو من الرواة هو في الحقيقة جزء من لغته التى يحس بمعانيها سليقة ، ولا يتردد في استعمالها بتى اقتضاه موقف ان يستعملها ، بخلاف المحدث الذى يحاول نقل ما سمعه ، محافظا على اداء المعنى ، ملاحظا في نفس الوقت اتفاق ما يرويه مع مرويات اخرى او مخالفته لها في الحكم .

ومن ثم لم يكن من المستساغ ابتداء اشتراط هذه الشروط الضيقة ، اللهم الا على سبيل التشبه بأهل الحديث والقراءات ، وتأثرا بمنهجهم ، وربما لتوفير نوع من المهابة لصنعة اللغة .

لكن هنالك ما يعتذر به في هذا الصدد عن هذه المبالغة في اشتراط صفات العدالة وغيرها في رواة اللغة ، اذ يبدو ان بعض الرواة من الاعراب كان قد احترف صناعة النصوص غير الصحيحة يحشوها بالغريب من الالفاظ وهو ما سبقت الاشارة اليه منسوبا لابن احمر ورؤبة والعجاج . ومنهم من اخذ يضع اشعارا ينسبها الى شعراء سابقين ، على حين ان اهل

الشعر لا يقرونها ، ولا يعترفون بصحتها ، فكان هذا التشدد منهم في مواجهة موجة من التزييف توشك ان تضر بمتن اللغة .

ومن ناحية اخرى نرى ان هذا التشدد في الاشتراط لرواية اللغة كان فى عصر يعتمد على الرواية والمشافهة فى تلقي النصوص ، عصر لم تشع فيه الكتابة ، ولا انتشرت فيه مهارة تأليف الكتب بصورة يعتمد عليها ، وهو مانجد امره ميسورا بعد ذلك ، حين استقر أمر اللغة في مجموعة من المعاجم التى سجلت متن اللغة ، معتمدة على النصوص المحصة ، والروايات الموثقة ، وبذلك انتهى دور هذا الاشتراط بانتهاء وظيفته تقريبا .

وحسبنا ان نقرأ قول الخليل بن احمد : (ان النحارير ربما ادخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب ، ارادة اللبس والتعنيت (١٥)) ـ ليبرز لنا اعتباره كان يوجب عليهم التشدد في تلقى نصوص اللغة ، فقد كان بعض اصحاب الحذق والمهارة فى اللغة يدسون فى بعض النصوص ما ليس من لسان العرب تظاهرا بالمهارة ، او امتحانا لعقول الدارسين ، والباسا على طلاب اللغة ، يقول ابن فارس عليقا على هذا الكلام : (فليتحر آخذ اللغة هل الامانة والصدق ، والثقة والعدالة ، فقد لغنا من أمر بعض مشيخة بغداد ما بلغنا) (١٦)

ولذلك لانستغرب حين نجد في مصطلحاتهم صف الرواية اللغوية بالارسال والانقطاع ، ليس استعمال هذين المصطلحين مراعى فيه لا مصدر النص ، لا انه مرسل عن النبي صلى لله عليه وسلم ، او منقطع السنداليه ، فلسنا صدد رواية حديث نبوى ، وانما هى رواية نص لغوى ، قد يكون مصدره اعرابيا معروفا ، او مجهولا .

كما نجد لديهم تفصيلات كثيرة فى طرق الاخذ والتحمل ، واولها : **السماع** ، وهو بطبيعة الحال اساس تلقى اللغة ، أية لغة ، لكن له درجات ، **وثانيها** : القراءة على الشيخ **وثالثها : السماع على الشيخ بقراءة غيره** ، بحيث يقول : قرىء على الشيخ وانا اسمع ، **ورابعها** : الاجازة ، وذلك فى الكتب والاشعار المدونة ، **وخامسها** : المكاتبة ، بأن يعتمد احد الأئمة شعرا أرسل اليه كتابة . **وسادسها : الوجادة** : كان يقول أحد العلماء وجدت فى كتاب ابى كذا .. (١٧) حسبك بهذا كله تفرقة بين درجات النقل والرواية ، وهي تفرقة تدل على منتهى الامانة والتحديد .

القياس فى دراسات المحدثين

ومن دارسى القياس حديثا العالم اللغوى المجتهد الشيخ محمد الخضر حسين (شيخ الازهر الاسبق) ، وقد بدأ يعالج هذه المشكلة منذ عهد بعيد (حوالي عام ١٩٢٠ م) فى مجموعة من المقالات ، نشرت في كتاب عام ١٩٣٤ بعنوان : (القياس فى اللغة العربية) .

وقد حاول ان يحصر من اول الأمر احتمالات القياس ، على ما جرت به محاولات السلف فوجدها اربعة اضراب (١٨) :

احدها : حمل العرب انفسهم لبعض الكلمات على اخرى ، واعطاؤها حكمها ، لوجه يجمع بينهما ، كما يقال : اعرب الفعل المضارع قياسا على الاسم ، لمشابهته له في احتماله لمعان لا يتبين المراد منها الا بالاعراب ، وكما

(١٥) المزهر ١٣٨/١

(١٦) السابق

(١٧) السابق ١٤٤/١ وما بعدها .

(١٨) القياس فى اللغة العربية/٢٥ وما بعدها ـ الطبعة الاولى ـ المطبعة السلفية .

يقال : دخلت الفاء خبر الموصول في نحو قولهم : (من يأتينى فله درهم) قياسا للموصول على الشرط ، لمشابهته اياه في افادة العموم .

وكما يقال : نصبت (لا) النافية للجنس الاسم ، ورفعت الخبر قياسا على (ان) ، لمشابهتها اياها في التوكيد ، فان (لا) لتأكيد النفى ، كما تأتى (ان) لتوكيد الاثبات .

ثانيها : ان تعمد الى اسم وضع لمعنى يشتمل على وصف يدور معه الاسم وجودا وعدما ، فتعدى هذا الاسم الى معنى آخر تحقق فيه ذلك الوصف ، وتجعل هذا المعنى من مدلولات ذلك الاسم لغة .

ويضرب لهذا النوع مثلا : اطلاق اسم « الخمر » وهو الموضوع للمعتصر من العنب ، حين يخامر العقل ـ على المعتصر من غير العنب اذا تحقق فيه مخامرة العقل ايضا .

واطلاق اسم (السارق) ـ وهو الموضوع لمن يأخذ مال غيره من الاحياء خفية من حرز مثله ـ على (النباش) ـ الذى يأخذ ما على الموتى من اكفان .

ويقول الشيخ الخضر : (وهذا الضرب من القياس هو الذى ينظر اليه علماء اصول الفقه ، عندما يتعرضون لمسألة : هل تثبت اللغة بالقياس ؟)

ثالثها : الحاق اللفظ بامثاله في حكم ثبت لها باستقراء كلام العرب ، حتى انتظمت منه قاعدة عامة ، كصيغ التصغير ، والنسب ، والجمع . واصل هذا ان الكلمات الواردة فى كلام العرب على حالة خاصة يستنبط منها علماء العربية قاعدة تخول المتكلم الحق فى ان يقيس على تلك الكلمات الواردة ما ينطق به من امثالها .

رابعها : اعطاء الكلمة حكم ما ثبت لغيرها من الكلم المخالفة لها في نوعها ، ولكن توجد بينهما مشابهة من بعض الوجوه ، كما اجاز الجمهور ترخيم المركب المزجى قياسا على الاسماء المنتهية بتاء التأنيث . وكما اجاز طائفة حذف الضمير المجرور العائد من الصلة الى الموصول متى تعين حرف الجر ، قياسا على حذف الضمير العائد من جملة الخبر الى المبتدأ ، فتقول : قضيت الليلة التي ولدت فى سرور ، اى ولدت فيها ، جاز لك ان تقول : هذا الكتاب تساوى الورقة درهما ، اى الورقة منه بدرهم .

ومن هذا التحديد يتضح لنا عدة أمور :

اولها : ان القياس فى نظر الشيخ الخضر يجريه العربى القديم ، كما يجريه الاصولي والنحوى ، ولكن لكل منهما مجالا . فمجال العربى ، وهو صاحب اللسان ، هو الضرب الاول ، ومجال الاصولى هو الضرب الثانى ، ومجال النحوى الضربان الاخيران .

ثانيها : ان القياس قد يكون في الشكل ، وقد يكون في الدلالة ، فمن الاول ، الحاق المضارع بالاسم في الاعراب ، ودخول الفاء على خبر الموصول قياسا على الشرط ، وحذف الضمير العائد من الصلة الى الموصول متى تعين حرف الجر قياسا على حذف الضمير العائد من جملة الخبر الى المبتدأ . ومن الثانى : قياس الاصوليين السابق ذكره .

ثالثها : ان الهدف من قياس الشكل طرد قاعدة معينة في مجال تصريف الكلمة او تركيب الجملة ، والهدف من قياس الدلالة خلق استعمالات جديدة لكلمات اللغة ، اى توسيع الدلالة الضيقة .

والواقع ان ما جعله الشيخ الخضر خاصا بالعرب انفسهم في الضرب الاول من القياس لا تنهض الامثلة المسوقة بتفسيره على نحو ما اراد المؤلف ، لان من المؤكد ان العربى القديم لم يستشعر هذا التشابه المفترض بين

المضارع والاسم ، ليطرد في الاول قاعدة الاعراب ،وانما ذلك شيء لا حظه النحويون من تتبعهم لاستعمالات المضارع ، ومحاولتهم تعليل خروجه على قاعدة البناء فى الافعال ، فالحقوه بالاسماء في العلة ، وكذلك قياس فاء خبر الموصول على فاء جواب الشرط .

وايضا تعليل عمل (لا) التي تنفى الجنس عمل (ان) بأن كلتيهما تفيد التوكيد ، مع فارق ان (لا) لتأكيد النفى ،و (ان) لتأكيد الاثبات . فقد اثبت القدماء تفرقة بين (لا) و (ان) تضعف وجه الشبه بينهما عملا ، وذلك ان (لا) غير عاملة فى الخبر ، بخلاف (ان) ، او ان (لا) ركبت مع الاسم النكرة بعدها فصارا شيئا واحدا ، واما (ان) فانها لا تركب مع الاسم بعدها . (الانصاف ١٩٥/١) .

وبذلك يظهر ان هذه الامثلة القياسية هى من صنع النحاة ، لا من وضع العرب انفسهم ، فقد نطق العرب باللغة ، دون ان يكون منهم ادنى ملاحظة تقيس ظاهرة نحوية على اخرى .

ثم هذا الضرب الذى خصه الاستاذ الخضر بالاصوليين ، أليس فحواه توسيع الدلالة فى بعض الفاظ اللغة ، لتشمل مجموعة من الاطلاقات الجديدة على اساس مجازى ؟

ومثل هذا العمل اللغوى يمارسه الاصوليون ، وغير الاصوليين متى لوحظت العلاقة المجازية التي تربط بين مفهوم ذى لفظ موضوع ، ومفهوم آخر جديد يحتاج الى لفظ يدل عليه . ومن هذا القبيل اطلاق الفاظ : (قطار ، وسيارة ، وطائرة) ، وسائر ما يدل على المفاهيم المستحدثة فى اللغة، فقد اكتسبت هذه الالفاظ معانيها الجديدة بوساطة توسيع الدلالة على اساس مجازى ومن البين ان هذا التوسيع لم يقم به الاصوليون .

على ان الشيخ الخضر لم يقف عند هذين الضربين من القياس ، وانما خص الضربين الأخيرين بدراسة مستفيضة ، على اساس ان أولهما يقوم على التشابه الكامل بين المقيس والمقيس عليه ، فاستحق المقيس الحكم الذى ثبت للمقيس عليه ، كتصغير الثلاثى قياسا . والنسب الى الاسماء وجمعها جمع تكسير ، او جمعا سالما .. الخ .

وعلى اساس ان ثانيهما يخص الكلمة التي توجد بينها وبين غيرها مشابهة من بعض الوجوه وكلا هذين الضربين من باب القياس الشكلي الذى اشرنا اليه من قبل ، بيد أن الشيخ قد خص القياس القائم على التماثل باسم (القياس الاصلى) ، واختار للثانى اسم (قياس التمثيل) للتفرقة بينهما ، ثم مضى في تتبع الفروع اللغوية ، ليثبت وجود هذين النوعين من القياس .

ومن الواضح في هذا التقسيم انه مشتمل على مفهومي القياس ، من حيث هو تطبيق قاعدة على افرادها ، ومن حيث هو استنباط جديد على ضوء قديم ، وان جعل القاعدة في كلا الموقفين هى الاساس .

« دراسة دوسوسور للقياس »

كان من الطبيعي ـ طبقا لمنهج تاريخى ـ أن نقدم وجهة نظر فرديناند دوسوسور (١٨٥٧ ـ ١٩١٢) الى القياس على دراسة المحدثين من العرب . باعتبار انه اسبق المحدثين قاطبة في علاج قضايا علم اللغة الحديث ، حتى استحق بجدارة أن يعتبر أبا ورائدا للدراسات اللغوية المعاصرة بيد اننا راعينا ان يتصل الحديث عن الدراسات العربية، قديمها وحديثها لانها جميعها تمتاح من نبع واحد ، فهى تكون عملا واحدا ، متطورا بقدر ما تحتمله اللغة الفصحى فى نظر العلماء العرب . اضف الى ذلك اننا نؤثر أن يتصل حديثنا الخاص بما نجده لدى دوسوسور من اتجاهات لم يسبق ان نقلت الى العربية ، او عولجت على مستوى التطبيق فى مجال الفصحى .

لقد تناول المحدثون من علماء العربية الحديث عن ظاهرة قياسية ، اطلقوا عليها (القيأس الخاطىء) ترجمة لعبارة False Analogy) بالانجليزية ، او La Fausse analogie) بالفرنسية . ولا شك ان الاولى كانت نقلا عن الثانية ، لأن دوسوسور قد تحدث عن ظاهرة La Fausse Analogie فىدراساته الى نشرت بعنوان Cours de Linguistique gnèrale قبل ان يتحدث غيره .

وكان أول المتحدثين من العرب عن هذه الظاهرة استاذنا الدكتور ابراهيم انيس في كتابه (من اسرار اللغة ص ٢٣ — وما بعدها) نقلا عن جسبرسن ، وربط بين فكرة القياس الخاطىء وبين التوهم الذى فسر به القدماء بعض الصيغ .

ثم كتب الزميل الدكتور عبد العزيز مطر مقالا قيما عن (القياس الخاطىء واثره في التطور اللغوى)، نشره فى حولية كلية البنات — جامعة عين شمس في يوليو ١٩٦٤ ، فزاد على ما ذكره الدكتور انيس بعض الامثلة من العامية والفصحى ، وتلمس حديثالقدماء عنالتوهم ، فى محاولة لتوثيق الربط بينه وبين القياس الخاطىء ، موضوع المقال .

والواقع ان حديث دوسوسور عن ظاهرة La Fausse analogie **لا يوحى بأنه يعتبرها من باب الخطأ ، بل هو يستنكر أن ينظر اليها على انها خطأ ، يقول فى كتابه المذكور ص ٢٢٣ : « لم يفهم اللغويون القدامى طبيعة ظاهرة القياس الذى اطلقوا عليه** La Fausse analogie فقد كانوا يعتقدون ان اللاتينية حين تخترع كلمة — Honor (١٩) — قد اخطأت فى حق النموذج — honos —ويرون أن كل ما يبتعد عن النظام المقرر شذوذ، ونقض لصيغة مثالية .. لقد كانوا يرون في الحالة الاصيلة للغة ملامح الامتياز والكمال ، دون ان يتساءلوا عما اذا كانت هذه الحالة قد سبقت بحالة اخرى . ولذلك كانت كل حرية في نطاقها معدودة من قبيل الخروج على القياس » .

ودوسوسور لا يعتد الخروج على القياس خطأ ، بل هو حرية تمارسها كل لغة ، وكأنه يعترض على التسمية السابقة ، فما كان القياس الذى استقرت عليهلغة ما الاحرية سبقت ، من قبل ان تصبح قياسا يراد له ان يستبد باللغة ، ويراد لها ان تتحجر فى قوالبه، وهيهات ، فاللغة حركة دائمة .

ولا ريب ان مفهوم هذا النوع من القياس سوف يتغير تبعا للطريقة الجديدة ، فلا نتناول امثلته باسترابة ، لان منها ما يمكن ان يتحول الى مقياس اصيل بمرور الزمن .

ويستطرد دوسوسور فى تصوير طبيعة الظواهر القياسية ، كما ادركها فى اللغات الهندية الاوروبية ، فينفى ان تكون مجرد تغيرات تحدث فى الكلمة ، فكل حدث قياسي هو مشهد من ثلاثة شخصيات :

اولها : النموذجالمنقول ، الشرعى ، الموروث (honôs)

وثانيها : النموذج المنافس المزاحم (honor)

وثالثها : شخصية مشتركة ناشئة بتاثير الصيغ التى خلقت هذا المزاحم ، وهى اشبه ما تكون بالصيغة الانتقالية ، تتداولها الالسن ، حتى تستقر علىالصيغةالمنافسة ،وقد كانت فى

---

(١٩) المعنى المعروف لهذه الكلمة هو : الشرف ، وقد كانت من قبل تنطق بحرف (S) بدلا من الـ (R) فى الصورة المتطورة .

هذا المثال (honôrem) . فكان المشهد في صورة تخطيطية هو على النحو التالى :

(honôs > honôrem > honor)

ويقرر دوسوسور أن الصيغة الجديدة لم تكن بديلا للقديمة ، فقد تعايشت الصيغتان زمنا استخدمت فيه احداهما بمعنى الاخرى ، ولما كانت اللغة تكره ان تبقى دالين لفكرة واحدة فانالأغلب ان تسقطالصيغة البدائية ، وهى الاقل قياسية ، في حظيرة الاهمال ، ثم تختفى .

ويمضى فى تحديده لعملية القياس بطريقة رياضية ، فيذهب الى انها تتـم على صورة معادلة جبرية من نوع الرابع المتناسـب الذى يمكن أن نتصوره على هذا النحو :

$$\frac{\text{أ}}{\text{ب}} = \frac{\text{جـ}}{\text{س}} \quad \therefore \quad \text{س} = \frac{\text{ب} \times \text{جـ}}{\text{أ}}$$

وبعبارة اخرى حسب تعبير دوسوسور :

réaction : réactionnaire = répression : X

∴ X = répressionnaire

واستعمال دوسوسور لهذا الشكلالرياضى في تصوير علاقة المقيس بالمقيس عليه يعكس حرصه التام على تجريد الدراسة اللغوية من كل اثر للاستعراض اللفظى ، فكلما استطاع ان يعبر في تركيز ودقة كان أقرب الى المنهج العلمـي ، ولـو استعمـل في تعبيره الارقام والرموز .

واذا تابعنادراسة طبيعة القياس كماحددها دوسوسور ، لوجدنا انه يربط عملية القياس بالكلام ، لا باللغة ، اى انه متصل بالكلام وهو النشاط الفردى ، لا باللغةالتى هى ذات وجود جماعى ، في رايه المشهور ، فالقياس يحدث في صورة ارتجال من المتكلم ، الذى يفترض ان لديه وعيا وفهما للعلاقة التى توحد الصيغ المخصبة فيما بينها .

واذا كان القياس ارتجالا ، فهو اذن ابداع ، وكل ابداع لا بد ان يسبق بمقارنة لا شعورية للمواد المودعة في كنز اللغة ، حيث رتبتالصيغ المخصبة بحسب علاقها التركيبية المشتركة .

ومعنى ذلك ان دوسوسور يفترض انالمتكلم يدير فى ذهنه كل العناصر التى يستخدمها فى بناء صيغة جديدة ، بطريقة لا شعورية ، قبل ان ينطق بهذه الصيغةالجديدة ، اى انالصيغة الجديدة تكون موجودة لغويا في حيز القوة ، قبل ان توجد بالفعل . ويقول في هذا الصدد : فكلمة ارتجلها مثل : in-décor-able توجد من قبل فى اللغة فى حيز القوة ، اذ اننا نجد جميع عناصرها فى التراكيب الاخرى التي تعرفها اللغة .

ويصنف دوسوسـور كلمات اللغـة الـى مجموعتين بحسب قدرتها النسبية على توليد كلمات اخرى ، وذلك تبعا لقابليتها للتجزئة ، فالكلمات البسيطة هي بحسب هذا التحديد غير منتجة ، مثل : racine, arbre, magasin

وفي كل لغـة كلمات مخصبـة ، واخرى عقيمة ، وهي تفرقة اشبه بما تعرفه العربية من وجود كلمات جامدة واخرى مشتقة .

ويلاحظ دوسوسور أن هناك تناقضا بين قوله : ان عملية القياس تتم بطريقة الرابع المتناسب الرياضية ، وقوله بافتراض تحليل العناصر ، فكلاهما ينفى فائدة الآخر ، فهما متعارضان وينعكسان في نظريتين نحويتـين مختلفتين ، وهو يرى ان النحوالاوروبى يجرى مع فكرة الرابـع المتناسب ، بعكس النحـو الهندى الذى يدرس الاصول ، ثـم يدرس السوابـق واللواحق ، ثم يبدأ في تركيـب الكلمـات . فالافعـال فى جميـع المعجمات السنسكريتية قـد وضعت فى نظامهـا الذى تعينه لها جذورها .

ويختـم دوسوسور حديثه عـن القياس بتقرير ان القياس على هذا النحو الابداعى المحض يحتل مكانا متفوقا في نظرية التطور

اللغوى ، وان استحداث قياس بعينه امارة على طروء تغيرات في الدلالة ، وان للقياس سمتين من الابداع والمحافظة ، لاننا نجد في كمية الظواهر القياسية الهائلة التى تمثل بضعة قرون من التطور — جميع العناصر تقريبا محفوظة ثابتة ، ولكنها موزعة بطريقة اخرى فحسب . فمبتكرات القياس اشد ظهورا مما هى في الواقع ، واللغة ثوب مغطى برقع مصنوعة من نفس قماشه ، فأربعة اخماس اللغة الفرنسية هندية اوروبية ، اذا مـا اخذنا فى اعتبارنا الجوهر الذى تتكون به جملنا ، على حين ان الكلمات المنقولة باكملها مـن اللغـة الام الى ألفرنسية — دون تغير قياسى — لا تكاد تعدو صفحة واحدة ، وذلك كأسماء الاعداد ، وبعض الالفاظ مثل père = اب ، و nez = انف ، و Chien = كلب ، والاغلبيـة الساحقة مـن الكلمات هى بطريقة او بأخرى مجموعة تركيبات جديدة من عناصر صوتية منتزعة من صيغ اكثر قدما .

وفي هذا يمكن القول بأن القياس في حقيقته ذو طابع محافظ ، لانه يستخدم دائما المادة القديمة لصوغ مبتكراته .

والذى نخرج به من هذا الحديث هو :

أولا : ان دوسوسور لا يعتد القياس عملية تقعيد ، او تطبيق لقاعدة ، وانما هو نشاط لغوى يمارسه الفرد فى محاولة لابداع صيغة جديدة ، في ضوء صيغة أخرى ، لنفس الكلمة كما في : honôs و honor
او لكلمة اخرى مع وجود مشابهة بين الكلمتين في بعض الاحوال ، كما في $\frac{\text{réaction}}{\text{réactionnaire}}$ فان كلمة répression مقاربة لها ، فجاز ان تصاغ منها كلمة répressionnaire — التى لم تكن موجودة في اللغة قبل قياسها .

وثانيا : ان دوسوسور لا يلتفت الى هذه انصيغة التى الصقها اللغويون القدامى بكلمة القياس، حين وصفوه بأنه قد يكون زائفا fausse فليس ينبغى ان نصف نشاط المتكلـم بأنه زائف ، على حين انه يمارس حريته اللغوية ، التى هـي الباب الطبيعـى للابداع والتطـور اللغوى .

وثالثا : ان الدراسة اللغوية الحديثة ، التى شرع لها دوسوسور مناهجها — قد بدأت على يديه باستخدام اساليب رياضية وتحليلية ، غير الاساليب الادبية التى كانت غارقة فيها قبله .

وقد حذر اللغوى الفرنسى جوزيف فندريس من الاسراف في هذا الاتجاه ، فقال :

يجب ان نحذر من تطبيق التعليل الرياضى على مواد يأباه طبعها او تعقدها ، فالجبر لا يمكنه هنا أن يعطي فكرة صائبة عن الاشياء ، اذ انه يوهم بأن التغير ارادى وشعورى ، مع انه عكس ذلك على خط مستقيم ، هذا الى انه يندر أن يكون عمل القانون منحصرا بين أربعة حدود فحسب فالصيغة التى تجر القياس ليست في العادة عنصرا منعزلا ، بل هى رمز يمثل عدة عناصر مختلفة ، فاذا اردنا الا نخرج عن الميدان الجبرى وجب على الاقل اصلاح الصيغـة ، حتى تصير (ب) بالنسبـة الى ب١ = أ الى س ، على فرض ان ب وب١ تمثلان كميتين غير محدودتين .. غير ان اهم عيوب استعمال الجبر هنا انه لا يدخل فى حسابه القيمة الخاصة لكل صيغة (٢٠) .

ويرغم هذا النقد الموضوعي لم يكف التيار الجديد — الذى شق له دوسوسور مجراه — عن التدفـق ، فمضى علماء اللغة من بعـده يعمقون المحاولة ، حتى أصبح المختبر اللغوى

---

(٢٠) اللغة/٢٠٦ لجوزيف فندريس — ترجمة الاستاذ عبد الحميد الدواخلي والدكتور محمد القصاص ، والفكرة فى النص واضحة ، ولذا اجتزانا بها عن الافاضة في ذكر الامثلة الفرنسية التي استخدمها ، ولمن شاء ان يراجع الاصل .

من الادوات الاساسية في كل عمل علمي يتناول اصوات اللغة وظواهرها الفونولوجية ، وما اجهزة الكيموجراف ، والا سيلو جراف ، والسوناجراف الا تطبيقات رياضية على اعلى مستوى في ميدان الدراسات اللغوية .

اما افكار دوسوسور في القياس فيمكن ارجاعها الى ما يناظرها في دراسات الفصحى لتتضح نواحيها ، فاستخراج صيغة من اخرى بوساطة التبديل الصوتي موضوع دارت حوله بحوث كثيرة ، قديمة وحديثة وقد رويت امثله لهذا النوع من التبادل بين اكثر الاصوات العربية ، اذ نجد مثلا : ارث على القوم تأريثا ، وأرج تأريجا ، اذا وشى بهم (٢١) ، ومرث الخبز ومرده : اذا لينه بالماء (٢٢) ، وهجيع من الليل وهزيع : قطعة منه (٢٣) ، وماء آجن وآسن : متغير (٢٤) ، وتناهد القوم في القتال وتناهضوا (٢٥) .

وبوسعنا ان نتصور توارد هذه الامثلة المشتركة الدلالة في ضوء بعض القوانين الصوتية العامة لمعرفة الاصل والفرع منها ، اى لمعرفة اتجاه التطور في الكلمة العربية ، كأن نقول : ان ما نسب الى البدويكون غالبا هو الاصل ، والثاني تطور له في الحضر ، أو نقول : ان الصوت الشديد بدوى والرخو حضرى ، والمجهور بدوى والمهموس حضرى ، وان المألوف فى التطور اللغوى أن ينقل الشديد الى مقاربه الرخو ، والمجهور الى مقاربه المهموس ، اكثر من العكس ، وهذا كله اذا لم تذكر الروايات الاصل والفرع نصا ، أى ان من الممكن ان نعثر على الشخصية الاولى في القياس ، والشخصية الثانية .

غير ان الذى نفتقده فلا نجده في هذه الروايات اللغوية هو وجود ما اطلق عليه دوسوسور الشخصية المشتركة الناشئة بتأثير الصيغ التى خلقت النموذج المزاحم ، وهى صيغة او صيغ انتقالية ، لا تعيش طويلا ، وانما تمهد لوجود الصيغة المبتكرة .

هل عرفت العربية هذا النوع من الصيغ الوسيطة ، ولكن النقص الذى اعترى الروايات اللغوية عفى عليه ؟ .. او انها لم تعرف سوى شخصيتين اثنتين فى قياسها هذا .. ؟ . لا نستطيع الاجابة عن احد هذين السؤالين الا اذا أجرينا مسحا شاملا لمعجمات اللغة ، سعيا وراء القطع بأى افتراض ، وان كان المنطق لا يستبعد وجود شىء من هذا .

ولقد نجد في الاستعمالات الحديثة بعض الامثلة التى ينطبق عليها كلام دوسوسور ، وذلك حين نتتبع تداول لفظ حديث على السنة المتكلمين ، فقد عرف الناس ابان الحملة الفرنسية على الشرق ان (افرنصة) تريد أحتلال مصر ، وكان هذا هو النطق الشائع في الصحافة المصرية حتى اواخر القرن التاسع عشر ، ونحن الآن ننطقها (فرنسا) ، وبين هذين النطقين ورد استعمال وسيط هو (افرنسة) ، وهو استعمال لم يدم طويلا لأن النطق الراهن قد طغى عليه وعلى الصورة الاولى ، برغم ان الاستعمال العام لم يخل من وجود صورتين احداهما في اواخر ايامها والاخرى فى بواكيرها ، اى ان القياس فى الكلمة لم يكن استبدالا ، وانما كان حرية يمارسها المتكلم الذى حاول ابداع نطق اكثر رشاقة ، ثم اطلقه في البيئة اللغوية لتصقله الالسن والاقلام ، وانتهى الامر باختفاء الصيغتين الاولى والوسيطة ، واستقرار الشخصية الشائعة الآن .

ومن الممكن ان نجد لذلك امثلة كثيرة حين

---

(٢١) الابدال لابي الطيب اللغوى ١٥٤/١ تحقيق عز الدين التنوخي .

(٢٢) السابق ١٥٩/١

(٢٣) السابق ٢٢٣/١

(٢٤) هامش الابدال ٢٥٥/١

(٢٥) السابق ٢٧٢/١ .

نتابع مثلا اعداد جريدة الاهرام المصرية ، في لفتها منذ خمس وسبعين سنة ، ولغتها الآن ، وليس من الصعب أن نجد للمرحلة المتوسطة بين اللغتين صيغاً وسيطة ، او شخصية ثالثة كانت مستعملة في مرحلة الانتقال وقد لا نجد هذه الصيغ . مع ملاحظة ان ما وجدناه من الامثلـة يشمـل التطور في الاصوات ، وفي استعمال الالفاظ ، وفى التراكيب :

اللغة القديمة	اللغة الحديثة
يقال : فلان (شيع) فلانا الى المحطة	كان فى توديعه ، ولا يقال شيعه الا للميت .
« كبار (النزالة الفرنسويين)	كبار الضيوف الفرنسيين .
« ان السلطان (امتزج) فى ذلك اليـوم	أبدى ارتياحا .
« الاجزجيـة	الصيادلة .
« تلغرافات خصوصية لجريدتنا	برقيات خاصة .
« نوافق (رصيفتنا) البوسفور	زميلتنا .
« (نظارة) المعارف	(وزارة) التربية والتعليم .
« (عمارة) فرنسا	(اسطول) فرنسا .
« مرافىء	موانىء .
« (عموم الخزانات)	(ادارة) الخزانات .
« مسيو أوجين (المنطادى) الشهير	الطيار .
« العساكر	الشرطة .
« (مكاتب) الاهرام	(مراسل) الاهرام .
« القهاوى	المقاهى .
« الخفارة	الحراسة .
« دولتلـو ـ رفعتلـو ـ سعادتلـو عطوفتلو/فلان	سيادة فلان .
« ولاة الشأن	المسئولون .
« قابل (العموم) الخبر بالاستنكار	الجمهور .
« (المداخلة) في شئوننا	التدخل .
« الحبس	السجن .
« غدارات مسدسة	مسدسات .
« مرسح	مسرح .
« الروسية	روسيا ـ الاتحاد السوفيتى
« رومة	روما .
« باريز	باريس .
« أصوان	اسوان .
بورتسعيد .	بورسعيد
انكلترا	انجلترا .
الانكليز	الانجليز .

ولو استمررنا في متابعة هذه الامثلة لجمعنا الكثير ، ولكن حسبنا هذا القدر الذى تسهل معه المقارنة والاستنتاج .

ويبدو ان اصحاب الاقلام آنذاك كانوايعانون احيانا صراعا في الاستعمال اللغوى ، وبخاصة حين كانوا يواجهون كلمة جديدة لم يعرفوا لها مقابلا عربيا فهم يحاولون الترجمة حينا ، والتعريب حينا آخر . ومن ذلك ان جريدة الاهرام نشرت فى عدديها الصادرين فى ٢١ و٢٢ من سبتمبر ١٨٩٤ (ان الدكتور رو الفرنسوى قد اكتشف دواء قاتلا لمرض الدفتريا الذى يصيبالاطفال) ، وفي ١٨٩٤/١٠/٩ (تحدثت الاهرام عن دواء الخانوقالذى اكتشفهالدكتور رو الفرنسوى) ، ثم عدلت الصحيفة عن كلمة (الخانوق) بعد ذلك الى كلمة (الدفتريا) المعربة واستمر استعمالها حتى الآن .

فهذا عن الجانبالاول من تصور دوسوسور للقياس ، ومدى انطباقه على العربية .

اما عن الجانب الثانى ، وهو استخراج صيغة جديدة في ضوء صيغة اخرى لكلمة اخرى ، حين تتوفر مشابهة بين الكلمتين في بعض الاحوال فقد يصح ان نسوق امثلة فى العربية مما اعتبره اللغويون العرب من باب القياس على توهم اصالة الحرف ، فجمع (صحيفة) على : صحائف قاعدة ، ولكن جمع (مصيبة) على : مصائب ـ هو حمل على اساس التوهم (٢٦) ، ويمكن ان يوضع فى صيغة الرابع المتناسب :

$$\frac{\text{صحيفة}}{\text{صحائف}} = \frac{\text{مصيبة}}{\text{س}} \therefore \text{س} = \text{مصائب}$$

وعلى الرغم من ان ابن جنى اعتبر هذا الجمع بالهمز غلطامن اصحابه ، فانالاستعمال قد فرضه فرضا على اللغة منذ بعيد ، حتى ليعد الجمع بالياء اشبه بالغلط في اذن السامع . ومن هنا نقول : ان نظرتنا الى ما سمى بالقياس الخاطىء ينبغى ان تتعدل الى اعتباره قياسا حرا ، يؤدى دوره في توحيد النماذج اللغوية بابداع صيغ جديدة .

وربما كان باب التوهم أوسع ابواب هذا النوع من القياس الابداعى ، فتوهم اصالة الميم فى كلمات (منطقة ، ومكحلة ، ومنديل ، ومسكين ، ومذهب) دعا العرب الى صوغ افعال جديدة من هذه الكلمات فقالوا : (تمنطق ، وتمكحل ، وتمندل ، وتمسكن ، وتمذهب) وهذا التوهم هو الذى يجعلنا نأخذ الفعل (معجنت الخشب) من كلمة (المعجون) (٢٧) . وهي طريقة الرابع المتناسب دون شك .

غير ان باب التوليد فى الفاظ اللغة يعتبر أوسع ابواب القياس الابداعى ، وحسبنا ان نلقى نظرة على كثير من الكلمات التي دخلت الى اللغة العربية من باب التعريب ، لنجد ان اللغة بعد ان اساغتها اخذت تستولد منها افعالا ومشتقات لازمة لسائر استعمالات اللفظ المعرب ، فقد عرفت اللغة كلمة (باستور) علماً على ذلك العالم الذى كشف وجود الكائنات الدقيقة ، وحدد طريقة مكافحة اخطارها بالتعقيم، فاذا بها تقبل ان تأخذ منها:

بستر يبستر بسترة الخ .. ومن هذا الباب ما يشيع الآن على السن الفنانين من استعمال كلمات : المكيجة ، والدبلجة ، والتلفزة ، وبرمجة العقول الالكترونية ،ومكننة الزراعة ، او ميكنتها ، على اختلاف اصحاب الاستعمال .

وكذلك تشيع فى لغة الصحافة الآن كلمات هى من باب القياس الابداعى ، يفرضها

(٢٦) المزهر ٤٩٦/٢ .

(٢٧) من اسرار اللغة/٤٩

الاستعمال على المعجم العربي الحديث ، ومنها: تمصير البنوك ، وتكويت الوظائف .

وعلى ذلك يمكن ان نقرر ان توليد الالفاظ الحديثة يأتى صرفياً على مثال : فعلل يفعلل فعللة ، وفعل يفعل تفعيلا .

ولعل من المفيد ان اعرض هنا مشكلة اثارها الاستاذ الدكتور عبد الحي حجازى عميد كلية الحقوق بجامعة الكويت حين اراد ان يترجم كلمتى socialisation و prolitarisation

والكلمةالاولى يشيع من مفاهيمها فىالعربية: socialisme بمعنى الاشتراكية ، و societé بمعنى المجتمع . ويشيع من مفاهيم الكلمة الثانية استعمال p rolitariat بمعنى الطبقة العاملة .

فاذا اضيفت الكلمة الاولى الى القانون كان المراد : جعل القانون ذا صبغة اشتراكية ، وتفيد الثانية جعل القانون ذا صبغة عمالية ، فكيف يمكن ترجمة هذين المصطلحين فى ضوء طرق التوليد القياسي ؟

يقترح الدكتور عبد الحى حجازى ان تستخدم الياء لالحاق الكلمة المراد صوغها بقياس العربية ، وهي فى الحالة الاولى جماعة ، وفى الثانية عمالة ، فيقال : جميعة القانون وعميلته ، وهو يرى ان الياء هنا مناسبة لوجود الالف فى كلمتى : جماعة وعمالة ، وقد كان من الممكن استخدام الواو ، غير ان الياء أيسر واروح للسمع والذوق .

ولقد يهون الامر لو كان مقتصراً على ابداع هاتين الكلمتين ، ولكن هنالك كلمات كثيرة تواجهنا بنفس الصعوبة ، وتتطلب قياس فعل يدل على مفهومها مثل : politisation من كلمة politique بمعنى السياسة ، وكلمة tylorisation توليداً من Tylor علما على ذلك المهندس البارع فى القياسات الصناعية ، وربما : normalisation و univers- alisation و généralisation و capitalisation و starndardisation و rationalisation (٢٨)

هذا الى جانب ان الاستعمال اللغوى قد الف استعمال النون حرفا للالحاق وغيره فى كثير من الصيغ ، قديمة وحديثه مثل : ربانى ، وصنعانى ، وبهرانى ، وعلمانى ، ونفسانى ، وحقاني ، وجوانى وبرانى ، وعقلانى ، حتى اصبحت من مصطلحات العلوم فى اغلب الاحيان .

بل لقد استعملتها العامية المصرية فى صوغ بعض مصادرها من مثل : الجدعنة (من جدع) ، والحرفنة (من حرفة) ، وكلمات اخرى ذات مدلول خاص .

أفلا يمكن ان نستخدم هذه النون فى تطويع ما يستعصى علينا صوغه من الافعال المولدة على مثال الفعللة والتفعيل ، من حيث كانت حرفا اكثر شيوعاً فى توليد الالفاظ ؟؟ فنقول مثلا : جمعنة القانون وعملنته ، كما نقول : علمنة الدولة بمعنى جعلها علمانية ؟؟ وهناك حل يقترحه الاستاذ الدكتور ابراهيم أنيس ، فقد كتبت اليه حول هذه المشكلة ، فرد على حفظه الله — فى ٧٠/١/٣١ يقول (وانا هنا استأذنه فى نشر رايه القيم) :

« أما سؤالك عن نحت مصطلح قانوني يعبر عن

---

(٢٨) يمكن ان نترجم بعض هذه الالفاظ على قياس التفعيل او الفعللة مثل : التسييس ، والتيلره والرسملة الخ .. وقد وقع تحت نظرنا فى مجلة عالم الفكر ـ العدد الثاني ـ محاولة لترجمة كلمة Automation ، بمعنى تسيير الحياة على نظام الالية ، وقد اختار الدكتور احمد ابو زيد لترجمتها كلمة (الاتمتة) ص ٧ ، على طريقة التعريب . واختار الدكتور عبد الرحمن بدوى كلمة (الالية) ص ١٣ ، والاولى ادق ، لولا انها لم تصقل بعد ، والثانية لا تفيد الاحداث ، وهذا يدل على أن المشكلة قائمة وملحة .

صبغ القانون بالاشتراكية والبروليتارية ففي رأيي : أن التورط فى نحت المصطلحات قد برهنت تجاربنا فى المجمع على ان نصيبه من النجاح ضئيل جداً ، وانه كثيراً ما يثير السخرية بين الدارسين ، ولذلك اتخذ المجمع قراراً حكيماً هو الا نلجأ الى النحت الا عند الضرورة ، وحين نصادف كلمة منحوتة موفقة من كل ناحية ، كتلك التى نحتها فى كتابى (الاصوات) : (انفمى) ، أي من الانف والفم معاً ، فقد اقرها المجمع . ولهذا ، من رأيى ان يكون المصطلح هو : اشتراكية القانون ، بروليتارية القانون ولكى تقتنع اود ان اذكرك ان كلمة«اشتراكية» لها دلالتان هما: اما ان تعد اسما ، أي مصدراً صناعياً وقد استقر الامر لدينا فى المجمع على ان المصدر الصناعى يؤدى معنى المصدر الذى على وزن فعللة ، وليس من الضرورى اشتقاق فعل لمثل هذا المصدر ، اذ يمكن التعبير عنه بوسائل عدة لا تخفى عليك. اما دلالتها الثانية فهى انها وصف مؤنث عن طريق ياء النسب ، وهكذا ترى ان التعبير : (القوانين الاشتراكية) يخالف التعبير (اشتراكية القانون) . ويمكن ان يقال مثل هذا فى المصطلح الآخر ، والله أعلم . »

فهذا مخرج آخر للمشكلة التى نواجهها فى هذا القياس الابداعى ، وان كان من الممكن ان يرد عليه ان « اشتراكية القانون » هى فى الواقع مقابل ــ le socialisme en Droit

وكذلك ، بروليتارية القانون ــ مقابل : Le prolitarisme en Droit ولا مناص من التفرقة بين هذا التعبير ، والتعبير الذى يراد وضع مقابل له ، وهو يفيد الاحداث .

ولا شك ان لاتجاه المجمع الذى يذكره استاذنا دواعيه المعقولة ، كما ان الحل الذى يتمثل فى التفرقة بين (القوانين الاشتراكية) و (اشتراكية القانون) رهن بأن يجرى الاستعمال على ذلك ، مع وضوح المفهوم ، ومع ضرورة ان يقرن التعبير العربى المقيس بالتعبير الاجنبى حتى تستقر الاذهان والاذواق عليه .

لست هنا افرض حلاً ، ولكنى احاول واقترح ، مجرد نظر فى المشكلة ، وانا أومن بأن لكل مشكلة حلاً ، وليس فى لسان البشر منطوق يستحيل نقله الى العربية ،بوسائلها المختلفة فى النقل والتطويع ، والمهم فى كل حال هو الاستعمال الذى يفرض الصيغ بعد ان يصقلها .

* * *

وقبل ان نختم هذا البحث يجدر بنا ان نشير الى جانبين يتصلان بهذا المفهوم (الدوسوسورى) للقياس ــ أن صح التعبير . **الجانب الاول** هو ان العربية قد عرفت الارتجال فى كلماتها ، على قلة استعمالها له ،فى صورتين، احداهما ان ينطق المتكلم بكلمة جديدة فى معناها ، او جديدة فى صورتها ، فلا تمت لمواد اللغة بصلة ، ولا تناظر صيغة من صيغها كالذى حكي عن رؤبة وابيه العجاج من انهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ، ولا سبقا اليها (٢٩) واغلب الظن ان مثل هذا النوع من الارتجال اشبه بما يحدث فى اوساط المجرمين واصحاب الحرف الخاصة ، حين يخترعون لانفسهم مصطلحات يسترون بها اهدافهم وأعمالهم ، فهى نوع من اللغات الشفرية السرية ، غير ان حدوث مثل هذا الاختراع كان نادراً دون ريب فى العصور القديمة . والصورة الثانية من الارتجال ان يؤدى الى توليد صيغة من مادة معروفة ، وعلى نسق صيغ معروفة مألوفة من مواد اخرى كالذى روى عن رؤبة بن العجاج حين قال (تقاعس العز بنا فاقعنسسا) فقد صاغ كلمة جديدة من مادة معروفة مألوفة فى لفظها ومعناها . يروى هذا ابن جنى فى باب ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب ،

(٢٩) من اسرار اللغة/٨٠ وما بعدها .

ويعد عمل رؤية هذا نوعا من القياس (٣٠) وليس هذا الا مفهوم القياس الذى وجدناه عند دوسوسور ، لكن اللغويين العرب يبحثونه فى باب آخر غير القياس بمفهومه المألوف . هذا هو الجانب الاول . **والجانب الثانى** الذى نحرص على تمحيصه هنا هو مالمسناه فى المعجم العربى الحديث بخاصة من شيوع ظاهرة التوليد اللغوى فى كثير من الفاظه ، وهى ظاهرة تقوم أساساً على القياس الابداعى .

وقد استطعنا ان نخص من اشكال التوليد خمسة اشكال نعرضها هنا عرضاً موجزاً :
الشكل الاول : التوليد الذى يأتي على اساس قاعدة يطردها اصحاب اللغة لضرورة تعبيرية ، كتلك القاعدة التى وضعها المجمع اللغوى المصرى لصوغ المصدر الصناعي باضافة اللاحقة (يَّة) الى الكلمة الاساسية عند ترجمة الكلمات المنتهية باللاحقة (isme) فى الفرنسية مثلا ، وقد كانت هذه القاعدة وسيلة الى خلق كلمات كثيرة مثل : الرومانسية ، والواقعية والخيالية ، والمثالية ، والايديولوجية ، والعقائدية ، والكلاسيكية ، والاشتراكية ، والماركسية ، والفابية ، والماوتسية ، والافرسيوية والرأسمالية ، والاقطاعية ، والتعادلية .. الخ .. الخ .. وكل هذه الكلمات ذوات مفاهيم لم يدخل اغلبها الى المعجم العربي ، ولكنها متداولة بطريق الابداع القياسى ، ولسوف يفرضها هذا التداول على المعجم العربى الحديث .

والشكل الثاني : نوع من التوليد الابداعى الذى يأتي فى صورة نحت من كلمتين أو أكثر ، ومن امثلته القديمة حوقل وبسمل وحمدل ولكن لهذا النوع دوراً فى اللغة الحديثة ، كتوليد كلمة (افراسيا) للدلالة على افريقيا وآسيا ، وكوصف اللغة بأنها (فصعمية) اى خليط من فصحى وعامية ، وكوصف الصوت بأنه (انفمى) أى من الانف والفم ، وكتوليد كلمة (البيزرة) وهى العلم الذى يبحث فيه عن احوال الجوارح ، ومعرفة العلامات الدالة على قوتها فى الصيد (توليد من البازى والصقر) .

والشكل الثالث : توليد يقوم على استغلال جرس الصوت ومحاكاته ، كتسميته الهرة (البسة) ، وكاستخدام كلمة (تف) التى تقال عند الشىء يستقذر أو يتأذى منه ـ فى توليد الفعل (تف) بمعنى بصق ، و (التفافة) : البصاق . وكذلك توليد كلمة (تم) للدلالة على النقرة الموسيقية ، واطلاقهم فى الطب للدلالة على اختبار التوصيل العظمى بشوكة رنانة عبارة (اختبارون) مولدا من (رن رنينا) .
والشكل الرابع : التوليد الذى يتم على أساس التوسع فى الدلالة بطريق المجاز أو مطلق التوسع ، فكلمة (مبسم) تعنى الثغر ، وتستعمل للدلالة على انبوبة الخشب او المعدن بطريق التوليد ، و (ترجم) الكلام : بينه ووضحه ، ولكن (ترجم) لفلان : ذكر سيرته ـ مولدة ، و (الثريا) نجم معروف ولكنها بمعنى المنارة فيها عدة مصابيح ـ مولدة . و (الحصة) : النصيب ، وهى مولدة بمعنى الفترة من الزمن ، و (المحضر) بمعنى السجل ، ولكنها بمعنى الصحيفة لتسجيل الوقائع ، واقوال الشهود مولدة ، ومن هذا الباب : **المدفع الرشاش** ، **المرشح** : **جهاز الترشيح** ، **والحاوى** : **الذى** يقوم بأعمال غريبة ، والحرامى : اللص ، نسبة الى الحرام .. الخ ..

والشكل الخامس : هو ذلك التوليد الاشتقاقي الذى بحثناه من قبل فى دراسة دوسوسور ، ووجدنا له أمثلة عند ابن جنى ، وهو الذى نجده كثير الشيوع فيما يقره المجمع اللغوى من الفاظ وتعبيرات . ومن الفاظه المحدثة بلور ، وتبلور ، وجنس ، وايضا : تحنبل ، وتحنف ، وتزيد ، وتشفع ، وتشيع ، اى اتخذ احد هذه المذاهب تقليداً . ودبس الورقة ، والدراجة ، والمدرج ، والرخّام :

---

(٣٠) السابق .

صاقل الرخام وبائعه ، والمرذاذ : آلـة تنشر السائل رذاذاً .

ومن هذا النوع استعمال : حتحت الورق عن الشجر : اسقطه وحتحت الشيء : بالغ فى تجزئته ، مأخوذ من : حت الـورق عـن الشجر حتاً : سقط .

وهذا الضرب من استعمال مضعّف الثلاثي مضاعفاً رباعياً وارد فى كثـير مـن الالفـاظ المستعملة قديما ، مثل : مص ومصمص ، وبص وبصبص ، وزل وزلزل ، وهل وهلهل حتى ليخيل الينا ان تحويل احدى الصيغتين الى الاخرى قياس على قاعدة ، ومع ذلك نرى انه لا يأتي قاعدة ، بل ابداعا لان افعالا مثل : غض ومد وشد وسد ورد ، لم يستعمل لها مضاعف رباعى بناء على هذه القاعدة . وكذلك الافعال: وسوس ، ومأمأ ، وتأتأ ، وفأفأ لم يستعمـل لها مضعّف ثلاثي ، فاذا وجد احد المتكلمين نفسه امام ضرورة ابداع كلمة على هذه الصيغة او تلك كانت له مندوحة فى مفهوم التوليـد القياسى ، الذى هو فى الحقيقة طريق اللغـة الى تجديد شبابها ، ومسايرة ظروف الحياة المتطورة .

وبقى امامنا امـر القيـاس الابـداعى فى التراكيب ، واكثر ما نجد هذا الجانب معالجاً فى كتب لحن العوام ، والاخطاء الشائعة ، والذى نستطيع ان نقوله فى هذا المقام : ان كثيرا مما يعد خطأ فى نظر بعض النقاد هو صواب فى نظر آخرين ، وقـد قام غير واحـد مـن العلماء بتفصيح اساليب وصفهـا بعض المتسرعين او المتشددين بالخطأ ، ومعنى ذلك ان امامنـا مجالاً لدراسة علاقة هذه التراكيب بما يناظرها فى اقوال الفصحاء ، ومدى ما حوت مـن تضمين او تجوز ، حتى نحدد مسار التطـور اللغوى ، ولكى ننفى عن الاسلوب الحديث ما يباعد بينه وبين مستوى الصواب الذى تفرضه القواعد العامة، فلكل لغة قواعد يجب احترامها، ولا ينبغى تجاوزها الا لضرورة ، او على تأول، حتى يكون التطور عاقل الحركة واضح الاتجاه.

« مصادر التوثيق اللغوى »

اولا : القرآن :

ولا ريب ان اساس القياس اللغوى هـو النموذج الذى يقاس عليـه ، وهـو فى اللغـة العربية (التراث العربى) بكل ما تفيده هـذه العبارة من معنى ، فليس لدينا اساس يقـوم عليه القياس سوى ما اثـر عن العرب مـن نصوص تتجلى فيها استعمالاتهم لالفاظ اللغة ، وطرائقهـم فى تركيب جملها ، والتعبـير عـن مفاهيمها .

وقد كان من حظ العربية الذى تفوقت به على سائر اللغات ان خصها الله سبحانه بنزول القرآن بها ، فكان سجلاً لكل ظواهر فصحاها، سجلاً لم يطرأ عليه أدنى تغيير أو تبديل ، على مر الزمان ، وما نعلم كتابا ضمن الخلود للغة فى الدنيا ، كما منح القرآن الخلود لهذه اللغة الشريفة . ولذلك يضعه اللغويون فى مقدمـة المصادر التى يتم بها توثيق اللغة .

ومن الحقائق المسلمة ان القرآن هو افصح ما نطق بالعربية ، وكانت فصاحته على نهـج معجز لكل فصحاء العرب ، فى عصر تألقـت ملكة البيان فيه على اكمل صورها ، لدى قوم لم يعرفوا من صنائع الدنيا سوى صنعة البيان، ولم يبرعوا فى فنون الحياة براعتهم فى قـول الشعر أو النثر .

فكل لفظة فى هذا القرآن ، وكل حرف من حروفه ، هو فى موقعه اعجاز لا يطاول ، وهو فى نظر اللغويين مقياس محكم البناء ، تتقطع الالسن دون محاكاته ، الا ان تقنع بترديده ، او ممارسة البيان على ضوئه . هكذا شاء الله له ان يكون ، فهو فى فلك البيان سنة ثابتـة تعدل الظاهرة الكونية فى فلك الوجود.

غير ان اعتماد القرآن اساساً اول للقياس قد تعاطاه قوم من النحويين بطريقتهم الخاصة فأخذوا منه ما وافق آراءهم ، وأولوا ما خالفها ، وفى هذا من سوء المسلك ما فيه ، وقد اشار اليه الرازى فى تفسيره ، حيث يقول :

(كثيرا ما نرى النحويين متحيرين فى تقرير الالفاظ الواردة فى القرآن ، فاذا استشهدوا فى تقريره ببيت مجهول فرحوا به ، وانا شديد التعجب منهم ، فانهم اذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه دليلاً على صحته ، فلأن يجعلوا ورود القرآن دليلا على صحته كان اولى(٣١)) .

وينقل الشيخ الخضر عن ابن حزم فى كتابه (الفصل بين الملل والاهواء والنحل) قوله :

(ولا عجب أعجب ممن ان وجد لامرىء القيس ، او لزهير ، او لجرير ، او الحطيئة ، او الطرماح ، او لاعرابى اسدى ، او سلمى ، او تميمى ، او من سائر ابناء العرب لفظا فى شعر او نثر ، جعله فى اللغة وقطع به ، ولم يعترض فيه ، ثم اذا وجد لله تعالى خالق اللغات واهلها كلاماً لم يلتفت اليه ، ولا جعله حجة ، وجعل يصرفه عن وجهه ، ويحرفه عن موضعه ، ويتحيل فى احالته عما أوقعه الله عليه)

وفي مقابل هذاالموقف الغريب لبعض النحاة نجد موقفا اخر يتسم بالغلو حين يعتمد جميع ما ورد من التراكيب القرآنية ، التى تختلف باختلاف القراءات المشهورة ، فيجعلها كلها قياسا لفصاحة الاسلوب ، وقد اتخذ هذا الموقف الشيخ الخضر فاخذ يندد ببعض النحاة حين ينتزع من المقدار الذى يقف عليه من كلام العرب حكما لفظيا،ويتخذه مذهبا ، ثم تعرض له آية على خلاف ذلك الحكم ، فياخذ فى صرف الآية عن وجهها ، ومن امثلة هذا انهم قرروا ان (ان) المصدرية لا يجوز حذفها ، وان نحو (تسمع بالمعيدى خير من ان تراه) يحفظ ولا يقاس عليه ، وقد جاء على نحو هذا المثل قوله تعالى :

« ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا » وتقتضى ارتفاع منزلة القرآن فى الفصاحة واخذه بأحسن طرق البيان ان يجرى حذف (ان) المصدرية كما ورد في الاية مجرى ما يصح من القياس عليه . .

ويمضى الشيخ الخضر فى الشوط الى غايته حين يذكر ما قرره جماعة من النحاة من انه لا يجوز الفصل بين المضاف والمضاف اليه بمعمول المضاف ، من نحو (ضرب عمراً زيد) وقد ورد على نحو هذا المثال قوله تعالى فى قراءة ابن عامر : (قتل اولادهم شركائهم)، فانكر بعضهم هذه القراءة،وذهب بها آخرون مذهب التاويل والتقدير ، والحق ان نتلقى القراءة المتواترة بالقبول ، ولا نحمل الآية ما لا تطيقه بلاغتها من التعسف فى التقدير ، بل نبقيها على ظاهرها ، ولا نسلم ان الفصل فى مثل هذا مخالف للفصاحة .

ويحاول الشيخ ان يبرهن على صواب نظريته هذه التى ترى ان مثل هذا الاسلوب يجب ان يعتمد قياسا ، (لانه زيادة فى اساليب القول ، وفتح طرق يزداد بها بيان اللغة سعة على سعة) . فيقول بأن هذا الفصل بين المتضايفين ليس غريبا ، بل هو مما تألفه اللغات المختلفة ، ففى الالمانية يفصلون بين أداة التعريف والمعرف بجمل كثيرة ، وربما كان الفعل مركبا من قطعتين فيضعون القطعة الاولى في صدر الكلام ، ويلقون الاخرى في نهايته ، فيتفق ان يكون بين القطعتين كلمات فوق العشر ،الى امثلة كثيرة اوردها فضيلته .

---

(٣١) القياس فى اللغة العربية : ٢٩ .

ولنا على ذلك كله ملاحظتان :

اولاهما : ان الاستشهاد باللغات الاخرى في جواز الفصل بين المتلازمين اقحام لادلة غريبة عن طبيعة الموضوع ، فلكل لغة ذوقها وقوانينها التى تخالف الاخرى ، ولا احديحاول ان يحمل لغة اجنبية يتعلمها على ما الف من قواعد لغته ، فذلك خلط لا يقبله العقل ، ولا الذوق .

وكثيرا ما نسأل انفسنا فى بدء تعلمنا للانجليزية عن الحكمة التى تجعل اصحابها يقدمون الصفة على الموصوف ، او التى تجعل الفرنسيين يجزئون الزمن هذه التجزئة البالغة الكثرة ، حتى لتصل الى اربعة عشر زمنا او اكثر مستعملة كلها فى اساليب اللغة الفرنسية ومع ذلك فان احدا لم يفكر ان يفرض ذلك على العربية ، التى لم تستعمل سوى ثلاث صيغ زمنية هى (الماضى والمضارع والامر)، او ان يختزل ازمان الفرنسية الى ثلاثة ، فلكل لغة عبقريتها التعبيرية التى لا ينبغى ان تلتبس بسواها .

وثانيتهما : ان الشيخ الخضر يدافع هنا عن تركيب ورد فى قراءة ابن عامر وحده ، من بين القراء السبعة ، وصحيح ان هذه الرواية مشهورة صحيحة ، ولكن ليس كل مشهور صحيح بمقبول فى الذوق اللغوى ، على انهمثال يحتذى ، وحسبنا ان نسلم لهذه القراءة بالصحة ، ونتلقاها بالقبول ، فأما ان نجعلها نموذجا نقيس عليه ، وبابا من ابواب التوسع فى التعبير العربى فأمر آخر يحكمه الذوق ، والاستعمال والالف ، وهو مالم نجده في أساليبنا الحديثه ، كما لم نعثر على امثلةكثيرة له فى أساليب القدماء ، وربما كان السبب فى ذلك انه تركيب يحتاج الى جهد وتعمل ليمكن فهمه ، فضلا عن ان يتذوق ويؤلف ، ولذلك لم يستعمل فى ابواب القول الفصيح على اختلاف العصور .

تقول هذا على الرغم من ان الشيخ الخضر حاول ان يهون من قيمة الذوق اللغوى في التمييز بين المقبول وغير المقبول في التراكيب اللغوية ، فالذوق فى رأيه ليس حكما فى هذه الحال ، وانما المدار ما يجرى في الاستعمال ، ويثبت في الرواية .

ومهما استهان اناس بدور الذوق فى رفض الصيغ والتراكيب او قبولها فان الذوق على الرغم من كل شىء هو المرجع النهائى في الاستعمال اللغوى ، وكثيراً ما نجد الفاظا سليمة رويت فى نصوص صحيحة ، ولكنها طردت من الاستعمال ، لان الذوق جانبها ، وكذلك شأن التراكيب القديمة فى الاسلوب العربى ، وهذا هو الفرق بين لغتنا ولغة سابقينا ، لغتنا تحمل طابع زمنها ، وظروف حياتها المعاصرة ، كما حملت لغتهم طابع ازمانهم ، وظروف حياتهم الغابرة . وليس من الممكن ان يتخذ الذوق احيانا من امثلة مصنوعة مقياسا يصوغ على اساسه اساليب لغوية متطورة ، فمثال نحو (ياسارق الليلة اهل الدار) سواء أكان على نصب الظرف وجر (اهل) او جر الظرف ونصب (اهل) ، لا يمكن ان يكون سوى تعبير عن امكانات معقولة وان لم تكن فى الذوق مقبولة .

وربما كان هذا الحديث مناسبة لعلاج مشكلة الاستشهاد بالقراءات القرآنية ، فالى جانب القراءات المشهورة ، واكثرها مقبول فى الذوق اللغوى ، ما خلا بضعة امثلة من القبيل السابق توجد قراءات شاذة . وليس الحكم بشذوذ قراءة دليلا على انها ضعيفة من حيث قدرتها البيانية او صوابها النحوى وانما قد يكون الشذوذ لفقدها شرطا آخر من شروط الصحة القرائية .

فشروط صحة القراءة ثلاثة ، كما اوردها ابن الجزرى

١ ــ ان تصح نسبتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

٢ ـ ان توافق الرسم العثماني ولو احتمالا .

٣ ـ ان توافق العربية ولو بوجه(٣٢) .

وكثير من القراءات الشاذة كان وصفه بالشذوذ نتيجة فقده لاحد الشرطين الاولين مع كونه سليما جدا من الناحية اللغوية ، وقد الف ابو الفتح عثمان بن جنى كتابه (المحتسب) للاحتجاج لهذه القراءات والافصاح عن عالها والدفاع عن فصاحتها .

ومن المقرر ان روايات كثيرة من القراءات القرآنية ، صحيحها وشاذها ، يعتبر سجلا لظواهر اللهجات العربية القديمة ، التى عاصرت القرآن ، ومن ثم ترتبط مشكلة الاستشهاد بالقراءات بمسألة اعتماد اللهجات او عدم اعتمادها مصادر للغة الفصحى، وكان لابن جنى اتجاه واضح فى هذا الشأن يختلف عن اتجاه سابقيه .

فحين جاء عهد التدوين اخذ الرواة يفرقون بين قبيلة واخرى ، فينسبون الفصاحة الى هذه وينكرونها على تلك ، فاستبعدوا اولا لغة حمير ، لانها تكاد تكون لغة وحدها ، مخالفة للغة مضر ، ولانهم خالطوا الحبشة وخالطوا اليهود، وخالطوا الفرس، فتأشبت لغتهم(٣٣) ولم يأخذوا عن قبائل التخوم ، وهى التى كانت مساكنها حدود الجزيرة العربية ، فلم يأخذوا عن قضاعة لمجاورتها بلاد الرومان ، واحتمال تأثرهم بلغة الروم فى حدود سورية وفلسطين(٣٤) ومثلهم الغساسنة ، كما رفضوا الاخذ عن تغلب والنمر ، لقربهم من ارض الجزيرة ، وتأثرهم بالفارسية واليونانية ، كما انكروا الفصاحة على بكر لاتصالهم بالفرس والنبط(٣٥) ولم يأخذوا أيضاً عن قبائل بنى حنيفة وسكان اليمامة وثقيف واهل الطائف ، لمخالطتهم تجار اليمن عندهم(٣٦) كما قالوا: ان اتصال لخم وجذام بمصر قد جعل لغتهم موضع الشك ، فلا يحتج بها في الروايات اللغوية .

ونسأل انفسنا : ماذا بقى من قبائل العرب بعد هذه القبائل المستبعدة ؟

ويجيبنا اصحاب هذا الاتجاه : بقيت قبائل قريش وقيس وتميم واسد وهذيل ، وغيرهم ممن كانت مساكنهم وسط الجزيرة(٣٧) .

والملاحظ ان هذا الاتجاه فى القبول أو الرفض ، لم يكن اتجاها مطلقا ، يصدق على عصور اللغة ، بل كان موقوتا بوقته ، صالحا لعصره ، بحيث انتقص اللغويون اطرافه بعد ذلك ، الى ان جاء ابن جنى (ت ٣٩٢ هـ) فعقد فى كتابه (الخصائص) فصلا مستقلا سماه (اختلاف اللغات وكلها حجة) اشار فيه الى بعض الصفات المشهورة عن لهجات القبائل ، وان بعض تلك الصفات اشهر من بعضها الآخر ، واكثر شيوعا فى اللغة ، ولكنها جميعا مما يحتج به ، الى ان قال ما نصه :

(الا ان انسانا لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب ، لكنه يكون مخطئا لاجود اللغتين

---

(٣٢) النشرة فى القراءات العشر ٩/١ .

(٣٣) ضحى الاسلام ٢٤٥/٢ .

(٣٤) فى اللهجات العربية/٤٠ .

(٣٥) السابق .

(٣٦) ضحى الاسلام ٢٣٦/٢ .

(٣٧) فى اللهجات العربية السابق والخصائص ١٢/٢ ،والمزهر ٢١١/٢ وما بعدها .

فأما ان احتاج الى ذلك فى شعر او سجع فانه مقبول منه ، غير مَنعيٍّ (٣٨) عليه) .

وموقف ابن جنى بحاجة الى تفسير في ضوء مجموع ما ساقه من تفصيلات في الموضوع ، اذ يبدو انه يفرق فى اللهجات العربيـة بين مستويين :

المستوى المتقارب : وهو ما تكون العلاقـة فيه بين اللغة الفصحى (وهى عنده لغة قريش)، واللهجة المستعملة ـ علاقة متدانية متقاربة لا تفصل بينهما ظواهر لهجة غريبة ، وفي هذه الحالة (لا ترد احدى اللغتين بصاحبتها ، لانها ليست احق بذلك من رسيلتها ، لكن غاية مالك من ذلك ان تتخير احداهما ، فتقويهـا على اختها ، وتعتقد ان اقوى القياسين اقبل لها ، واشد انساً بها،فاما رد احداهما بالاخرى فـلا) .

المستوى المتباين : وقد عبر عنه ابن جنى بقوله : (فأما ان تقل احداهما جدا فانـك تأخذ باوسعهما رواية ، واقواهما قياسا (٣٩) . ومعنى ذلك انه يرفض اعتبار بعض اللهجات وبعبارة ادق : بعض ظواهر اللهجات ، مـن المستوى الفصيح الذى يمكن ان يقاس عليه ، ويفاضل بينه وبين غيره من الظواهر الراقية ، وهو قد جعل اساس الحكم برداءة الظاهرة او رقيها كثرة الاستعمال وقلته ، كما راينا .

فابن جنى يمنع اذن القياس على الظواهر الرديئة فى لهجات العرب ، ولا يمنع اللهجات فى ذاتها ، بل هو يحترم قياسها وقواعدها ، ويرى ان احداها ليست بأولى من الاخرى . ومعنى ذلك استواء جميع اللهجات العربية فى ميزان الفصاحة ـ عنده ـ بعد ان تقصى عنها الظواهر الموغلة فى الخصوصية ، والتى تعد انحرافا عن الفصاحة ، هى ما اطلق عليهـا ابن فارس (لغات مذمومة)(٤٠) .

ويعدد ابن جنى هذه الظواهر فيما حدث به ابو بكر محمد بن الحسن عن ابى العبّاس احمد بن يحيى ثعلب ، قال (ارتفعت قريش فى الفصاحة عن عنعنة تميم ، وكشكشة ربيعة، وكسكسة هوازن وتضجع قيس ، وعجرفية ضبة وتلتلة بهراء(٤١) .

بل انه ليمضى فى الشوط الى ابعـد غاية حين يقرر ان الفصيح قد ينتقل لسانه الى لغة اخرى فصيحة ، فيعد فصيحا فى الاثنتين، ويؤخذ بلغته فى كلتيهما ، ولهذه الفكرة عنده اهمية خاصة فى نظرنا سوف ندل عليهـا فى مبحث تال ان شاء الله(٤٢) .

والواقع اننا امام هذا الموقف من ابن جنى ، ورغم ما يبدو مـن انه يريد توسيـع باب الاستشهاد والقياس ـ نريد أن نسأل انفسنا :

علام يحتج بلهجات العرب تلك التي اعتبرها ابن جنى كلها حجة ؟

أعلى اللغـة الفصحى ، ومن يستعملهـا فى الكتابة أو القول ؟ .. أم على مـن يمـارس القول بهذه اللهجات ؟

ان كان مراده الاولى فقد اعظم القول ، من الناحية اللغوية ، لأن المفروض ان اللغة لا تسمى لغة الا اذا ميزتها عن غيرها خصائص متكاملة ، وقد تم ذلك للفصحى ، وكان تتويجه

(٣٨) الخصائص ١٢/٢ .

(٣٩) السابق .

(٤٠) الصاحبي /٢٤

(٤١) الخصائص ١١/٢ .

(٤٢) وانظر فى ذلك كتابنا القراءات القرآنية فى ضوء علم اللغة الحديثة/٢٦٩ وما بعدها .

بنزول القرآن بتلك اللغة الادبية المترفعة . فأى خلط لظواهر لهجية بظواهر هذه اللغة الادبية هو وسيلة لاحداث اضطراب فى قواعدها ، ومألوف تراكيبها . وعلى ذلك لا يصح ان يحتج باللهجات على لغة القرآن فى قراءته المشهورة .

وان كان مراده الاخرى فالامر هين ،ومن الممكن أن يستشهد بنصوص لهجية مروية على قراءة قرآنية لهجية ، كالاستدلال على الادغام فى القراءة بوروده فى لغة العرب ، والاستشهاد بقراءةابى عمرو بن العلاء بالاسكان فى قوله تعالى : (ان اللهَ يأمرْكم ان تذبحوا بَقَرَةً) بورود ذلك فى شعر العرب .

بل لقد يستشهد على ورود بعض الروايات الشاذة فى القراءة القرآنية من مثل :

(قد جعلَ ربش تحتش سريا) بورود هذه الكشكشة فى لسان تميم أو غيرهم ، فلا بأس اذن من اعتماد اللهجات لتوثيق الظواهر اللهجية ، دون أن تختلط هذه الظواهر بمستوى اللغة الادبية ، التى كان بها اعجاز القرآن .

ثانيا : الحديث الشريف والمأثورات المقبولة

وقضية الحديث الشريف والاستشهاد به مما يحير عقل الباحث ، حين يطالع ما أثر عن النحاة من أن جمهورهم قد رفض الاستشهاد بالحديث ، والقياس عليه وأن الحديث لم يظفر بالاعتراف به كنص من النصوص المعتمدة الا مؤخرا . وفى القرن الرابع كانت قد مضت بضعة قرون من الانكار الشديد لمكانة الحديث الشريف فى نصوص اللغة ،ولم يكن هذا الموقف من أصحابه رغبة فى الحط من قدر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو التقليل من شأن فصاحته ، فلقد اعتبرت فصاحته من المسلمات العقيدية التي لا يتنازع فيها اثنان ، وكلامه عليه الصلاة والسلام فى المرتبة الثانية بعد كلام الله عز وجل ، المعجز فكرا وأسلوبا ، وقد قرر الله له هذه المرتبة فى قوله : « وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون »

وانما نظر هؤلاء المنكرون الى ما انتهى اليهم من الاحاديث فوجدوه مقترنا بظرفين أحدهما موضوعي ، والثاني شخصي .

فأما الموضوعي فهو ما استقر لدى الرواة من جواز رواية حديث رسول الله بالمعنى ، والتسليم بهذا يعني أن ما يقال عنه انه كلام النبوة قد لا يكون كذلك لان الراوى حفظ معناه ، وصاغه فى لغته الخاصة ، متحريا أن يقارب بلغته لغة النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل المحاكاة .

وأما الشخصي فهو ان النحاة نظروا فوجدوا أن أكثر رواة الحديث من الموالي الفرس وغيرهم ، وهم لا يحسنون يتكلمون العربية ، فضلا عنان يصوغوا بها بيانا،فاذا كان التصرف فى صيغة الحديث قد حدث منهم فان ذلك يقتضي ان لغة الحديث ليست من لسان العرب ، بل هي من لسان الموالي ، الذين لا ينسب اليهم العجز عن البيان فحسب ، بل انهم قد اتهموا بأنهم هم الذين افسدوا لسان العرب بما أوقعوا فيه من اللحن والتحريف على أثر امتداد الفتوحات الاسلامية الى بلادهم .

واذن ، فالحديث ينبغي أن يستبعد من مجال الاستشهاد ، ومن القياس لعدم الوثوق بأنه حرفيا لغة الرسول صلى الله عليه وسلم ، واذا كان الفقهاء ، قد أفادوا منه فى بيان الاحكام كما أفاد المفسرون منه بيان معاني القرآن ، فان هؤلاء وأولئك لم يقفوا عند لغته، بل أفادوا من فحواه ومضمونه .

ويلاحظ ان الاعتراض من أصحابه يتوجه الى الحديث ما دام فى نطاق المشافهة بالرواية فأما اذا بلغ مرحلة التسجيل والكتابة ، فقد ثبتت صيغته ، سواء أكان فعلا من كلام النبوة،

مرويا بحرفه ، أم كان من كلام النبوة مرويا بالمعنى .

وقد وجدنا لدى الشيخ الخضر حسين بحثا قدمه الى مؤتمر المجمع اللغوى يعالج فيه مشكلة الاستشهاد بالحديث النبوى ، وهو منشور فى الجزء الثالث من مجلة المجمع، وقد وفى الشيخ فيه المشكلة حقها من وجهة نظره ، فتتبع كل ما قيل عنها فى القديم ، ونص على رافضي الاستشهاد بالحديث ، وعلى معتمديه ، وبين ان اكثرية مؤلفي النحو قد اعتمدوا الحديث ، وأن القلة هم الذين انكروه. ولم يكن الشيخ أول من تصدى لهذا الامر ، بل تحدث فيه جماعة من علماء السلف من اصحاب الراى ، من أهمهم صاحب « خزانة الادب » فى مقدمة كتابه ، وابن حزم فى كتابه « الفَصْلُ بين الملل والأهواء والنحل » .

وكان من منهجه فى هذا البحث انه حدد تاريخ ابتداء تدوين الحديث وتاريخ انتهائه على وجه التقريب ، ثم حدد تاريخ فشو اللحن فى اللغة ، وقارن التواريخ بعضها ببعض ليخرج بنتيجة موضوعية بعيدة عن الادعاء .

وهو يقرر ان ابتداء تدوين الحديث كان فى أوائل القرن الثاني الهجرى وان أول من دونه فى أرجح الروايات هو محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى (ت ١٢٤) وكان يروى عن مجموعة من الصحابة كعبد الله بن عمر ، ومالك بن انس ، وهما من أسن الصحابة وآخرهم وفاة .

ولم يمض القرن الثاني حتى كان معظم الحديث قد دون ، فى مجموعة من المسانيد المشهورة ، آخرها مسند الامام أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ) .

وجاء بعد أصحاب المسانيد طبقة أصحاب الكتب الستة ، وأولهم البخارى (١٩٤ ـ ٢٥٦ هـ) ، وآخرهم النسائي (٢١٥ـ٣٠٣هـ) فهم جميعا لم يتجاوزوا القرن الثالث الهجرى. وبذلك ثبتت نصوص السنة فى كتب معتمدة موثقة لا تغيير فيها ، ولا تبديل ، وفى فترة مبكرة نسبيا . ومن ناحية اخرى نجد أن رواة الحديث الاولين لم يكونوا مطلقي الحرية فى أن يعبروا عن معاني النبوة كيفما شاء لهم الهوى، فان علم الجرح والتعديل قد وضع لهم قيودا، ورسم لهم حدودا ، واشترط فيهم شروطا كانت جديرة بأن تحافظ على جوهر الادب النبوى ، فقد شرطوا كذلك ان يكون الراوى على علم بما يغير المعنى او ينقصه ، وأن يكون محيطا بمواقع الالفاظ ، بل أن يحيط بدقائق علم اللغة ، ومع ذلك كله فالرواية باللفظ هي الأولى ، وعلى أن تكون الرواية بالمعنى رخصة يلجأ اليها من لا يجد بين يديه الحديث مكتوبا ، فاما ما دون فى الكتب فلا بد من التزام لفظة .

وحين يتتبع الشيخ الخضر فشو اللحن فى العربية يصل به الى النصف الثاني من القرن الثاني ، لان الشافعي محمد بن ادريس (المولود عام ١٥٠ هـ) ممن يحتج بكلامهم فى اثبات اللغة ، برغم أن فشو اللحن كان قبل ذلك ، حتى لقد تذكر بعض الروايات انه حدث فى حياة علي بن أبي طالب ، وكان هذا دافعه الى أن يكلف أبا الاسود الدؤلي بوضع النحو لتدارك الخطر .

فقد عاش اللحن اذن مع وجود من يعتد بلغتهم فى المجتمع ، من الفصحاء الذين لم يكونوا مستقرين فى قلب الجزيرة العربية بل كانوا يتنقلون فى كل الامصار ، ويختلطون بكل أصيل ودخيل . ولئن لاحظ الشيخ الخضر عدم التوافق فى التواريخ ، وهو ما يحتمل معه تسرب اللحن الى السنة الرواة فى فترة معينة ، فان الامور المتصلة بحياة المجتمع ينبغي أن يعترف لها بقدر من المرونة والتداخل . بحيث لا يمكن وضع حد صارم يفصل بين حالة عدم احتمال اللحن واحتماله، فى مجتمع يموج بالحركة والفكر كالمجتمع الاسلامي آنذاك . هذا الى ان كثيرا من اللغويين كانوا محدثين ، ومنهم : أبو عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر الثقفي ، والخليل

بن أحمد ، والأصمعي ، وغيرهم كثير . ونخرج فىالنهاية بنتيجة ذات شقين :

أولا : أنه لا ينبغي الاختلاف حول قبول بعض الاحاديث للاستشهاد ، وهي **ما كانت من باب** الادعية المأثورة ، كالتشهد والقنوت ، **أو كانت** من المتواتر لفظا ومعنى ، **أو كانت** مما يستشهد به على فصاحته صلى الله عليه وسلم . **أو كانت** مما يروى شاهدا على أنه كان يخاطب كل قوم بلغتهم ، أو كانت قد دونت على يد من نشأ فى بيئة عربية لم تعرف فساد اللغة ، كمالك بن أنس والشافعي ، أو كانت قد رويت من طريق من عرف عنهم أنهم لا يجيزون الرواية بالمعنى مثل : ابن سيرين ، والقاسم بن محمد .

وثانيا : ما سوى ذلك ، **وقد يكون** ما لم يدون فى الصدر الاول ، بل جاء فى كتب المتأخرين ، وهو مرفوض عنده ، موصولا كان او مقطوعا . **وقد يكون** دون فى الصدر الاول ، وليس من الانواع السابقة المقبولة عنده ، **فان جاء** لفظه على وجه واحد فالظاهر صحة الاحتجاج به . وان اختلفت الرواية فقد يقبل المشهور الذى لم يغمز أحد رواته بالوهم أو بالتدليس .

ومن شواهد ذلك كله (ناعوس) التي وردت فى صحيح مسلم فى حديث : (وان كلماته بلغت ناعوس البحر) ، فهذه الكلمة غير معروفة فى كلام العرب ، وقد نقل ابن الاثير عن أبي موسى قوله : هكذا وقع فى صحيح مسلم ، وفى سائر الروايات (قاموس البحر) وهو وسطه ولجته، ولعله لم يجود كتبته فصحفه بعضهم ، وليست هذه اللفظة أصلا فى مسند اسحق الذى روى عنه مسلم هذا الحديث ، غير أنه قرنه بابى موسى وروايته ، فلعلها فيه(٤٣) وعلى ذلك يرجح الشيخ الخضر رواية (قاموس البحر)

والواقع أن بعض شراح صحيح مسلم ذهب الى أن (ناعوس البحر) قعره الاقصى، والعبارة واردة على لسان صحابي اسمه (ضماد) وقد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فى بدء الدعوة ، فقال هـذه الكلمة التى اثبتتها الرواية الصحيحة ، ويحتمل أنها من الكلمات الخاصة بلسان قومه . ونفى صحة الكلمة ليس مقطوعا به وانما هو احتمال . فهل يمكن رفض ما ورد فى الرواية الصحيحة على هذا النحو ؟ ... وما القياس الذى نلتزمه اذن ، لو رفضنا ما يرويه البخارى ومسلم ؟ .

ومن ناحية اخرى ليست هذه اللفظة الا مثالا على ما يمكن أن نجده فى الحديث الشريف، واليك أمثلة أخرى :

١ ــ جاء فى حديث « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر رجلا ان يزوج ابنته جليبيب، فقال : حتى اشاور امها. فلما ذكره لها قالت: حلقا ، الجليبيب انيه ؟ لا ، لعمر الله » ــ وقد اختلف فى ضبط هذه اللفظة اختلافا كثيرا ، ومعناها أنها لفظة تستعمها العرب فى الانكار ، وفسرت على أنها تصحيف لكلمة (ابنة)(٤٤)

٢ ــ وفى حديث وهب : « ان الله تعالى قال : انى اويت على نفسى أن أذكر من ذكرنى » ــ قال القتيبى : هذا غلط الا ان يكون من المقلوب، والصحيح وأيت ، من الوأى : الوعد(٤٥) .

٣ ــ فى حديث عمر رضى الله عنه « لولا ان اترك آخر الناس ببانا واحدا ما فتحت على قرية الا قسمتها » ــ أى أتركهم شيئا واحدا ، قال ابو عبيد : ولا احسبه عربيا ، وقال أبو سعيد الضرير : ليس فى كلام العرب ببان ، والصحيح عندنا بيانا واحدا ، قال الأزهرى : ليس كما ظنه، وهذا حديث مشهور رواه أهل

---

(٤٣) النهاية فى غريب الحديث والاثر ٨١/٥ تحقيق محمود الطناحى .

(٤٤) ، (٤٥) انظر على التوالي فى النهاية فى غريب الحديث والاثر ــ الجزء الاول ــ صفحات ٧٨ ، ٨٢ ، ٩١ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١١٢ .

الاتقان ، وكأنها لغة يمانية ولم تفش بعد فى كلام معد(٤٦) .

٤ ــ جمع بَحِيرَة على بُحُر ، وهو جمع غريب فى المؤنث ، الا أن يكون حمله على المذكر ، نحو : نَذِير ونُذُر . على أن بَحِيرَة فعيلة بمعنى مفعول، نحو قَتِيلَة، ولم يسمع فى جمع مثله : فُعُل ، وحكى الزمخشرى بَحِيرَة وبُحُر ، وصَرِيمَة وصُرُم . وهى التى صُرِمَتْ آذانها ، أى قطعت(٤٧) .

٥ ــ البِخَاع ــ بالباء ــ هو العرق الذى فى الصلب ذكره الزمخشرى فى كتاب (الفائق فى غريب الحديث) وكتاب (الكشاف فى تفسير القرآن) ، ولم أجده لغيره ، وطالما بحثت عنه فى كتب اللغة والطب والتشريح ، فلم أجد البِخَاعَ مذكورا فى شيء منها (٤٨) .

٦ فى حديث الزبير : « انه حمل يوم الخندق على نوفل بن عبد الله بالسيف حتى شقه باثنتين ، وقطع أُبْدُوجَ سَرْجِه » يعنى لبده ، قال الخطابى : هكذا فسره أحد رواته، ولست أدرى ما صحته ؟ (٤٩) .

٧ ــ فى حديث القبائل « سئل عن مضر فقال : تميم بُرْثُمَتُها وجُرْثُمَتُها » قال الخطابى : انما هو بُرْثُنَتُها بالنون ، أى مخالبها ، يريد شوكتها وقوتها ، والنون والميم يتعاقبان ، فيجوز ان تكون الميم لغة ، ويجوز أن تكون بدلا(٥٠) .

ولو شئنا أن نأتى بعشرات ، بل ومئات الامثلة من هذا النوع ، لوجدناها متوفرة فى كتب الغريب ، وكلها تعتبر تسجيلا لالفاظ يندر استعمالها ، ولعلها لم تستعمل الا فى الحديث ، فهل نرفضها بناء على رأى الشيخ الخضر ؟ أو نقبلها ابقاء على تراث لغوى لا يسعنا اغفاله ؛ وحينئذ ينبغى أن نصوغ موقفا جديدا من قضية الحديث الشريف ؟ .

والحق ان الشيخ الخضر قد قدم لنا دراسة نافعة جدا فى الموضوع ، لم يسبق اليها ، وأن كنا لا نستطيع الوقوف عند حدها لان الاساس الذى استخرج عليه رأيه قابل للمناقشة، ذلك ان الاحتجاج لرفض الاستشهاد بالحديث انما قام على اساس ان روايته بالمعنى راجعة فى الحقيقة الى أن اغلب الرواة من الموالى ، الذين تطرق اللحن الى لغتهم . أو بعبارة أدق لصق اللحن بألسنتهم ، ومفهوم ذلك ان النحاة الذين انكروا الحديث ، أو ترددوا فى قبوله يرون أن لغة العرب فى ألسنة أهلها فطرة وسليقة ، فهم هكذا خلقوا ؛ وهكذا نطقوا ، دون سابق تعلم، لان العربية فيهم ميراث تلقوه عن آبائهم ، وأجدادهم الاولين . وهم ما لم يظفر به الموالى الوافدون على جزيرة العرب بعد الفتح الاسلامى .

وهكذا تندمج الدعويان : دعوى الرواية بالمعنى ودعوى اللحن الذى خالط السنة الموالى، لتصبحا دعوى واحدة .

وهذا رأى غير سليم ، نشأ الخطأ فيه من الخطأ فى فهم معنى السليقة اللغوية ، وهى فى علم اللغة الحديث لا علاقة لها بالوراثة اطلاقاً بل هي تعنى أن يبلغ المرء فى اتقان اللغة حدا لا يحس معه بتقاليدها أو قواعدها ، حين يتحدث بها .

فنحن مثلا نتحدث بعامياتنا المختلفة دون أن نحس بخصائصها او تقاليدها سواء فى ذلك جاهلنا أو متعلمنا ، لكن ليس معنى ذلك أن الجاهل ــ مثلا ــ ورث اللغة عن أبويه بحكم كونه جاهلا ، بل على العكس ، لقد تعلم اللغة من البيئة واكتسبها بطول المران .

---

(٤٦) ، (٤٧)، (٤٨)، (٤٩)، (٥٠) انظر على التوالى فى النهاية فى غريب الحديث والاثر ــ الجزء الاول ــ الصفحات السابقة .

ومن المؤكد اننا لو اخذنا هذا الجاهل ، حين كان طفلا حديث الولادة ، بعيدا عن بيئتـــه وأودعناه بيئة اخرى ذات لغة مخالفة للغــة أبويه لشب يتحدث بلغة البيئة الجديدة ، دون أن يظهر على لسانه أو فى نطقة ما يدل على أصله اللغوى .

وقد أنكر علم النفس أن يكون لغير البيئـة أثر فى لغة الطفل ، حتى لو عزلنا طفلا عزلا تاما عن الحياة والناس ، وهو ما لا يمكن أن يقدم عليه انسان ، لنشأ هذا المعزول صامتا ، أو عابثا فى أكثر الحالات تفاؤلا ــ ببعض الاصوات التى تخرج من جهازه الصوتى ، ورأس القائلين بهذا الرأى مـن العلماء واندت Wundt اذ يقول : « ليست لغة الطفل الا اثرا لبيئته ، والطفل فى هذا الامر لا يعدو أن يكـون اداة سلبية » (٥١) .

فأما اذا أراد الانسان أن يتحدث لغة اخرى، غير اللغة التى اكتسبها من البيئة ، وأتقنها بالاستعمال فان الحال تتغير ، ويبدأ يشـعر بما ينبغى أن يكون عليه حديثه ليبلغ مستوى الصواب اللغوى ، سواء فى نطق الاصـوات أو فى اختيار المفردات ، أو فى تركيب الجمل ، أو استعمال الادوات ، أو فى تحقيق مواقع الضغط على بعض المقاطع دون بعض . أو فى أحداث تنغيم معين يختلف باختلاف المواقف الكلامية . . الخ . . الخ . .

وهذا هو الفـرق بين لغـة السليقة التى تتحقق فيها كل هذه الشروط ، دون وعى الا بالمعنى المناسب للموقف، وبين اللغة المتعلمة كوسيلة ثقافية ، لا بد من استحضار عناصرها فى الذهن ، والشعور بخصائصها فى الاداء .

ولقد يبلغ الفرد فى اجادته للغة معينة حدا يستطيع عنده أن يقلد أصحابها تقليدا تاما ، يبهرهم ، ويستحوذ على اعجابهم بدقة أدائه وطلاقة لسانه . ثم يصبح هذا التقليد ــ من بعد ــ طبعا ينتفى معه الشعور بخصائصها ، وهنا يمكن أن يقال : انه يتحدث تلك اللغة بالسليقة وهو ما نعنيه حين نصف رجلا بأنه يتحدث الانجليزية او الفرنسية كأحد ابنائها .

ومقتضى هذا أن الفرد قد تتعدد لديــه السلائق اللغوية ، حين يجيد لغة اخرى غيـر لغة بيئته ، وهو مسـتوى لا يتاح الا بالمران ، والدربة الطويلة ، ومعاشرة اصحاب اللغة فى بلادهم ومعايشتهم ، كما أنه يستلزم ان تكون لدى المرء حاسة لغوية دقيقة ، تلتقط الفروق التافهة ، وتسجلها وتتمرن عليها .

وهكذا لا يمكن أن يستقيم فهم السليقة على أنها الوراثة ، ولا على أن الوراثة داخلة فـى مفهومها ، ولكنها كسب ثقافى يستمده الفرد من مصدر تعليمى ، سـواء أكان البيئـة أم المدرسة .

ومن الخطأ ان نظن ان العرب فى جاهليتهم كانوا لا يتعلمون شيئاً لانهم لم يكونوا أمـة كاتبة، فلقد بلغ بهم التعلم أسمى مراتب البيان، ولكنــه تعلـم يعتمـد علـى الاذن ، والحس والمشافهة ، من حيث لم يبلغ بهم الاحساس بضرورة تعلم الكتابة حدا تصبح معه أساسا من أسس تلقى اللغـة .

وهذه النظرة الى السليقة تلقى شعاعا على قضية هؤلاء الوافدين الى المجتمع الاسلامى العربى من البلاد المفتوحـة ، وهـم المسمون بالموالى ، فالمعروف انهم بدأوا يفدون الـى امصــار الاســلام مع تحقــق الانتصــارات الاسلامية فى صدر الاسلام ، أى أن اندماجهم فى المجتمع كان مبكرا جدا ، بدأ فى عهد عمر بن الخطاب ، واستمر بعد ذلك مطردا ، مع اطراد الانتصارات ، ودخول الناس فى دين اللــه افواجا .

---

(٥١) من أسرار اللغة / ٨٩ .

ولم تمض سوى فترة وجيزة حتى وجدنا هؤلاء الموالى المندمجين فى المجتمع الاسلامى يأخذون بزمام المبادرة ، ويقودون اتجاهات البحوث فى اللغة والنحو والتفسير والحديث والفقه والقراءات وغير ذلك من علوم اللسان والفكر العربى الاسلامى .

لم يكن نبوغ هؤلاء الموالى فيما تصدوا له من الدراسات الا دليلا على أنهم ملكوا ناصية البيان العربى ، واصبحوا فيه أئمة يؤخذ عنهم ويقتدى بهم ، وحسبنا أن نذكر هنا سيبويه امام النحاة ، وصاحب الكلمة النافذة فى تاريخ اللغة كلها ، بل حسبنا أن نذكر أن خمسة من القراء السبعة المشهورين هم من الموالى « ابن كثير ت ١٢٠ هـ ، ونافع ت ١٦٩ هـ ، وعاصم ت ١٢٨ هـ والكسائى ت ١٨٩ هـ ، وحمزة ت١٥٦ » وقد نبغ هؤلاء فى فنونهم فى عصر مبكر جدا ، فلم يتجاوزوا النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ، اى فى قمة عصر الاحتجاج ، حتى اصبحوا هم الحجة التى لا تتقدمها حجة فى كتاب الله ، ولغته وحديث الرسول ايضا ، وليس الموالى المتفرغون لرواية الحديث بأقل نبوغا من هؤلاء الموالى الأئمة ، فكلهم قد تعلموا العربية ، واتقنوها ، حتى صارت سليقة لهم ، فى عصر متقدم وقد تلقوا ثقافتهم على من اخذوا عنهم اللغة من عرب الامصار واعراب البادية أو الحديث من صحابة الرسول ، والتابعين ، وهؤلاء هم المصادر التي تعتمد لمثل هذا ، كما أنهم عاشوا فى المجتمع العربى فى الامصار ، واصبحوا عربا لان العربية كما أثر عن النبى صلى الله عليه وسلم ـ لسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى وهم بذلك متساوون فى تمكنهم من اللغة ، وتملكهم ناصية بيانها ، بالعرب الخلص وليس هؤلاء العرب بأولى منهم بوصفهم بالسليقة ، فقد كسب هؤلاء وأولئك هذه السليقة من ممارسة اللغة فى المجتمع ، بصرف النظر عن اختلاف الانتماء .

ولنذكر هنا ما قاله الاستاذ الدكتور/ابراهيم انيس : « اما الأقدمون من علماء العربية فقد سيطرت عليهم فكرة اخرى ، ورأوا أمر الكلام بالعربية يرتبط ارتباطا وثيقا بالجنس العربى ولذا ينكرون على الفارسى واليونانى امكان اتقان هذه اللغة كما يتقنها اهلوها من العرب مهما بذلوا فى تعلمها ، وثابروا على المران عليها ، بل يظلون فى رأيهم أجانب عن اللغة ، كما هم أجانب عن الجنس العربى ، فكأنما تصور هؤلاء الرواة أن هناك أمرا سحريا يمتزج بدماء العرب ، ويختلط برمالهم وخيامهم ، وهو سر السليقة العربية ، يورثه العرب لاطفالهم ، وترضعه الامهات لاطفالهن فى الالبان ، ولذا لم يتورع الرواة عن الاخذ من صبيان العرب والرواية عنهم ، ولذا لم يروا فى شعر أبى تمام والمتنبى ما يؤهلهما لتلك السليقة اللغوية التى قصروها على قوم معينين ، وقصروها على زمن معين ، وقصروها على بيئة معينة فنشأ فى مخيلاتهم ما يمكن ان يعبر عنه بدكتاتورية الزمان والمكان ، مغالين فى الحرص على العربية والاعتزاز بها ، كما لو انهم لم يسمعوا بما روى من ان الرسول صلى الله عليه وسلم حين سمع ان منافقا نال من عروبة سلمان الفارسى دخل المسجد مغضبا وقال : أيها الناس ، ان الرب واحد ، والاب واحد ، وليست العربية باحدكم من اب ولا أم ، وانما هى اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى[٥٢] .

ويدلنا على أثر البيئة حتى فى لسان العربى ، ما روى من أن صهيب بن سنان الرومى كان فى الاصل عربيا ، وانه أسر وهو غلام ببلاد الروم ، فأقام هنالك زمنا ، اصابته خلاله لكنة ، ينطق معها الحاء هاء (٥٣) وليس هذا سوى مثال على اثر البيئة فى كل لسان .

ليس معنى هذا ان كل من عاش فى بيئة اتقن لغتها ، بل لا بد أن يكون هدفه أولا استيعاب

(٥٢) من أسرار اللغة / ٢٠ .

(٥٣) انظر : الطبقات الكبرى لابن سعد ج ٣ ـ ط بيروت .

هذه اللغة ، وأن يتوفر لديه قدر كاف من الحرص والذكاء ، ويبلغ المتعلم اقصى درجات الاتقان اذا كان قد وفد صغيرا الى البيئة الجديدة ، شأن أولئك الموالى الذين ولد أكثرهم فى الامصار الاسلامية،التي احتشدت فيها قبائل العرب لتخلع على الحياة فى هذه الامصار زيا عربيا ، وروحا اسلاميا فكان أبناء الموالى هم النابتة التى نبتت فى الارض الجديدة ، وطبعت على اللسان العربى ، فلم يعد يميزها عن العرب الا اختصاصها بلقب الموالاة .

فاذا عقلنا هذا المعنى ادركنا ان رد لغة الحديث بحجة أن رواته من الموالى الذين لا يحسنون العربية هو حكم معتسف لا يقوم على تقدير صحيح ، لان هؤلاء الموالى لم يكونوا اقل من نظرائهم العرب تمكنا من قواعد اللغة ، واصول الفصاحة ، وكل ما أثر عنهم ينبغي ان يتلقى بالقبول متى ما توفرت فى أصحابه صفة التمكن فى العربية ابتداء ثم ينظر فى مضمون الحديث لتمييز الجدير بأن يساق مثالا فصيحا يقرؤه طلاب اللغة مما ينبغى أن يحذف فلا تقع عليه الانظار لسخافة مفهومه ، ومناقضته للعقل .

فلقد يكون رفض لغة الحديث لسبب آخر غير كون الراوى من الموالى، كأن تكون هذه اللغة معبرة عن معان سخيفة ، او على درجة من الركاكة لا تليق بمحاكاة لغة النبى صلى الله عليه وسلم ، او داعية الى ما يناقض تعاليم الاسلام من وجه او آخر،وحينئذ يكون رفضها قائما على اساس موضوعى ، يتصل بالمتن ، لا حملا على جهة انتماء الراوى .

وبعبارة اخرى ان الاحاديث التى قيل انها رويت بالمعنى ، او حكم بأنها ضعيفة واهية السند ، أو لا أصل لها ينبغى أن ينظر الى لغتها نظرة مختلفة عما قرره الشيخ الخضر حسين فان منها نموذجا صقيلا فى التعبير اللغوى ، فاذا رفضناه من جهة السند لخلل فى سلسلته قبلناه لغة من حيث المفهوم المستقيم والصياغة المشرقة الفصيحة ، التي لم تخرج على قاعدة ، بل جرت على الالسن مجرى المأثورات أحيانا .

وحسبنا أن نقرأ هذه الاقوال المنسوبة الى الحديث الشريف ونلاحظ الحكم عليها :

١ ــ « اعمل لدنياك كأنك تعيش ابدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » (لا اصل لــه) .

٢ ــ « ان هذا الدين متين فأَوْغِلْ فيــه برفق ، ولا تُبَغِّضْ الى نفسك عبادة ربك ، فان المُنْبَتّ لا سَفَرًا قطع ، ولا ظهرا ابقى، فاعملْ عَمَلَ امرىء يظن ان لن يموت ابدا ، واحذرْ حَذَرَ امرىءٍ يخشى أن يموت غدا » (سنده ضعيف) .

٣ ــ « أنا جَدُّ كلُّ تقِيٍّ »

(لا أصل له) .

٤ ــ « انما بعثتُ معلما »

(ضعيف) .

٥ ــ اياكم وخضــراء الدِّمَن ، فقيل : ومــا خضراء الدمن ؟ قال المرأة الحسناء فى المَنبَتِ السوء »

(ضعيف جدا) .

٦ ــ « حب الوطنِ من الايمانِ »

(موضوع) .

٧ ــ « الولد سِرُّ ابيه »

(لا أصل له) .

٨ ــ « انما اصحابي مثل النجومِ فأيهم اخذتم بقوله اهتديتم »

(موضوع) .

٩ ــ « عجلوا بالصلاة قبل الفوتِ ، وعجلوا بالتوبة قبل الموت »

(موضوع) .

١٠ ــ « حسَنات الأبرارِ سيئاتُ المقربين »

(باطل لا أصل له) .

١١ ــ اثنتان لا تقربهمـا : الشركُ باللــه ، والاضرارُ بالناس »

(لا أصل له) .

١٢ ــ « الاقربون أولى بالمعروف » .

(لا أصل له بهذا اللفظ)(٥٤) .

فهذه أقوال مأثورة ان لم نعدها من الحديث بناء على الحكم الاصطلاحي ، الذى اقترن بها ، كانت فى أدنى احوالها مأثورات مقبولة المعنى ، قوية الصيغة ، تتساوى فى فصاحتها مع اى كلام معتد به ، بعد القرآن والحديث المقبول ، ومن الممكن لهذه الاقوال أن تجتمع مع التتبع لتصبـح مجموعـة كبيرة ، تحمـل عنـوان « المأثورات » ، وهي ذات قوة خاصة ، لانها وضعت أو رويت محاكية لمستوى كلام النبوة، وان لم يمكن ادراجها فيه .

ولو اننا قارنا هذه « المأثورات » بأقـوال أخرى ، نالت نفس الحكم ، ولكنا نرفضها لفقدانها ما توفر لهذه المأثورات من سـلامة المضمون ، وعدم مناقضته لمفاهيم العقيدة ، أو لتعبيرها عن معنى هـزيل لا يليق بجلال النبوة ــ اذن لظهر جليا لماذا ندعو الى بذل مزيد من الجهد لنميز مجموعة (المأثورات) عن بقية المرفوض لغة ، ولننظر مثلا الى ما روته بعض الكتب ونسبتـه الى الرسـول صلى الله عليه وسلم :

١ ــ كن ذَنَباً ولا تكنْ رَأْساً

(لا أصل له) .

٢ ــ الترابُ ربيعُ الصبيان

(موضوع) .

٣ ــ فضل حَمَلَةِ القرآن على الذى لم يحمله كفَضْلِ الخالقِ على المخلوق (كذب) .

٤ ــ لمبارزة علي بن ابى طالب لعمرو بن عبدِ وُدٍّ يوم الخندق أفضل من اعمـال أمتي الى يوم القيامــة .

(كــذب) .

٥ ــ من عشق وكتم وعف فمات فهو شهيد

(موضوع) .

٦ ــ السلطانُ ظلُّ الله فى أرضه ،مَنْ نَصَحَهُ هُدِيَ ، ومن غشه ضَلَّ .

(موضوع) (٥٥) .

أيمكن أن يتصور المرء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم،الذى دعا الى معالي الأمور،وحفز الهمم الى ارتقاء القمم ، الرسولُ الذى قال فى حديث صحيح : (لا يكنْ أحدكم امَّعَــةً ، يقــول : ان أحســن الناس أحسنتُ ، وان أساءوا أسأتُ ، ولكن وطِّنوا أنفسكـم ، ان أحسن الناس أن تحسنوا ، وان أساءوا أن تجتنبوا اساءاتهم (ــ أيمكن أن تصدر عنه تلك القولة الذليلة : (كن ذنبا ، ولا تكن رأسا) . أو تلك القولة السخيفة التي تحكي الروايةُ الموضوعة أنه قالها حين رأى أطفالا يلعبـون وانتهرهم ابن الخطاب عن اللعب فى التراب : (التراب ربيع الصبيان) .

ولسنا نريد أن نستمر فى مناقشة هــذه

---

(٥٤) انظر في هذا كله سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة ، تخريج الاستاذ محمد ناصر الالباني ، المجلد الاول .

(٥٥) المرجع السابق .

الأقوال الى آخرها ، فهي فى غُنْيَةٍ عن ذلك بوضوحها ، وتناقضها مع الشريعة المحمدية ، ومن ثم ينبغي رفضها تماما تمييزا لها عن هذه المأثورات ، التي قد تجد تصديقها فى الكتاب، أو فى السنة الصحيحة ، أو هي تسجل دعوة الى مكرمة لا تنافي العقل ، أو الخلق الكريم . وبذلك يَنْشَرِي باب الاستشهاد اللغوى بجانب سخي من النصوص القديمة ، التي ان لم تَرْقَ الى مستوى الحديث الشريف ، فحسبها انها جاءت محاكية لبعض خصائصه الاسلوبية ، ووافقت فى الزمن عصر الاحتجاج .

ولن تكون هذه المأثورات أقل بحال من المأثور من لغة السلف ، الذين يستشهد بأقوالهم ، كالامام الشافعي ، بل هي بهذا الاعتبار تعد من النصوص النثرية التى حفظها على الزمن نسبتها الى الحديث .

المأثورات المقبولة والنثر الفني :

والواقع أن تفهم قضية المأثورات على النحو الذى سلف يضعنا امام مسألة على جانب كبير من الاهمية ، هي مسألة النثر الفني الذى أنتجته أجيال من الأدباء والكتاب على مر العصور حتى عصرنا الحاضر . وهو نثر توفرت له عدة مقومات :

أولهما : أنه عربي فى مفرداته وتراكيبه ، لا يقل فى سلامته عن أى نثر سبق فى عصر الاستشهاد .

وثانيها : انه صدر عمن يملكون سليقة اللغة العربية ، بالمفهوم الذى حددناه .

وثالثها : أن كتابه الى جانب سليقتهم قد اتقنوا فنون النحو والصرف واللغة بعامة حتى أصبحوا من العلماء المتخصصين فى هذه الفنون، يلتزمون تعاليمها ويتجنبون ما يغايرها.

وملاحظة رابعة تضاف الى ما سبق ، وتتصل بانتماء اللغة ، أهي ملك لعصرها .. ؟ أم هي ملك لتاريخها .

ليس من الممكن التسليم بأن اللغة هي الميراث الذى تلقيناه فحسب ، والذى أخذ صورته المثالية المعجزة بنزول القرآن ، واستوفى حده التاريخي فى القرن الثاني ، فان هذه اللغة التراثية ذات خصائص لا تسهل مجاراتها ، لا فى الكتابة ، ولا فى الحديث ، وقد عرفت الاجيال المتعاقبة اللغة العربية ، واستعملتها ، واضفت عليها من ذوقها ، وعصرها ، ما يعتبر تمييزا لها فى واقعها عن كل واقع سبق أو لحق .

فلو اننا قلنا أن اللغة هي هذا الكم والكيف الموروث فقد حكمنا على الاجيال بعد عصر الاستشهاد بأنها شوهت اللغة الفصحى حين اضافت اليها ما لم يعرفه السلف من التراكيب، والاساليب ، والكلمات المولدة والمعربة .

واذا استطردنا فى متابعة هذا الافتراض فمعنى ذلك أننا لا نكتب الآن اللغة الفصحى ، بل هي رطانة مؤلفة من بقايا العربية ، واضافات اللغات المعاصرة . وهو أمر يرفضه واقع العربية الآن ، فهي تعيش أزهى عصورها الادبية بعد عصر الاستشهاد ، على الاطلاق ، بفضل أعمال مجموعة من الكتاب والشعراء ، من أمثال : أحمد شوقي ، وحافظ ابراهيم ، ومصطفى صادق الرافعي ، وعباس العقاد ، وطه حسين، ومحمود شاكر ، وغيرهم وغيرهم لا يحصون فى أجزاء الوطن العربي ، بل وفى المهجر اتخذوا جميعا اللغة الفصحى اداة تعبير عن أفكارهم ، وبلغوا دون شك مستوى من الاحاطة بفنون القول ، وبما يجوز وما لا يجوز فى بيان العرب ، لا يقل عن مستوى أصحاب اللسان المتقدمين ، ان لم يكونوا أغزر انتاجا ، واعظم افتنانا ، أليسوا من أصحاب اللسان العربي ؟!

ولا ريب أن اعمالهم العظيمة التي قدموها تحمل فى جوهرها عنصرين اساسيين هما : روح البيان العربي القديم ، وروح التطور اللغوى المعاصر ، فهم ملتزمون بما عرفوا من

قواعد التعبير ، وهم فى الوقت ذاته متقبلون لكثير من الجديد فى المفردات والاساليب وليس من السهل أن نجد لدى أحد هؤلاء انحرافا عن مقاييس الفصاحة أكثر مما نجد لدى بعض من يستشهد بأقوالهم ، وهو ما سوف نسوق عليه شواهد فى حديثنا عن (الشعر العربي) .

ومن ثم نستطيع القول بأن اللغة قسمة بين الواقع والتاريخ ، وأن حياة اللغة تفرض على المهتمين بتقعيد ظواهرها احترام صورها المتجددة ، كما يحترمون تقاليدها الموروثة . فنحن لا نتعلم النحو الذى يخدم لغة سيبويه وعصره ، وانما الهدف هو خدمة لغة الحضارة الحديثة ، بما فى ذلك التعبير عن آمال عصر الفضاء . ولقد مضى العصر الذى كان فيه منتهى البراعة فى استعمال اللغة أن يصوغ القائل كلمة ، أو يطلق مثلا ، أو يخطب الناس بجمل تشبه جمل قسٍّ بن ساعدة الايادى ، على حلاوة جمله ، واصبح استعمال اللغة الآن خاضعا لضرورات التعبير المباشر ، والعلمي والبسيط ، أى أننا نعيش فترة تتكون لنا فيها تقاليد لغوية متميزة ، بفضل الصحافة والاذاعة ، وغيرهما من وسائل الاعلام ، ويكاد الاتصال بين القديم والجديد ان ينقطع بسبب الجمود الذى فرضته المقاييس المتشددة . حتم ليحس الباحث فى هذه المقاييس انه يدرس ويعالج لغة اخرى غير اللغة التي يرجو خدمتها ، ويحاول دعم تطورها الجديد .

ان أحدا لا يستطيع ان ينكر ما اضافه الكتاب المحدثون الى طاقة البيان العربى من ابداع لم تعرفه لغة القرون الاولى ، فى الفكر ، وفى التعبير . كما لا يستطيع احد ان ينكر أن التطور الحديث يفرض على اللغة كثيرا من الضرورات التعبيرية التي لم تعرفها عبقرية اللغة القديمة ، وليس من الممكن ان نطلب الاستشهاد على هذا الجديد بمادة لغوية لا تتصل به ، لا شكلا ولا مضمونا ، ولدينا الكثير من هذه الضرورات التي سوف نعرضها فى سياق هذه الدراسة ، وانما الممكن الوحيد هو أن نطلق مقاييس الاستشهاد اللغوى اطلاقا موضوعيا ، لا يتقيد بالزمن ، بل بالمادة اللغوية التي أنتجتها أقلام عرف عنها الحرص على اللغة والتعصب لها ، والنبوغ فى استعمالها، والتنزه عن اسفاف العاميات ، وبذلك نجدد للغة شبابها ، كما ندفع أجيال الباحثين الى التماس مجالات التجديد كلما أحسوا بضرورته .

ولقد يعرض هنا سؤال عن قيمة هذا التوسع فى مجال الاستشهاد اللغوى ، وانه ربما يكون ذا خطر على متن اللغة ، وذوقها ؟؟

والواقع أن استمرار التطور اللغوى ليس ارادة لأحد ، بل هو حتم يفرضه مرور الزمن ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى لا يشك عاقل فى أن متن اللغة العربية قد استقر وثبت بطريقة لا يمكن نقضها او التأثير فيها ، بفضل وجود القرآن الكريم . فكأن اللغة واقعة بين عاملين احدهما يسرع بحركتها ، والآخر يبطىء هذه الحركة ، وبعبارة اخرى : تخضع اللغة لعامل المحافظة والتجديد ، فى واقعها ، بحيث يخلق التناقض فى اتجاه العاملين حالة توازن ضرورى لوجودها واستمرارها ، لأن حركتها المتوازنة تعني حياتها .

وليس هذا الذى ندعو اليه بدعا فى اللغة ، ولكنه تعديل ينبغي ان يطرأ على نظرتنا الى الفصحى الحديثة ، التي حفلت بالكثير مما لا تعرفه الفصحى القديمة ، وعبثا نحاول دعم هذا الجديد بآراء القدامى التي لم تعرض له ، ولكنه بوروده على أقلام الفحول من كتابنا وادبائنا الثقاة يعتبر اساسا يمكن ان يقاس اليه انتاج الادباء الناشئين ، فكل ناشيء يحاول أن يحاكي احد السابقين الى أن يستوى أديبا ناضجا .

على أن ذلك لا يصرفنا عن محاولة التماس علاقة ما بين الجديد والقديم ، فتلك هى مهمة الدراسات الاكاديمية ، وهذا هو مجالها الذى تخدم به قضية التطور اللغوى ، فقد يكون

هذا الجديد ذا جذور فى نوادر اللغة ، أو فى كتابات الادباء المتأخرين ، وبذلك يستمد من السوابق قوة تؤكد سلامته ، وتدعم وجوده .

كذلك نرى أن اعتبار أحد الكتاب ممن يستشهد بلغتهم ينبغى أن يخضع للمقاييس التى جرى عليها نقد الرجال وتقييمهم فى الماضى ، من حيث الاحاطة بلسان العرب علما وتطبيقا ، ومن حيث الحرص على الفصحى والتعصب لها ، وعدم التفريط فى حرف من حروفها وفيمن ذكرنا من الكتاب مثال على النموذج الذى نرتضى لغته اساسا لهذه النظرة الجديدة التى نقدمها رأيا متواضعا ، لا كلمة نهائية فى الموضوع .

والحق ان فى الثقافة الحديثة عيبا خطيرا ، هو اهمالها لعلم الرجال ، أو ما يُعَبَّرُ عنه بعلم الجرح والتعديل ، وربما كان ذلك لوهم وقع فيه المثقفون ، مضمونه أن نقد الرجال خاص برواية الحديث الشريف ، ولم يحدث فى أى عصر من العصور القديمة أن تردى مفهوم نقد الرجال الى هذا المعنى الضيق ، فقد مارس رواة الشعر ، ورواة اللغة هذا النوع من النقد العلمي ، توثيقا لما يروون ، وتعليما للاجيال أن تتحفظ فى تلقى ما يقدم اليها من المأثور ، وأن تستوثق من صحة نسبته الى اهله ، حتى لا يتطرق التزييف الى فكر العربى أو لسانه ، وفيما قدمنا من درجات نقل اللغة أصدق شاهد على ما نقول .

وليس المطلوب فى ممارستنا لهذا الفن فى ثقافتنا الحديثة أن نطبق مصطلحه تطبيقا حرفيا ، على نحو ما مضى ، فذلك امر لا يتيسر عمليا فى هذا الزمان ، ولكن المهم هو التطبيق الذى يؤمن معه الزلل فى اقرار المقاييس ، ومن الممكن أن يتوفر ذلك فى ملاحظة صدق الأديب ، وشرف موضوعاته ، وترفعه عن مجاراة اساليب الشادين من أدعياء الادب . وحسبنا ذلك فى نقد سيرته ، دون أن نحاول استبطان حياته التي لفتها صروف الايام .

وليس اكتفاؤنا بهذا القدر من نقد السيرة — من باب القناعة باليسير ، فما ينبغى للعلم أن يقنع بما حصل ، ولكننا امام ضرورة لا يمكن تجاوزها ، هى أن وسيلة تلقى المعرفة لم تعد المشافهة ، والسماع ، ولكنها اصبحت فى أتم حالاتها مطالعة لكتاب ، أو متابعة لمحاضرة عامة ، أو انصاتا الى مذياع أو تلفزيون ، وهذا يعنى أننا ندركه فى أساتذتنا لا يتجاوز صورة فكرهم ، وصورة تعبيرهم الناضج ، وهو حسبنا من معرفتهم ، ومن أجل هذا كان لا بد من الاكتفاء فى نقد رجال هذا العصر بما يمكن أن نسميه : الصدق النسبى ، سيرة ، وفكرا ، وتعبيرا .

ولو أننا عرضنا أدباءنا على هذا المقياس لاستطعنا أن نضع كلا منهم فى حاقّ موضعه ، وان نحكم مطمئنين بقبول لغة أحدهم مناطا يقاس اليه صواب التعبير اللغوى الحديث ، وبرفض لغة الآخر ، أن تكون مقياسا من مقاييس الفصحى الحديثة .

ولست أجد ختاما لهذا الحديث افضل مما قاله استاذنا الدكتور ابراهيم أنيس . «ولسنا بهذا ندعو الى جعل القياس فى اللغة العربية بأيدى الاطفال وعامة الناس . كما هى الحال فى كل لغة يترك أمرها لسنة التطور ، ولكننا نذهب مذهب المجددين من علمائنا الذين ينادون باباحة القياس اللغوى للموثوق بهم من أدبائنا وشعرائنا »(٥٦) .

الشعر العربي

والشعر العربى اساس من اسس الاستشهاد اللغوى ، لانه ديوان العربية ، الذى حفظ ثروتها حين لم يكن العرب يعرفون الكتابة وسيلة لتدوين المعارف ، فكان الشعر لسهولة حفظه ،

(٥٦) من أسرار اللغة / ٣٠ .

وحلاوة موسيقاه اقرب الوسائل الى عقــول العرب وقلوبهم .

وعندما نزل القرآن كان العرب قد بلغوا فى اتقانهم للشعر درجةتؤهلهم لتلقى لغته وتحديهم بها . لذلك كان شعر الجاهلية سجلا يحوى معانى الفاظ اللغة ، التى استعملها القرآن ، فهو شاهد على استعمال القرآن لهذه الالفاظ بمعانيها التى كانت معروفة، اما المعانى الاخرى الجديدة فقد تولت السنة النبوية بيانها حين عجزت لغة الشعر الجاهلى عن ذلك .

ولقد كان القرآن فى ذاته ثورة لغوية نقلت اللغة من مرحلة القبيلة الى مرحلة المجتمع المتحضر ، ومن مرحة التعبير الشخصى ، الــى مرحلة التعبير الموضوعي ، فاستطاعت اللغة فى آياته أن تعبر عن معانى التشريع والسياسة والاقتصاد والحرب والتاريخ والفلك ، وهى فنون لم تعهدها العربية من قبل ، وكان لذلك كله أثره على الشعر شكلا ومضمونا ، وهو أثر يتولى مؤرخو الادب دراسة ابعاده الفنيــة والتاريخية .

لذلك كان طبيعيا من اللغويين الاوائل أن يروا فى الشعر الجاهلى المصدر الوحيد بعــد القرآن لتوثيق مادة اللغة ، وانسحب ذلك على باب الاستشهاد ، فقصروه عليه ، دون ما سواه من شعر صدر الاسلام .

واكمل ما يتجلى هذا الموقف لدى أبى عمرو ابن العلاء (٧٠ ــ ١٥٤) الذى يحكى الاصمعى انه جالســه عشر حجج فلم يسمعه يحتج ببيت اسلامى قط ، جرى هذا حين كان أبو عمرو شيخ البصرة وامامها ، فى النصف الاول من القرن الثانى ، فما بالنا بشيوخ ابى عمــرو وسابقيهم من اللغويين والنحاة ، ابتداء من ابى الاســود الدؤلى ، حتى عبد اللــه ابــن ابى اسحاق الحضرمى .

ثم يتحول موقف ابى عمرو حين يجد فى شعر معاصريه ، كالفرزدق وجرير ، ملامح القــوة والاصالة ، وانه لا يقل عن شعر الجاهلية فيما ينبغى أن يتوفر للشعر المستشهد به ، فيقارب الرجل فى تقبله ، ويقول : (لقد حســن هذا المولــد ، حتى لقــد هممت أن آمــر صبياننا بروايته) .

وبرغم هذا الموقف من ابى عمرو تقبل تلاميذه هذا الشعر المولد واعتدوه حجة ، ولم تمض ســوى سنوات قليلــة حتى وجدنا سيبويه (١٤٠ ــ ١٨٠ هـ) يقبل من الشعر ما يسبق طبقة بشار بن برد معاصره ، وهو أول طبقة الشعراء المولدين (٥٧) .

وهؤلاء الشعراء المولــدون كانــوا يعــدون محدثين فى نظر نقاد الشعر ، ويضعهم المرزبانى (ت ٣٨٤ هـ) تحت هذا العنوان : (الشعراء المحدثون) ، حين قسم الشعراء الى طبقات ثلاث :

الاولى : الشعراء الجاهليون ، ومنهم امرؤ القيس، والنابغة ، وزهير ، والاعشى ، وطرفة، وبشر بن ابى خازم ، وحسان ، وأوس بن حجر ، والشماخ وغيرهم .

والثانية : الشعراء الاسلاميون ، ومنهــم الفرزدق ، وجرير ، والاخطل ، وكثير والراعى النميرى ، والقطامى ، وذو الرمة ، وعدى بن الرقاع ، والكميت بن زيد ، والعجاج ، ورؤبة، وابن هرمة ، وكثيرون غيرهم .

الثالثة : الشعراء المحدثون، ومنهم بشار بن برد ، وابو العتاهية ، وابو نواس ، ومسلم بن الوليد ، والعباس بن الاحنف ، وابو تمام ، والبحترى ، وابن الرومى .

وجدير بالذكر أن أحدا من هؤلاء الشعراء لم يسلم من الوقوع فى خطأ شعرى ، احصاه

---

(٥٧) قيل ان سيبويه قد استشهد بشعر بشار تخوفا من هجائه ، وهو كلام لم يثبت ، كما حققه الاستاذ على النجدى في كتابه (سيبويه امام النحاة/١٤٧ وما بعدها) وقيل كذلك انه استشهد بشعر لابان اللاحقى صنعه له ، وهو امر يستبعد كذلك ، (الكتاب ٤٧/١ ط . الاعلمى) .

عليه النقاد ، وحاولوا أن يجدوا له مندوحة فى الضرورات التى يجوز للشاعر أن يستخدمها دون حرج . ولعل من المفيد أن أورد هنا حديث سيبويه عن ضرورات الشعر — موجزا بقدر الامكان .

قال سيبويه : (اعلم انه يجوز فى الشعر ما لا يجوز فى الكلام ، من صرف ما لا ينصرف، يشبهونه بما ينصرف من الاسماء ، وحذف ما لا يحذف ، يشبهونه بما قد حذف ، واستعمل محذوفا) . وأورد سيبويه بعد هذا مجموعة من الشواهد على هذه الضرورات التى تجوز للشاعر دون الناثر ، فكان منها أمثلة على حذف بعض المقاطع من اواخر الكلم ، مثل (الحَمَى) يريد (الحمام)،و (نَوَاحِ رِيشِ) يريد (نواحى ريش) ، وأمثلة على إشباع مقاطعَ لا تشبع ، أو صرف بعض كلمات غير منصرفة، أو همز ما لا يهمز . ثم يقول : (وليس شيء يَضطرُّونَ اليه الا وهم يحاولون به وجها ، وما يجوز فى الشعر أكثر من ان اذكره لك ههنا (٥٨) —وهو قول يَفسَحُ فى مجال الضرورة أمام الشعراء الى حد بعيد .

ولو اننا رجعنا الى (الموشح) للمرزبانى لوجدنا أن ما أحصى من (مآخذ العلماء على الشعراء فى عدة انواع من صناعة الشعر) — لم يخرج عن حدود هذا الذى رسمه سيبويه فى كثير من الاحيان ، وان زاد أحيانا فى قبح اللحن ، ووضوح الخطأ . فهو يأخذ على حسان بن ثابت أنه أعاد الضمير على متأخر لفظا ورتبة فى قوله :

فلو كان مجدٌ يُخلِدُ اليومَ واحدا
من الناس أبقى مجدُهُ اليومَ مُطعِمًا (٥٩)

ويأخذ على النابغة قوله فى احد الابيات :

يا بُؤْسَ للدهر ضرَّاراً لأقوامِ

— ثم يقول :

لا النورُ نورٌ ولا الاظلامُ اظلامُ (٦٠) .

— حيث اختلفت القافية فى الاعراب .

ويأخذ على العباس بن مرداس ترك صرف ما ينصرف فى قوله :

فمـا كـان حِصْنٌ ولا حابسٌ
يفوقـان مِرْدَاسَ فى مَجْمَعِ (٦١)

ويعتبره لحنا قبيحا ، ومثله ما أخذه علي عبد الله بن قيس الرقيات :

ومصعبُ حين جَدَّ الأمرُ أكثرُها واطيَبُهَا(٦٢)

ومن الضرورات ايضا ما يطرأ على الممدود فيُقْصَر،أو المقصور فيُمَدّ ،والأول قياس، والثانى سماع ، وقد ذكر المرزبانى مثالين على هذه الضرورة هما قول الشاعر :

سيُغنيني الـذى أغنـاك عنـى
فلا فقـرٌ يـدومُ ولا غِنـاءُ

(والأصل : غِنًى)

وقوله الآخر :

بَكَتْ عينى وحُقَّ لهـا بكاهـا
ومـا يغنى البكـاء ولا العويل (٦٣)

(والأصل : بكاؤها)

وجاء من الضرورة اسكان المتحرك فى قول الشاعر :

الا رُبَّ مولـودٍ وليس لـه أبٌ
وذى وَلَـدٍ لم يَلْـدَهُ ابـوان

وقوله :

لو عُصِرَ منها البانُ والمِسكُ انعَصَرْ

---

(٥٨) الكتاب ١٦/١ . (٥٩) الموشح / ٨٤ . (٦٠) السابق / ٥٥ .
(٦١) الموشح / ١٤٤ . (٦٢) السابق / ٢٩٣ و ٤٠٦ . (٦٣) السابق / ١٤٥ .

وكذلك اسقاط الحركة الاعرابية فى قول الشاعر :

فاليومَ أشربْ غيرَ مستحقبٍ
اثماً من اللهِ ولا واغِلِ (٦٤)

واخذ النقاد وأولهم الأخفش على بشار بن برد قوله :

والآن أقصرَ عن سُمَيَّةَ باطلى
وأشار بالوَجَلَى علىَّ مُشيرُ

وقوله :

على الغَزَلَى منى السلامُ فربما
لهَوْتُ بها فى ظلِّ مُخْضَرَّةٍ زُهْرِ (٦٥)

حيث صاغ بشار كلمتى (غَزَلَى ووَجَلَى) بمعنى الغزل والوجل ، وهو أمر سماعى فيما يرى أصحاب القواعد ، لا قياسى .

واخذوا عليه كذلك فى قوله :

تلاعَبُ نينَانُ البحور وربما
رأيتَ نفوس القوم من جَرْيِها تجرى (٦٦)

انه استعمل (نينان) جمعا لِنونٍ ــ اى الحوت ، والصواب : أنونٌ ، مع أن هذا الجمع صحيح ، كما جاء فى لسان العرب .

واخذوا على ابى العتاهية فى قوله :

ولربما سُئِلَ البخيل الشيء
لا يَسْوَى فتيلا (٦٧)

انه استعمل (يَسْوَى) ، والصواب (يُساوى) ، واغلب الظن ان ابا العتاهية يستعمل هذا الفعل فى صيغة كانت شائعة ، ولا زالت فى السنتنا حتى الآن ، وقد ورد فى البخارى ــ كتاب الحدود ، بصدد قطع اليد فى الدرع ، أو حبلها ، قال الأعمش : « الحبل كانوا يرون انه منها ما يَسْوَى دراهم » ، فلا مجال لمؤاخذة ابى العتاهية .

وذكر المرزبانى أن جمع فاعل على فواعل خاص بالمؤنث كضاربة وضوارب ، وقاتلة وقواتل ، وعلى هذا الاساس خَطَّأَ الفرزدق فى قوله :

واذا الرجالُ رأوا يزيدَ رأيتهم
خُضُعَ الرقاب نواكسَ الأبصارِ (٦٨)

حيث استخدم للضرورة زنة فواعل فى جمع فاعل ، مع أن العرب لم تستخدم هذه الزنة الا فى كلمتين : (فارس وفوارس) ، لأن الفروسية خاصة بالرجال ، فلن تلتبس ، وأيضا قولهم : (هو هالك فى الهوالك) ، وعلى ذلك سيكون مفرد الكلمات المجموعة على هذه الزنة مؤنثا دائما بحسب القاعدة رغم انه قد فشا الآن فى الاستعمال كلمات : (عوامل) جمعا لعامل ، و (ضوابط المسألة) جمعا لضابط ، و (دواسب الماضى) ومفردها راسب ، و (طوالع النجوم) والمفرد طالع ، و (دوافع السلوك) والمفرد : دافع ، و (بواعث ونوابغ ، وكثير غيرها) .

ولو شئنا أن نتتبع هذه المآخذ التى أوردها المرزباني فى كتابة الكبير لارهقنا ذهن القارىء ، ولكنا نكتفى بهذه الامثلة القليلة ، التى نلاحظ فيها امرين :

أولهما : أنها تنسب الى شعراء فحول ، من الجاهلية ، وصدر الاسلام ، وعصر بني أمية ، وعصر العباسيين .

وثانيهما : أنها تنوعت بين الضرورة النحوية ، والصرفية ، اى بين الضرورة فى صوغ كلمة على زنة لم تسبق ، أو على زنة خاطئة ، والضرورة فى استحداث تراكيب تتجاوز أحيانا الأحكام النحوية ، وكل ذلك جائز للشعراء دون أصحاب النثر ، وليس من الممكن أن يرتكب الناثر مثل هذه الاخطاء ، لانه لا ضرورة تحمله عليها من وزن أو قافية .

وقد نص المؤلفون القدامى على هذه الضرورات لدى كل الشعراء المحتج بهم ، ليكون

---

(٦٤) السابق / ١٥٠ .
(٦٥) السابق / ٣٨٤ .
(٦٦) السابق .
(٦٧) السابق / ٤٠٥ .
(٦٨) السابق / ١٦٧ .

ما تبقى من شعرهم حجة ، تثبت بها اللغة ، وتقرر بها القواعد .

وقد تحققت فى قضية الاستشهاد بالشعر تلك القولة المشهورة : (المعاصرة حجاب) ، فلم يكن احد من العلماء يعتمد شعر معاصريه ، لأسباب من أهمها المنافسة التي كانت قائمة بين النحاة والشعراء ، يريد النحـاة فرض قواعدهم ، ويريد الشعراء فرض مستواهم على هذه القواعد ، لانهم ليسوا أقل من النحاة فهما للغة ، وتذوقا لشعر العرب ، ويحضرنا فى هذا المقام ما ذكر من أمر المنافسة التي كانت محتدمة بين الفرزدق الشاعر ، وبين عبد الله بن أبي اسحاق الحضرمي النحوى ، وقد روت كتب اللغة منها طرفا . ولا مجال للشك فى علم الفرزدق باللغة ، قبل أن ننظر فى شعره ، فهو يقول الشعر عالما بما يجوز وما لا يجوز ، ولذا كان كثيرا عليه أن يرى شعره موضع تعقب من عبد الله بن أبي اسحاق ، مع انه لا يفوقه فى نظره . وذهب الفرزدق ، ولم يظفر من النحاة على عهده باعتماد شعره للاستشهـاد ، لأن (المعاصرة حجاب) .

ولقد كان للضرورة الشعرية حد تقف عنده، فهي لم تكن تسقط قاعدة أساسية ، أو ترتكب خطأ يمكن تفاديه ، ولكنها كانت تتصرف فى الفروع ، وكانت هذه الفروع قد استأثرت بعقول النحـاة واعجابهم ، فكيف يفرطـون فيها ؟ الى أن جاء سيبويه فتلقى علمه عن الخليل ، أعظم من نظر فى الشعر ، ووضع موازينه ، وتأمل قياسه وضرورته ، فانعكس موقف الخليل على موقف تلميذه من حيث الافساح فى باب الضرورات الشعرية ، وبحيث تناولها فى أول الكتاب ، بيد أنه لم يكن مـع توسعة الملحوظ ليقر الخطأ الفاحش ، الذى لا يقبله ذوق العربي ، والذى وضعت المقاييس اللغوية لتقويمه .

ومن أمثلة الخطأ الفاحش ما ذكره الاخفش(٦٩) قال : (أخبرني المبرد قال : انشدني سليمان ابن عبد الله بن طاهر لنفسه :

وقد مضت لي عشرونان ثنتان

فقلت له : أيها الامير ، هذا لحن ، لأن اعرابا لا يدخل على اعراب) يريد بذلك أن (عشرون) لحقتها علامة الاعراب لجمـع المذكر ، وهي الواو والنون ، فلا يسوغ أن تدخل عليها علامة اعراب المثنى ، وهي الالف والنون ، لتصبح (عشرونان) .

بيد أن لنا وقفة أمام هذا المثال ، اذ يبدو لنا أن اعتراض المبرد عليه هو اعتراض شكلي ، لا ينهض لرد هذا التعبير ، على حين تفرضه ضرورة دلالية ، هي أن الشاعر يريد افـادة معنى المجموعتين ، المشتملة كل منهمـا على (عشرين) سنـة ، وافادة معنى المجموعـة بوساطة العدد كثير الشيوع فى السنتنا ، بل فى لغة الفصحاء ، فاذا أردنا التعبير عن تصرف رجل يدفع الكثير من ماله قلنا : (هو ينفق بالعشرات ، بل بالمئات) مثلا ، والمراد هنـا ليس أفراد العشرة ، بل اعتبار العشرة وحدة يرد عليها التعدد والكثرة .

ومن هذا الباب ما فرضته لغة الصحافـة اخيرا حين يقـال : (آفاق السبعينات) ، (وقامت الحـرب فى أوائـل الاربعينـات) و (غزا الانسان القمر فى أواخر الستينات) ، وهكذا،وهو تعبير يتوفر فيه من حيث الشكل دخول لاحقة جمع المؤنث على لاحقة جمـع المذكر ، تماما كما حدث فى قوله : (عشرونان) اذا دخلت لاحقة المثنى على لاحقة جمع المذكر ، حتى لقد وجدنا اديبا كبيرا هو الدكتور طـه حسين يذهب الى حد تفضيل (العشرينيات) بياء النسب (٧٠) .

---

(٦٩) الوشح / ٥٤٥ .

(٧٠) نرى أن تعبير الستينيات أو السبعينيات بياءالنسب يجانب الاولى ، لان المنسوب وصف في المعنى والمراد هو الدلالة على الوحدة العددية لا الوصف بالعدد ، الى جانب أن لواحق الكلمة تزداد واحدة تزيدها سقما فى النطق ، وحسبها – فى رأينا – لاحقتان،برغم أن ذلك مخالف لذوق الدكتور طه حسين الذى عبر عنه فى حديث صحفى .

وليس من الممكن بحال ان نخطىء هـذا التعبير الذى فرض نفســـه الآن على أقلام الكتاب وتقبله الذوق اللغوى العام ، وهـو ما يدعونا الى أن ننظر مرة أخرى الى تخطئة (عشرونان) بشيء من التردد ، فربما كـان مردها لاستثقال النونين المتواليتين ، بالرغـم من افادتها معنى أراده الشاعر ، ولذلك كانت (عشرينات) اخف على الاذن .

ونخرج من ذلك بملاحظة هى أن بعض ما كان يعد ضرورة عند القدماء كان فى البدايـة نوعاً من الضرورة التعبيرية ، واصبح بمرور الزمن طريقا الى فرض تقليد جديد ، أو قاعدة جديدة من قواعد القياس اللغـــوى ، وقد تحققت هذه الملاحظة فى كثير من المواضـيع وأقربها مسألة جمع فاعل على فواعل ، مع انه خاص بما كان على زنة فاعلة ، حيث نص على تخلف القاعدة فى مثالين اثنين ، ثم وجدنا فى اللغة الحديثة أمثلة كثيرة تخالـف القاعدة ، فاللغة وليدة الموقف التعبيرى ولا عكس .

الشعر بعد عصر الاستشهاد

يشمل الشعر بعد عصر الاستشهاد زهاء اثنى عشر قرنا ، أو تزيد ، اذا اعتبـرنا ان الاستشهاد قد توقف فى منتصف القرن الثانى للهجرة . ومعنى ذلك أن اثنى عشر قرنا مـن الزمان لا تعد شـيئا الى جانب الفترة التى سبقتها ، والتي لا تزيد بأى حال عن خمسة قرون ، اذا ذهبنا فى الجاهلية ثلاثة قرون ، قبل الاسلام ، على قلة ماروى لنا من نصوص هذه القرون الثلاثة التى انتهت بنزول القرآن .

وعلى الرغم من أن متن اللغة قد تم توثيقه بفضل ما روى فى هذه الفترة الوجيزة ــ فان قضية الاستشهاد ما تزال تطرح أسئلة مهمة هى : ــ

هل العربية التى نعيشها الآن هى عربيـة هذه القرون الخمسة ؟

وهل يغنى محصول هذه القرون عن اعتبار ما روى من ابداع القرائح خـــلال اثني عشر قرنا جاءت بعدها ؟ .

وأجدني هنا بحاجة الى تأكيد ما سبق ان قلته فى حديثى عن المأثورات والنثر الفنـى من أن لغتنا الفصحى قد تغيرت كثيرا ، وأن هذه التغيرات قد أصـابت الاصوات ، والمفردات والتراكيب والدلالة على تفاوت نسبة التغير فى كل مجال على حدة .

هذا التغير يفرض حقيقة بدهيـة هي أن شواهد اللغة القديمة قد لا تصلح مرجعا فى بعض الاحوال ، لتصويب لغتنا الحديثة ، أما لعدم تشابه الصيغ بينهما ، واما لانقطـاع الصلة فى بعض النـــواحي كالالفاظ المعربة الجديدة ، والقواعد القياسية التى فرضتها حركة الترجمة .

بل أن حركة الشعر الحديث ، وهو لا شك باللغة الفصحى ، ويحتوى فيما يحتـــوى قدرا كبيرا من النماذج الرصينة التى تشى باصالة أصحابها ــ هذه الحركة منبتة الصلة بالشعر القديم كله ، وهي احدى ملامح اللغة العربية الحديثة .

يضاف الى ذلك بعض القوالب الادبية التي فرضت على اللغة أن تتحرك من أجل تدارك نواقصها ، أو ملاحقة التيـارات المعاصرة فى الفكر ، وفى الصحافة ، وفى الرواية ، وسائر ضروب الاعلام الحديثة .

أى أن لغتنا التي نعيشها الآن ليست هي لغة القرون الخمسة ، وان كانت من مادتها . فاذا فرضنا على انفسنا الالتزام بتقاليد تلك اللغة فمعنى ذلك أننا سوف نلغي قدرا كبيرا من استعمالاتنا الجارية ، وهو ما لن يكون .

وليس عدلا أن تتنكر العربية الفصحى لابداع القرائح خلال اثنى عشر قرنا مضت بعد عصر الاستشهاد ، على حين يسجل الواقع اللغوى تحركا مستمرا ، أدى الى هذه اللغة الحديثة التي تعتبر طفرة لغوية جاءت بعد فترة مـن الركود ، ران على وجوه الحياة عدة قرون .

ولقد حفلت هذه القرون الاثنى عشر بأسماء اعلام من الشعراء ، الذين ندين لهم بالكثير ، منهم أبو تمام والبحترى ، والمتنبي ، وأبو العلاء ، وابن الرومي والشعراء الاندلسيون بل وشعراء الحروب الصليبية ، وان كانوا فى فترة ضعف لغوى نسبي ، وشعراء العصر الحديث كالبارودى ، وعبد المطلب ، واسماعيل صبرى ، وشوقي ، وحافظ ، وشعراء المهجر العظام ، الى أن نصل الى معاصرينا الذين نقرأ لهم ، ونستمتع بشعرهم ، وكلهم قد ملكوا ناصية اللغة الفصحى ، باعتبارها لغتهم ، لا لغة قوم بادوا ، ولم يبق منهم سوى تراث .

واذا اقتصرنا على ذكر هؤلاء الاعلام فليس معنى هذا أننا نتجاهل جيوشا من الشعراء المجيدين الذين حفلت بهم العصور المختلفة . وبعض هؤلاء الاعلام قد تفوقوا على سابقيهم من شعراء عصور الاستشهاد ، حتى شعراء الجاهلية ، فاذا ما اعتمدنا شعرهم مصدرا لتوثيق الفصحى ، فان ذلك يعني أننا ننصفهم من ظلم عصورهم التي غمطتهم حقهم ، ونضيف الى نصوص اللغة المعتمدة رصيدا وافرا متجددا ، يدعم القديم ، ويضيف اليه .

ولقد يقال : ان هؤلاء الشعراء الذين تدعو للاستشهاد بشعرهم قد أخطأوا أحيانا ، ومن الحكمة البعد عن مكان الخطأ فى توثيق اللغة ، وهو حق أشبه بباطل ، لان هؤلاء الشعراء المحدثين — مثلا — لم يكونوا بأكثر خطأ ممن عددنا أخطاءهم من القدماء ، وقد وجد هؤلاء القدماء من يعتذر عنهم ، ويحتج بالضرورة لتسويغ أخطائهم ، كما سبق أن ذكرنا . اما هؤلاء المحدثون من الشعراء ، فأخطاؤهم فى نظر المتعصبين كفر ، وضرورتهم عجز وفهاهة ، ولقد كانوا أجدر بأن يعتذر عنهم ، وتلتمس لهم أبواب التسويغ ، بالتأويل حينا ، وبالضرورة أحيانا ، لانهم يعيشون عصرا من الصراع اللغوى يعد فيه التمسك بالفصحى والنبوغ فيها ، ضربا من ضروب البطولة ، الى جانب كونه صنعة ذكاء ، وأثر سليقة ناضجة .

ولنقرأ مثلا قول شوقي رحمه الله :

أنا من بدل بالكتب الصحابا

لم أجد لي وافيا الا الكتابا

لنجد بعض النقاد يخطئه فى تعبيره (بدل بالكتب الصحابا) . لان مراد الشاعر عكس مدلول العبارة ، فالباء بعد الفعل (بدل) وغيره من نفس المادة تدخل على المتروك ، وشوقي يريد أن يقول : أنه ترك الصحاب ، ولزم الكتب .

واذا كان هذا هو المعنى الظاهر ، فان حسن الظن بشوقي يدفعنا الى التماس تأويل لتعبيره هذا ، وهو مالم نجد فيه عنتا ، لأن المراد قد يكون أنه ترك الكتب ولزم الصحاب ، فثبت له العكس بعد التجربة ، وهو أنه (لم يجد وافيا الا الكتاب) ، وحينئذ يكون الدرس أبلغ .

وقد أجاز بعض النحاة دخول الباء على المأخوذ .

وكذلك ما أخذه بعض النقاد(71) على الشاعر المهجرى جبران خليل جبران ، من قوله فى ديوانه (المواكب ص ١٣) :

(ومن لم يمش يندثرْ)

والصواب (يندثر) بالكسر ، كما قال ، لأن أصل الفعل الجزم ، ثم يكسر للقافية ، والواقع أن الشاعر مختار فى أن يكسر أو يضم ما دامت تلزمه القافية بذلك .

---

(٧١) أنظر : وديع امين ديب (الشعر العربي فى المهجر الامريكى) ص ٢٦ — ٢٧ نقلا عن الدكتور عمر فروخ ونقده لجبران .

وأيضا قوله (ص ١٦) :

(من آمِنٍ بنعيمِ الخلد مُبْتَشِرِ)

فكلمة (مبتشر) لم ترد فى المعجم ، مع أن القاعدة الصرفية لا تعترض على هذا القياس .
وقوله (ص ١٢) :

(تكاد تُدْمِي ثنايا ثَوْبِه الابَرُ)

قالوا : والثوب لا يدميه وخز الابر ـ مع انه تصور شعرى يرد فى نطاق حرية الشاعر فى اختيار عناصر الصورة الشعرية ، وهو ليس فى ذلك بدعا من الشعراء .

وانتقدوا قوله فى نفس الصفحة :

(ومن مُسْتَأْنِث خَنِثِ)

فقالوا : كلمة (مستانث) غير قاموسية ـ وهو اعتراض غريب ، لانها صيغة قياسية لا يشترط أن يذكرها القاموس ، وهي تلحق بالكلمات المولدة .

ولو اننا ذهبنا الى بعض الشعراء المحدثين جدا، من الطبقة التى تلى طبقة شوقى وجبران فى جودة الشعر ـ لوجدنا أن المآخذ لا تكاد تتعدى مستوى الضرائر التى سبق الحديث عنها . وذلك مثل استعمال الشاعر عمر أبو ريشة كلمة (جانح) فى حديث ينبغى أن يستعمل كلمة (جناح) ، ربما لان الايقاع الشعرى يقتضيها ، فى قوله :

فاسدلى السَّتْرَدون نهدين ضَجَّا
واشرأبَّا كجانِحَيْ وَرْقَاءِ

وقد يقال : انما سمى (الجناح) جناحا لأنه (جانح) ، فلا ضير على الشاعر من هذا التصرف وكذلك حين يقول :

وأتى الدنيا فَرَّقَتْ طَرَبًا
وانتشت من عَبْقِهِ المنسكبِ

فهو يسكن الباء فى (عبقه) ، وهى بالفتح ، مع أن هذا الاسكان وارد فى كثير من النصوص القديمة ، شعرا وقراءة ، فورد فى (جَمَلٍ) : جَمْلٌ ، وفى (مَرَضٍ) : مَرْضٌ ، وهما من المفتوح العين .

وهكذا اذا أردنا أن نحصي لهؤلاء الشعراء أخطاءهم فلن نجد عندهم أكثر مما وجد النقاد القدامى عند الشعراء المحتج بشعرهم، الى جانب أن صيغتهم هى الصيغة الفصحى، مع شيء من تطور التراكيب ، واستخدام الالفاظ المولدة ، والصور الجديدة ، وهو ما لا يمكن أن يؤخذ عليهم ، بل هو من حسناتهم ، وهم وأسلافهم الاقدمون على حد قول ابن فارس (ما جعل الله الشعراء معصومين ، يُوَقَّوْنَ الغلط والخطأ ، فما صح من شعرهم فمقبول ، وما أبته العربية واصولها فمردود (٧٢) .

ان الموقف الآن يقتضي من أساتذة النحو بعامة أن يتقدموا خطوة لتتلاحم جهودهم فى تيسير الفصحى مع جهود الشعراء والادباء المعاصرين ، وذلك بأن يمزجوا فى استشهادهم على قواعد العربية ـ القديم بالحديث ، ويتعرضوا فى مناقشاتهم للتراكيب الجديدة التى يفرضها التطور اللغوى المستمر ، حتى لا تَنْبَتَّ الصلة ما بين ماضى اللغة وحاضرها، فتستعجم الألسن التى نرجو لها أن تَخْلُصَ لِلُغَةِ القرآن . وليس هناك من يلزمنا الآن

(٧٢) المزهر ٢/٤٩٨ .

بآراء قدامى النحاة ، فقد عاشوا عصرهم ، وكانت احكامهم وفق ظروفهم ، وأغلب الظن انهم لو سمعوا أشعار شوقى ، وحافظ ، والبارودى ، وصبرى ، وغيرهم وغيرهم ، لعدلوا من آرائهم ، لأنهم لم يكونوا جامدين كما نتصور،بل ان الاجيال التى جاءت بعدهم، والتى فشا فيها داء التقليد ، هى التى جمدت على تراثها ، وشاءت أن تفرض الجمود على الآخرين ، وليس من الممكن أن يفرض الموتى الذاهبون ظل الجمود على تطور الحياة .

* * *

مراجع البحث

١ ـ صحيح البخارى .

٢ ـ المزهر ـ للسيوطى .

٣ ـ طرق تنمية الالفاظ فى اللغة ـ للدكتور ابراهيم أنيس .

٤ ـ الخصائص ـ لابن جنى .

٥ ـ الانصاف ـ لابن الانبارى .

٦ ـ الصاحبي ـ لابن فارس .

٧ ـ مقاييس اللغة ـ لابن فارس ـ تحقيق الاستاذ عبد السلام هارون .

٨ ـ القياس في اللغة العربية ـ للشيخ محمد خضر حسين .

٩ ـ اللغة لجوزيف فندرسي ـ ترجمة الاستاذالدواخلي والدكتور القصاص .

١٠ ـ الابدال ـ لابي الطيب اللغوى ـ تحقيق عز الدين التنوخى .

١١ ـ من اسرار اللغة ـ للدكتور أنيس .

١٢ ـ النشر في القراءات العشر ـ لابن الجزيرى .

١٣ ـ ضحى الاسلام ـ للدكتور أحمد امين .

١٤ ـ في اللهجات العربية ـ للدكتور أنيس .

١٥ ـ القراءات القرآنية ـ للدكتور عبد الصبور شاهين .

١٦ ـ النهاية في غريب الحديث والاثر ـ لابن الاثير ـ تحقيق محمود الطناحي .

١٧ ـ الطبقات الكبرى ـ لابن سعد .

١٨ ـ سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة ـ للاستاذ ناصر الالبانى .

١٩ ـ كتاب سيبويه .

٢١ ـ الموشح ـ للمرزباني .

٢٢ ـ الشعر العربي في المهجر الامريكي ـ لوديع امين ديب .

٢٣ ـ F. de Saussure : Cours de Jinguistique Gérérale.

نشأة الفكر الهندى
وتطوره فى العصور القديمة

عبد العزيز الزكى *

مقدمة :

لم تعرف أقدم الحضارات الهندية الا بعد أن بدات الحفريات الاثرية فى الكشف عن مدينة هارابا Harappa بالبنجاب فى شمال الهند فى أواخر القرن التاسع عشر الميلادى .. وعن مدينة موهنجو دارو Mohenjo-Daro بالسند فى اوائل القرن العشرين .. ولقد دلت الآثار التى عثر عليها من أوان فخارية وادوات معدنية واختام حجرية ومن مبان ومدن على قسط متقدم متطور من الحضارة والمدنية(١) ونظراً لأن هذه الحضارة لم تخلف لنا أى نوع من المخطوطات او الكتابات فلم يعرف الشيء الكثير عنها ، اذ أن ما وجد من أختام حجرية وما عليها من نقوش فشلت حتى الآن كل المحاولات التى بذلت لفك رموزها ، ويعتقد ان هذه الأختام كانت تستخدم في الأغراض التجارية وحاول بعض المفكرين أن يستشفوا مما وجد عليها من نقوش تمثل النبات والحيوان والأنسان وجود بعض السكان الأصليين(٢) ومع ذلك فلا يدعى اى باحث أن معرفتنا بحضارة هارابا وموهنجو دارو اكيدة ، بل ان كل ما توصلت اليه مختلف

---

* عبد العزيز محمد الزكي ، ليسانس اداب ، تخصص فلسفة فى كلية اداب الاسكندرية ، له دراسات كثيرة عن الفكر الهندى القديم والوسيط والحديث ، نشر عدة مقالات عن خصائص الفكر العربي فى المجلات الثقافية المتخصصة ، من مؤلفاته كتاب « قصة بوذا » .

(١) Piggot, S. : **Prehistoric India,** Harmond sworth, (Penguin) 1950.

(٢) Buhler, G. : **Indian Paleography,** Bombay 1904.

الدراسات ليس الا مجرد تخمينات غامضة تحتاج لمزيد من اليقين والوضوح .. ولعل استمرار الحفريات وما قد تتوصل اليه من آثار يساعد فى المستقبل على كشف المزيد من أسرار هذه الحضارة التى تبعد في القدم الى منتصف الألف الثالث قبل الميلاد(٣) .

واغلب ما وصل الينا من هذه الحضارة كان عن طريق الكتابات الفيدية الاولى التي وصفها الغزاة من الآريين الذين أتوا عبر جبال شمال غرب الهند حوالي الألف الثالث قبل الميلاد ، وأسسوا على انقاضها حضارة جديدة بعد أن قضوا عليها وضربوا المدن واحرقوها وحطموا القرى ودمروها ، ونزلوا تذبيحا وتقتيلا فىالأهالي من الشيوخ والنساء والاطفال الذين عثر على اعداد كبيرة من جماجمهم فى البيوت والشوارع وقيعان الآبار مما دفع الكثيرين الى الهرب من المدن والقرى الى الجبال والغابات يتيهون على وجوههم لا مأوى لهم غير مغارات الجبال وكهوف الأشجار (٤) .

ومع ذلك فقد صور كتاب رج ــ فيدا Rigveda السكان الأصليين Dasyus على انهم على قسط من القبح والجهل والبداءة : فهم سمر البشرة .. قصار القامة .. فطس الأنوف .. غلاظ الشفاه .. تسيطر المرأة على الأسرة .. يعبدون الاناث من الآلهة .. يقدسون عضو الذكر .. لايؤدون الشعائر الدينية .. ولا يحترمون القانون .. يملك الأثرياء منهم الأراضي والمواشى ويقيمون فى الحصون .. فلا نعجب اذا ما نظر الآريون الغزاة الى السكان الأصليين نظرة متعالية لاتخلو من احتقار لعامة الناس وحقد على قادتهم .. وميزوا انفسهم عليهم لأنهم بيض البشرة .. مقاتلون اقوياء يجيدون صنع الأسلحة الحديدية من حراب وسهام ويقاتلون وهم يركبون العربات الحربية .. فاستولوا على ممتلكاتهم من المواشي والأراضي ودكوا حصونهم والزموهم السكنى فى الجبال والغابات .. وحرموا عليهم المدن والقرى الآهلة بالآريين واعتبروهم جنساً أقل من جنسهم ولا يستحق غير معاملة العبيد (٥) .

وأحسب أن هذه النظرة ترسم أول صورة للتفرقة بين البشر على أساس من اللون والجنس .. بين الأبيض والأسود .. بين الآرى والدرافيدى .. لقد حرص الآريون على نقاء دم جنسهم فوضعوا أسس نظام الطبقات والطوائف الذىوضع الطبقات الآرية من الحكام ورجال الحرب ورجال الدين على قمة الطبقات بينما كان السكان الأصليون من التجار والزراع والصناع والخدم في أسفل الطبقات حتى انتهى الأمر بتكوين أربع طبقات أساسية تدخل تحتها عشرات الطبقات الفرعية هي : ــ

١ ــ البراهمة وهي طبقة رجال الدين .

٢ ــ الكشاتريا وهي طبقة رجال القتال .

٣ ــ الفيسيا وهي طبقة التجار والزراع والصناع واصحاب المهن الحرة

٤ ــ السودرا وهي الطبقة التي يخدم افرادها بقية الطبقات (٦) .

ووضعت أنظمة تحدد العلاقات الاجتماعية بين هذه الطبقات بحيث يصعب تبادل العلاقات بينها وحرمت التزاوج من خارج الطبقة الواحدة حتى يحتفظ الغزاة بنقاء الدم الآرى .. فعاش السكان الأصليون في عزلة ومع ذلك فان رجال الدين كانوا يستعدون

(٣) Basham A. L. : **The Wonder That Was India,** Sidgwick and Jackson, London 1954.

(٤) Rawlinson H. G. : **India, A Short Cultural History,** Cresset Press., London 1943.

(٥) Macdonell A. A. : **India's Past,** Oxford 1927.

(٦) Hutton J. H. : **Caste in India,** Cambridge 1946.

آلهتهم ضد قادتهم ويستعينون بالسحر والطلاسم والتعاويذ لتحريض المردة والشياطين على ابادتهم (٧) هذا علاوة على أن غزوات الآريين لم تنقطع وظلت تهاجم المدن والقرى وتدعي ان السكان الأصليين لايحترمون القانون ولا يعبدون آلهتهم واتخذوا من ذلك ذريعة لطاردتهم فى كل مكان حتى طمست معالم حضارات الهند الأولى وزجت بسكانها الى احضان الجبال ومتاهات الغابات .. الا ان هذا النفي القهرى ترك آثاراً عميقة فى الفكر الهندى ظهر واضحاً فى الملاحم والأساطير الهندية من ناحية وخلق جيلا من سكان الجبال ومغارات الغابات اعتاد شظف العيش وأتيحت له فرص من التفكير والتأمل فى كشف الطبيعة البكر فانبثق زهاد وحكماء عرفوا كيف يقفون فى وجه الغزو الآرى وهم عزل من السلاح ولا يملكون غير القوى الروحية ..

١ ــ الفكر الفيدى

اذا حاولنا أن نضع أيدينا على أول مرجع يعرفنا بالفكر الهندى ونشأته فى الأزمنة البعيدة لانجد غير كتاب رج ــ فيدا ، وهو أول كتاب آرى كتب باللغة السنسكريتية ولم يعثر على أية مخطوطات قديمة على أوراق الشجر او لحاء الخشب او رقاق الجلود ولا على المباني والأحجار .. اذ قد تكون الرطوبة والأمطار والفيضانات اتلفتها او التهمها النمل الابيض الذى كان منتشرا فى الهند او تعرضت للتدمير والتخريب والضياع بسبب كثرة غزوات القبائل الآرية التي كانت تحطم كل ما يصادفها ..

وكتاب رج ــ فيدا الفه جماعة من رجال الدين باللغة السنسكريتية ، لغة الغزاة الآريين على فترات من الزمن فى قالب شعرى يضم ١٠٢٨ ترتيله(٨) ولذلك يعد رج ــ فيدا اطول من الالياذة والأودسا مجتمعتين ... وكلمة رج Rig معناها اشعار وكلمة فيدا Veda معناها معرفة الحكمة .. بذلك يكون عنوان أول كتاب فيدى هو « اشعار الحكمة » وبداية تأليفه لم يتفق على تحديد تاريخها فيرجعها المفكرون الهنود وعلى رأسهم « طيلاق » Tilak الى ٤٠٠٠ــ٢٥٠٠سنة ق.م بينما المفكرون الغربيون يرجعون تاريخه الى ١٢٠٠ــ١٠٠٠ سنة ق.م وعلى رأسهم ماكس مولر Max Muller وهذا التاريخ يكاد يذهب اليه أغلب الباحثين. وان «هوبكنز» Hopkins يرجعه الى القرن الثامن قبل الميلاد... وتعتمد كل فئة من الباحثين فى تحديد هذا التاريخ او ذاك على أساس من الدراسات التاريخية واللغوية والأبحاث المقارنة بين حضارات الشعوب الآرية في ايران وبلاد مابين النهرين وآسيا الصغرى واليونان وكذلك على ما اكتشفته الحفريات من آثار (٩) .

ورغم أن كتاب رج ــ فيد آلف فى هذا الزمن السحيق فانه لم يبدأ في تدوينه الا في القرن الثالث قبل الميلاد لما بدأ اشوكا Asoka فى تدوين بعض التعاليم البوذية على الأعمدة الصخرية(١٠) .. ولم يتم تدوين رج ــ فيدا تدوينا كاملا الا فى اواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلاديين .. ونظرا لمرور تلك القرون الطويلة بين التأليف والتدوين لابد ان يكون رج ــ فيدا قد تعرض الى كثير من التغيير والتبديل والتحوير والتحريف بالاضافة والحذف تحت رغبة التجديد والتوضيح .. ذلك لان اشعار رج ــ فيدا كانت تحفظ في الصدور وتتداول عن طريق

(٧) Macdonell A. A. : **Vedic Mythology,** Grudriss, Strassburg 1897.

(٨) Thomas, Edward J. : **Vedic Hymns :** John Murray, London 1923.

(٩) Criswold H. D. : **The Religion of Rigveda,** Oxford 1923.

(١٠) Havell E. B. : **The History of Aryan Rule in India,** George-Harrap London, No date.

الشفاه وتنتقل بالرواية وتدرس بالتلقين لانتشار الأمية وعدم معرفة الكتابة (١١) مما أتاح الفرص أمام رجال الدين لاحتكار حفظها او تداولها ، فكانوا يحرصون على سريتها وينفردون بتلاوتها وتعليمها للغير حتى يزيدوا من هيبتهم الاجتماعية ونفوذهم الديني ولتدر عليهم مكاسب مادية ومعيشية .. هذا علاوة على ان ذلك كان يعطيهم مطلق التصرف في التعديل فى رج ـ فيدا حسب التطورات السياسية والاجتماعية والثقافية ، فاذابهم لسبب اولآخر يوضحون ماغمض ويعقدون ما وضح . يحذفون ما يتعارض مع الاتجاهات السائدة ويضيفون ما يوطد نفوذهم ويتمشى مع التطورات الجارية (١٢) ولذلك يلاحظ ان الاجزاء الأولى من كتاب رج ـ فيدا تقتصر على تعاليم الآريين الغزاة ثم أضيفت اليها تعاليم السكان الأصليين فى اجزاء تالية ، بينما وضعت بعض اشارات تفيد بأن احوال الكتب البرهمانية والكتب اليوبانيشارية موجودة في الاجزاء الاخيرة من رج ـ فيدا ، ومع كل ذلك فان كتاب رج ـ فيدا ليس الا مجرد مجموعات متكررة من الأشعار المتشابهة في الأفكار والمعاني ولا تختلف الا في الصياغة الشعرية حتى انه يرجح انها استمدت من بعضها بعضا على أساس من الاقتباس مثلها فى ذلك مثل بناء اى معبد جديد من حطام معبد قديم (١٣) .. وهى تضم تراتيل تنشد فى مدح الآلهة لكسب عونهم او تتلى اثناء مراسيم تقريب القرابين .. كما تضم الأدعية السحرية التى تدفع الأذى وتجلب النفع .

ولم يكتف رجال الدين بكتاب رج ـ فيدا وما أحدثوه فيه من تعديلات وما زادوه عليه من اضافات وانما تناولوه كذلك بالتعليقات والتوضيحات فى كتب منفصلة الحقت به فى ازمنة متعاقبة وهذه الكتب هى :

أ ـ كتاب ساما ـ فيدا Sama-Veda .. بمعنى « أناشيد الفيدا » .. مكون من اناشيد شعرية يترنم بها رجال الدين فى مدح الآلهة ، اقتبست من رج ـ فيدا بعد ان أعيدت صياغتها الشعرية (١٤) .

ب ـ كتاب « ياجوش فيدا » Yajush-veda بمعنى « قرابين الفيدا » .. مكون من نثر وشعر يتلى بصوت منخفض عند اداء مراسيم الاضحيات أو شعائر تقريب القرابين .

ج ـ كتاب «آثارفا ـ فيدا» Atharva-veda بمعنى « سحر الفيدا » مكون من أدعية سحرية تدفع المرض وسوء الحظ وتجلب الصحة وطول العمر والحظ السعيد (١٥) .

ولكل كتاب من هذه الكتب فئة خاصة من رجال الدين تتولى ترتيله خلال الطقوس الدينيه وتلقينة للغير : فهناك فئة المنشدين التى تترنم بساما فيدا ، وفئة المشعلين للنار التى تشعل النيران فى المواقد وتتلو ياجوش فيدا اثناء القاء القرابين فى النار ... وفئة السحرة التى ترتل آثارفا ـ فيدا ، وهناك فئة أخرى ترشد عامة الناس الى كيفية اداء مختلف الشعائر الفيديه فى المنازل .

اما عن الأسس الفكرية التى وردت في هذه الكتب الفيديه الأربعة فهى فى الأغلب لا تعبر الا عن فكرة الغزاة الآريين وعن ثقافتهم وعقائدهم واساليب حياتهم وما قد اعتراها من تغير وتطور وهى تتكيف بالبئية الجديدة فى

---

(١١) Piggot, S. : **Prehistoric India.** op. cit.

(١٢) Hopkins, E. W. : **The Vedic Religion of India,** New York 1918

(١٣) Bloomfield, M. : **Rigveda Repetitions,** Harvard Oriental Series 1916.

(١٤) Oldenberg, M. : **The Religion of the Vedas,** Berlin 1882.

(١٥) Bloomfield, M. : **The Hymns of the Atharva-Veda,** Sacred Books of the East, Oxford 1897.

الهند وتتلاءم مع ثقافة السكان الأصليين . والأفكار الدينية التى تضمها الكتب الفيدية الأولى تمثل طفولة الفكر وتعبر عن عبادات بدائية ساذجه لاعمق فيها ولا اصالة وابعد ما تكون عن الغايات الروحية .. نشأت آلهتها على اساس اجتماعى او اساس سياسى .. والباعث على تقديسها دنيوى مردهالى الخوف من الأذى او الرغبة في النفع دون الانتباه للقيم الروحية التى تهتم بما بعد الحياة الأرضية

ويمكن ان يستخلص من الكتب الفيديـه الأولى نوعان من العبادات :

١) عبادة الأسلاف : (١٦)وهى عبادة تفرض على الأبناء تقديس الأباء والأجداد بعد الموت الذى يضفى عليهم صبغة مقدسـة مباركـة تحولهم الى نوع من القوى الخفية التى ترعى شئون الأحياء وتجلب النفع للاهل وتدفـع عنهم السوء .. فعلى الابن البار ان يبتهـل الى هؤلاء الاسلاففى اوقات القحط والمجاعات والحروب وفى مواسـم الزراعة والحصاد .. وان يقدم لهـم الأضحيـات والقرابين حتـى يحافظ الجد على كيان الأسرة وصالحالمجتمع وحيث ان للأبن وحده دون غيره حق أداء هذه الشعائر فقد أصبح له مركز خاص في الأسرة يمكنه من ان يصبح رئيسها القادر بفضـل قوى الأسلاف وان يرعى شئون المجتمع التى تحقق مصلحة الجماعة وتماسكها ..

٢) عبادة مجموعة من الآلهة تمثل فىالغالب قوى الطبيعة على انها مظاهر قوى خفية .. ويبلغ عدد الآلهة الفيديه حوالى ثلاثة وثلاثين الها والاهة يتوزعون بالتساوى على اقسـام الكون الثلاثة وهـى السماء العليا والجـو الاوسط والارض السفلى .. فعبد الآريون آلهة يرمز لها بالنار والشمس والقمر والفجر والمطر اما بباعثالرهبةمنايذاء القوى الخفية التى ترمز لها واما بأمل الرغبةفى كسبرعايتها وعونها (١٧) .

واذا كانت عبادة الأسلاف تقام في المنـازل فان عبادة الآلهة كانت تقام في الخلاء ، لأن المعابد لم تكن معروفة للآريين الرعاة الذيـن اعتادوا الأقامة في الخيام (١٨) .

واشهر اله فى مجموعة آلهة رج ـ فيدا هو الاله « أندرا » Indra وان لم يكن أعظمها الا انه يمثل روح الآريين المنتصرين .. ولذلك تضعه الأساطير الفيدية في المرتبة الأولى بين بقية الآلهة .. انه من نسل سلالة الأبطـال المغاوير الأشداء فى القتال .. اتخذ زوجـة علىقسط كبير من الجمال .. هو أشقر منظره خلاب .. وله أذرع طويلة للغاية .. يبدو في اى صورة يشاء .. يركب عربة حربية ذهبية اللون يجرها زوج من الخيول الشقر .. يمسك في يده اليمنى مختلف الأسلحة من الأسـهم والحراب والخطاطيف والشباك ، ولكن أقوى اسلحته البلطة الصاعقة .. وعبـده الآريون على انه الاله البطل الاشقر الذى يحـارب الاعداء في الأرض والشياطين في الجو ويرافقه فى القتال زميله قشنو وفرق من المقاتلين .. فحارب سكان الهند الأصليين ودمـر مدنهم وحطم قلاعهم الحجرية الحصينة وأمعن فيهم تقتيلا وطرد من تبقى منهم من ديارهم ودفعهم الى اللجوء الى الغابات والصحارى والجبال.. كما قاتل شياطين الجو الذين يسببون البرد والجفافوما يؤديانإليهمن قحطومجاعةوبؤس ومرض ،ولذلكفهم لا يكتفونبعبادة « اندرا » فى المنزل وانما يعبدونه كذلك فى الخلاء ..

---

(١٦) د . احمد ابو زيد « البناء الاجتماعي : الجزء الثاني : (الانساق) » دار الكتاب العربي الاسكندرية ١٩٦٧ .

(١٧) Masson-Oursel, P. and Others. : **Ancient India and Indian Civilization,** Kegan Paul, London 1934.

(١٨) Griswold, H. D. : op. cit.

فاشعلت له مواقد النار التى ترمز الى الاله « آجنى » Agni لتلقى فيها القرابين وبخاصة شراب السوما الذى يستخلص من نبات جبلى أصفر اللون .. يعصر .. ويصفى .. ويخلط بالحليب واللبن والحبوب .. وهو شراب لا يشبع منه « اندرا » أبداً ويعب منه كميات هائلة عن طريق فم « آجنى » حتى يحافظ على قواه التى تعينه على قتال الأعداء فى الارض والشياطين في الجو (١٩) كما تنشد له الترانيم التى تثنى على بطولاته القتالية وقدراته فى قهر العدو واستسقاط المطر وزيادة المحاصيل (٢٠) . بل ان كتب الفيدا تخصص له عددا من الترانيم والتراتيل يفوق عدد جميع الترانيم والتراتيل المخصصة للآلهة الأخرى .. مما يدل على ما كان عليه مركز «اندرا» من امتياز عند الغزاة الآريين الاوائل.

فالاله « اندرا » هو اله بطل يحرز النصر للقبائل الآرية ويحميها من الأعداء ولذلك يمكن أن يعد هو وزميله قشنو ورفاقه من المقاتلين بمثابة أجداد مختلف القبائل والعشائر الآرية ، وان عبادته يمكن ان تعبر عن نوع من عبادة الاسلاف .. وان اعتباره رمزا للقوى التى تقصى البرد وتجلب الحرارة التى تذيب الثلوج وتستسقط المطر الذى يساعد على الزراعة وتربية الاغنام والمواشى على المراعى يدفع الى القول بان عبادته تعد بمثابة عبادة قوة من قوى الطبيعة يتقرب اليها الآرى بدافع الرغبة في تحقيق نفع أو الرهبة من حدوث أضرار من البرد والجفاف تتسبب فى المجاعة والبؤس والفقر .. أو الحرص على حفظ تماسك كيان المجتمع الآرى بانتشار الرخاء وتجنب العوز والحاجة ..

الا أن اندرا لم يظل هذا الاله الأشقر المعظم الى أبد الآبدين بل ان الأساطير المتأخرة لم تغفر له تدميره للمدن وتخريبه للبيوت ودكه للحصون أو تقتيله للسكان الأصليين في البنجاب والسند وتشريده لهم فى الغابات والصحارى والجبال واستباحة اموالهم وأعراضهم ولم تغفر للآريين الشقر استعانتهم بالقوى الخفية لسلفهم الاكبر اندرا وكيف استعدوه ضد جنسهم الذى نظروا اليه نظرة تعال لا تخلو من حقد ، جردتهم من انسانيتهم لمجرد انهم سمر البشرة ويقيمون فى مدن وبيوت ويملكون الاراضى وقطعان الماشية .. فاذا بالأساطير الشعبية تنزل « اندرا » من عليائه وتجعله مجرد اله تابع من الدرجة الثانية او أقل من ذلك بكثير لأنه يرتكب من الخطايا والآثام ما يستحق عليه العقاب . فتتهم هذه الأساطير اندرا بقتل ناسك تهيأ له انه عدو من الشياطين فنفته والزمته بالاختفاء واعتزال الناس وتقديم القرابين حتى يكفر عن هذا الاثم . .بينما تروى ملحمة « المهاباراتا » Mahab!arata الشعبية أن اندرا أغوى « آهاليا » Ahalya زوجة الزاهد « جوتاما » Gotama بالغش والخداع فاستحق غضبه ولعنته التى طبعت عليه الف علامة ترمز لعضو الانثى تشهيراً بسلوكه المشين .. فأخذ اندرا يعادى الزهاد والنساك ويرسل لهم الغانيات ليفتنهم بالغواية ويصرفهم عن معاداته والبحث عن المكان الذى يختفى فيه حتى لا يعثروا عليه وينزلوا العقاب به . .ولكن ملحمة « الرامايانا » Ramayana الشعبية أو قعته في أسر « رافانا » Ravana اله الشر الأكبر كعقاب له على غوايته لآهاليا ودفع العذارى للفسق بينما أدخلته الاساطير المتأخرة فى صراع مع الاله « كريشنا » Krishna الأسمر الذى استجاب له الرعاة بالامتناع عن عبادة اندرا الذى اغتاظ وانزل جام غضبه عليهم بأن أرسل سيولا من الأمطار فسارع كريشنا برفع الجبال لتحمى الرعاة من هذه السيول الجارفة لمدة سبعة أيام متتالية مما

١٩ ــ نفس المرجع السابق

(٢٠) Ling Yutang and Others : The Wisdom of India Michael Joseph, London 1948.

اضطر اندرا الاشقر فى النهاية الى الاستسلام والخضوع لكريشنا الأسمر (٢١) .

★ ★ ★

أحسب ان هذه الأساطير الشعبية تصور اندرا فى صورة تختلف تماما عن الصورة التى تعطيها الكتب الفيدية الأولى خصوصا رج ــ فيدا التى تخصص له اكثر من مائتين وخمسين ترنيمة تشهد بان الصراع بين الآريين وسكان الهند الأصليين استمر اجيالا طويلة ولم يقف عند انتصار الغزاة الآريين .. فاندرا الذى تثنى رج ــ فيدا على قتله لسكان الهند السمر ومطاردتهم فى الغابات والمتاهات ، والاستيلاء على ممتلكاتهم واستباحة أعراضهم تحاسبه الأساطير والملاحم الشعبية .. فبعد أن كان رمزا للبطولة أصبح رمزاً للاغتصاب والدعارة .. وبعد ان كان أعظم الآلهة واقواها اصبح العوبة .. يخاف من الزهاد والنساك .. يقع فى أسر الشيطان رافانا .. يستسلم لسيطرة الاله كريشنا ..

فاذا كان اندرا هو الاله البطل الذى يمثل رجال الحرب فان الاله آجنى Agni هو المعبود الذى يشرف على خدمته رجال الدين .. ان رج ــ فيدا تخص آجنى بمائتين من الترانيم تستهل بها معظم أجزائها .. ان آجنى على راس ثالوث مقدس مكون من آجنى Agni .. فايا Vaya .. سوريا Surya .. وهم جميعا متساوون فى الألوهية ويمثلون على التوالى : الأرض .. الجو .. السماء .. ويرمز لهم بالقوى المشتعلة المضيئة : النار .. البرق .. الشمس .. ويصور آجنى بثلاثة رؤوس وثلاثة ألسنة(٢٢) .

وترجع عبادة آجنى الى أن النار في الأصل كانت تعبد لذاتها بسبب ما تجلبه من دفء فى الشتاء القارص البرد .. ومن نور يذهب حلكة الليل .. ومن ضوء يبعد الوحوش عن الخيام ويحرس الناس وهم نيام .. ومن لهب يستخدم فى طهو الطعام .. فكان للنار منزلة عائلية محبوبة تنفع الجميع. ولقد عبدت النار كذلك لأن حرارة الأشعة الصادرة عن الشمس تساعد على نمو النبات والحيوان وتزيد من المحاصيل والماشية والأغنام ، واهتم الآرى باشعال مواقد النار داخل المساكن وخارجها للتغلب على ظلام الليل الذى تجوس فيه القوى الشريرة وتندس فى سواده الشياطين الساحرة المؤذية والضارة . . ولذلك كان الاهتمام شديداً باستمرار اشتعال النيران ليل نهار فى المساكن ومحال العمل واماكن العبادة فى الخلاء حتى اعتبرت بمثابة فرد من أفراد الأسرة او القبيلة أو عضو من بين هيئة رجال الدين الذين يلزمهم الواجب العائلى بصيانتها عن طريق تقديم مختلف القرابين اليومية حتى تظل على الدوام مشتعلة كدليل على وفاء الأبناء للاجداد وتمسكهم بعقائد القبيلة وايمانهم بقدرة هذه العقائد على حماية الاسرة ورفاهية القبيلة .. أما عن استمرار اشتعال مواقد القبيلة او المدينة في الخلاء فهو أمر من واجبات فئة من رجال الدين(٢٣) الذين يدربون على الأشراف على عمليات تقديم القرابين للنار ويتلون الادعية السحرية بصوت منخفض حتى تكون مباركة مقبولة وتستطيع أن تبعد القوى الشريرة وتفسد أثر السحر الضار وتتغلب على الشياطين وتبعد المرض .. وتتكون القرابين عادة من حليب او لبن أو زبد سائل أو حبوب او لحوم تلتهمها النيران بشره زائد وتحدث اصواتا تنادى « آجنى » الذى يلعق القرابين بالسنته العديدة ويخص نفسه بما قدم منها من أجله ويوصل لبقية الآلهة ما القى فى النيران من أجلهم حتى يقوى هو وبقية الآلهة على دفع الأذى الذى قد ينزل بالناس ويجلب النفع الذى يرغبون فيه ..

---

(٢١) Dowson, J. : **Hindu Classical Dictionary**, Kegan Paul, London 1928.

(٢٢) Keith A. B. : **Indian Mythology**, Boston 1917.

(٢٣) Keith, A. B. : **The Religion and Philosophy of the Veda and Upanisads.**

فلم يعبد الآرى النار الا على أنها رمز « لآجنى » وحرص على اشتعالها حتى يزود آجنى وبقية الآلهة بما تحتاج اليه من قوى لتعمل على خدمته فأصبح « آجنى » فى مقدمه الآلهة الآرية وعلى رأسها جميعا بعد أن استقر الأمر في الهند للآريين ولم تعد هناك حروب طاحنة بين الغزاة والسكان الأصليين فقوى نفوذ رجال الدين واعطوا أهمية كبرى لطقوس « آجنى » القرابينية واحاطوها بالغموض والتعقيد واحتكروا اداءها وجعلوا من آجنى شاهداً على افعال الناس جميعا لانه هو الذى يوصل القرابين الى جميع الآلهة .. فاعطى تعظيم « آجنى » لرجال الدين هيبة واحتراما بين الجميع فتنافسوا على خدمته وتكونت منهم فئات ، كل منها تقوم بدور معين من عمليات طقوس اشعال نار المواقد وشعائر تقديم القرابين ..

ولقد أخذ نفوذ رجال الدين يشتد شيئا فشيئا حتى استطاعوا ان يتوجوا الاله بريها سباتى Brihaspati ـ اله رجال الدين الأول ـ ويجعلوه يمتص صفات اندرا وآجنى معا علاوة على صفاته الخاصة .. فهو اله يجمع بين صفات اندرا المقاتلة وصفات آجنى المبددة للظلام وصفاته الخاصة بانه سيد المصلين ورب تلاوة الأدعية الذى يتقن أداء شعائر القرابين ويعلمها لرجال الدين وهو الذى يقسمهم الى فئات يحدد لكل منها دورا خاصا فى المراسيم الدينية وبخاصة فىالطقوس القرابينية .. فتقدم « بريها سباتى » صفوف الآلهة واصبح على راس ثالوث مقدس مكون من : بريها سباتى .. آجنى .. اندرا (٢٤) وهذا لا يخلو من دلالة سياسية على أن نفوذ الكشاتريا بدأ يضعف أمام نفوذ رجال الدين من البراهمة ، وأن جموع الشعب استكانت لسيادتهم رغم تزمتهم الشعائرى.. لأنه أهون بكثير من حروب العسكريين الذين يدمرون ويخربون ويقتلون ويشردون ويطاردون ..

واذا كانت عبادة الالهة اندرا وآجنى وبريها سباتى وما دار حولهم من أساطير ينم عن فكر ساذج طفولى يعد من أقرب العقائد الى البدائية التى تخلو من فكرة الثواب والعقاب.. فان عبادة الاله « فارونا » Varuna تعترف بضرورة تجنب الخطيئة وطلب المغفرة عند ارتكابها خوفا من العقاب .. ان فارونا وزميله « ميترا » Mitra على رأس مجموعة من الآلهة ترمز الى الكواكب المضيئة من الشمس والقمر والنجوم .. يعاقب فارونا كل من يرتكب خطيئة كالقتل والسب والغش ولعب القمار وشرب الخمر بأن يصيبه بالمرض أو يودى بحياته ويحرمه بعد الموت من مصاحبته في الحياة الاخرى .. الا أن فارونا غفور رحيم فمن يتوب ويطلب منه العفو ويقدم له القرابين فانه يغفر له واذا استمر فى عبادته يضمن له الحماية والسعادة فى الحياة الدنيا ويشهد له بعد الممات ويضمه الى صحبته فى الحياة الأخرى (٢٥) .

ومن بين الآلهة الثلاثة والثلاثين الاله «ياما» Yama اله الموتى واختاه يامى Yami ويامونا Yamona ..يصعد اليه الموتى بعد ان تحرق أجسادهم بنار آجنى ثم تتحد باجسام مضيئة اخرى تتكيف بالوسط السماوى بعد انتتخلى عن مفاسد الأرض وتعيش في صحبة ياما والآباء والأجداد والآلهة .. ومن بين الآلهة كذلك الالاهة يوساس Usas التىتعتبر سيدة الفجر وتتميز بسحر انثوى اخاذ خلاب وتعد من ارشق المعبودات التى يترنم بها الشعر الهندى ، فهى تبتسم .. وترقص وتغنى .. وتستعرض مفاتن أنوثتها . .وهى تبدد رداء الليل الاسود .. تزيل الآلام العابسة الكئيبة .. تبعد الشياطين الشريرة قبل ان تتفتح

(٢٤) Griswold, H. D. : op. cit.

(٢٥) Griswold H. D. : **God Varuna in the Rigveda,** Ithaca 1910.

ابواب السماء وتنير الشمس للكون .. ويوجد أيضا بين الآلهة اله خاص لكل أصحاب حرفة : فالآلهة الثلاثية يبهوس Ribhus آلهة الصناع وهم فى الأصل ثلاثة اخوة من أمهر الصناع الذين صمموا وصنعوا عربة « اندرا » الحربية .. وبهذا العمل العظيم اكتسبوا قدسية منحتهم قوى خارقة فاستحقوا الثناء والعبادة من الناس والحياة في السماء .. والاله «تواشترى » Twashtri كذلك صانع اسلحة اندرا من السهام والرماح والصواعق الحديدية عبد من أجل مهارته فى صناعة الأسلحة .. ولا شك فى أن عبادة مثل هذه الآلهة لا تخلو من تمجيد لأصحاب المهن الحربية اما « يرفارا » Urvara سيدة الحقل والاهة الخصب .. « وسيتا » Sita سيدة الحرث والحصاد .. « وبوشان » Pusan الاله الخاص لقطعان الماشية والأغنام .. فتعبد جميعا ويقدم لها القرابين من أجل ما تقدمه للناس من ثروات ومنافع .. (٢٦) .

ان أغلب آلهة رج ــ فيدا تكاد تشترك في صفات واحدة .. وتحارب جميعا عدوا واحدا هو الشيطان « فريترا » Vritra واعوانه الذين يسببون الجفاف والبرد ويمنعون سقوط المطر ويقضون على الزرع والضرع والنبات والحيوان ، وكذلك تحارب أعداء القبائل الآرية .. وان كان لكل اله صفة غالبة حيث ان اندرا يمتاز بالقوة العسكرية وآجنى بمعرفة اداء الشعائر القرابينية وفارونا بعقاب المذنب وياما بمصاحبة الموتى ويوساس بالسحر الانثوى ، وريبهوس وتواشترى بالمهارة في صناعة المعدات الحربية ويور نارا وسيتا بالمحافظة على الثروة الزراعية وبوشان بالمحافظة على الثروة الحيوانية .. الا أنهم جميعا لهم قدرات الهية خارقة ، يعرفون كل شيء ويجب ان يقدسوا وتقدم لهم القرابين .. ولذلك راى ديانانودا ساراسفاتى Dayanaoda Sarasvati مؤسس جماعة آريا سماج Arya Samaj فى القرن التاسع عشر الميلادى كل هذه الآلهة مجرد أسماء مختلفة لاله واحد .. الا أن الوعى الدينى بين الغزاة الآريين فى عصر رج ــ فيدا لم يخطر له مثل هذا النوع من التوحيد خصوصا ــ وانه كان هناك ازدواج الهى بين كل زميلين من الآلهة او بين ذكر وانثى ــ كما كان هناك اكثر من ثالوث الهى كثالوث اندرا وثالوث آجنى ، بينما كان يرتبط بفارونا مجموعة من الآلهة الكوكبية (٢٧) وكل هذه الآلهة لم تهتم الا بالأرض والمنافع الأرضية وان تلاوة العبادات وتقريب القرابين لم يهدف الا لطلب طول العمر وابعاد المرض والطمع فى الثراء من زيادة المحاصيل الزراعية وقطعان الحيوان رغبة في حياة افضل على الارض ، وان أشد عقوبة لفارونا لا تخرج عن اصابة المخطىء بمرض أو حرمانه من الحياة الأرضية ــ بل ان بعض الباحثين يشكون فى ان فارونا اله آرى وينسبونه الى الآلهة السامية التى تأثرت بها ديانة الغزاة الآريين قبل مجيئهم الى الهند عن طريق اتصالهم بالفرس وديانتهم التى تأثرت بديانات بابل (٢٨) .

وقد يظن انه يمكن اتخاذ كتب الفيدا الأولى من رج ــ فيدا وساما ــ فيدا وياجوش ــ فيدا وآثارفا ــ فيدا أساسا رئيسيا لاستخلاص مبادىء الديانات الهندية .. الا انه يلاحظ أن هذه الكتب لا تهتم الا بالحياة الأرضية من دون الحياة بعد الموت وأن رجال الدين كذلك يمارسون أعمالا اقتصادية بما يحصلون عليه

---

(٢٦) Griswold, H. D. : **The Religion of the Rigveda** op. cit.

(٢٧) Das Gupta S. N. : **Philosophy. (Legacy of India)**, Oxford 1951.

(٢٨) Tarapada Chowdhury : **The Vedas. (History of Philosphy: Eastern & Western)** Allen-Unwin, London 1952.

من هدايا ورسوم نظير أداء الشعائر (٢٩) ولا نكاد نلمح في النظريات الهندوكية الأصيلة التى تكاد تكون من أهم السمات البارزة فى الفكر الهندى مثل نظريات الكارما والتناسخ .. اية اشارة الى أى نوع من التشاؤم او تنبيهاً الى ضرورة العزلة والتنسك والزهد والمجاهدة كوسيلة للطهارة التى تمهد لتحقيق كمال الذات او بلوغ أى ضرب من الوحدة بين الله والانسان والطبيعة .. بل ان الكتب الفيدية الأولى لم تعرف الروح الا على أنها مجرد نفس اذا انقطع ذهبت الحياة ولا أمل لأحد فى الحياة الأخرى الا اذا صاحب الآلهة ولا يتم ذلك بعد محاكمة على الآثام والخطايا وانما يتحقق بدوام تقديم القرابين .. الا ان هناك اشارات خاطفة وتلميحات باهتة في الجزء العاشر والأخير من رج ـ فيدا عن أن النظام الطائفى يستند الى أساس من الولادة لا من الجنس وان الزهد والقرابين معا تقرب الانسان من الآلهة .. اذ تشير رج ـ فيدا الى ان الأنسان الأول بوروشا Purusha اخرج من راسه أول برهمى ومن ذراعيه أول كشاترى ومن ساقيه أول فيسي ومن قدميه أول سودرى (٣٠) وعلى هذا الأساس قسمت اعمال الطوائف الهندية الا انها ادخلت ايضا اللون والجنس فى هذا التقسيم فاذا برج ـ فيدا تتخذ من سمرة طبقة السودرا مدعاة لأن تجعلها في ادنى الطبقات .. بينما في الأساطير الشعبية وخاصة في المهاباراتا اشارة الى ان البراهمة شقر والكشاتريا حمر والفيسيا صفر والسودرا سمر (٣١) مما يدل على ان هذا التقسيم ما وجد الا لأن هناك أجناسا بشرية مختلفة قد وفدت على الهند من مختلف الجهات التى تحيطها واستقرت فيها وحاول كل جنس منها محافظة على كيانه تكوين طبقة خاصة به .. ولقد استغل الغزاة الآريون هذا التقسيم وتعالوا على بقية الطبقات وجعلوا طبقة المقاتلين فوق الطبقات ولكن سرعان ما قوى نفوذ رجال الدين وتنافس البراهمة والكشاتريا على السلطة ثم اصبحت طبقة البراهمة فى قمة الطبقات .. الا ان البراهمة الذين احترفوا صناعة القرابين وعاشوا مع أسرهم في مساكن المدينة وجمعوا الثروات بما يقدم لهم من هبات وما يأخذونه من رسوم، لم يحاولوا السيطرة على الحكام ورجال الكشاتريا فقط وانما حاولوا ايضا ان يخطفوا ما اكتسبه الزهاد والنساك من حسن سمعة فى الأوسط الشعبية .. فاذا هناك اضافات عابرة الى القسم الأخير من رج ـ فيدا تشير الى أهمية الزهد بالنسبة للبراهمة الا انهم لم يستطيعوا التخلص من حياتهم الاجتماعية ومشاغلهم الدينية ولم يستطيعوا كذلك ان يسحبوا ثقة الطبقات الشعبية فى الزهاد والنساك .. هؤلاء الزهاد والنساك الذين كثر الحديث عنهم في الأساطير والملاحم وكيف انهم يعيشون فى عزلة تامة فى كهوف ومغارات لا يمارسون غير المجاهدات والرياضات ولا يأكلون الا ما يجود به عامة الناس عليهم ولا يجمعون المال والضياع والقطعان .. فاذا « بالمهاباراتا » Mahabharata تشيد بذكر الحكيم الزاهد « فيدورا » Vidura رغم انه من أم من طبقة السودرا وتمجد الأساطير بالزاهد « فاسيشتا » Vasishtha رغم أن أمه كانت عاهرة وكذلك بالزاهد « فياسا » Vyasa مع ان أمه كانت تصيد السمك وبالناسك « باراسارا » Parasara وهو من أصل سودرى .. وان ما اكتسبه هؤلاء الزهاد من رفعة وسمو ونفوذ روحى لا يرجع الى نسبهم وحسبهم او أصلهم وجنسهم، انما يرجع الى زهدهم وتقشفهم وحكمتهم فقط.. ولقد رأى فيهم البراهمة منافسين خطرين فلم يذكروهم فى كتبهم واطمأنوا الى انهم لا يعيشون

---

(٢٩) Oldenberg, H. : op. cit.

(٣٠) Sen, S. M. : **Hinduism,** Penguin, London 1961.

(٣١) Hutton J. H. : op. cit.

في المدن وأن سلطانهم لا يتعدى الغابات ولا يقوى على الصمود امامهم فازدادوا تمسكا بالشعائر الدينية وبحرفية الطقوس القرابينية غافلين عن قدر هؤلاء الزهاد الذين ظهروا من بين سكان الهند الأصليين الذين طردهم الغازى الآرى الى الجبال والغابات.. اذ انهم استطاعوا بفضل أساليبهم الروحية ان يجذبوا الكثيرين الى صوامعهم والتف حولهم المريدون يستمعون الى تعاليمهم ويتخذونهم قدوة يقتدون بها واعتبروهم بمثابة المرشدين والموجهين .. الا انه لم يكن لهم أي خطر سياسي او اقتصادى لانهم لم يكن لهم مآرب في السيادة والحكم والثروة وفضلوا الزهد على كل شيء .. ومع ذلك فان هذا الزهد كان من أعظم القوى التى استطاعت ان تقهر الغازى الآرى ..

ولكن بينما كان الزهاد الأوائل يهيمون على وجهوهم فى الجبال والغابات لايهتمون بتجميع أقوالهم وتنظيم تعاليمهم بل تركوها تتداول كالاقوال المأثورة بين الأوساط الشعبية وغالبا باللغات العامية .. كان البراهمة يهتمون بتلقين كتب الفيدا الأولى من جيل لجيل وتدريب ابنائهم وتلاميذهم على حسن اداء مختلف انواع الشعائر حريصين أشد الحرص على احتكار تداولها بين ابناء البراهمة .. بل ان ما وجد فى هذه الكتب من غموض وابهام واقتضاب حثهم على وضع مجموعة أخرى من الكتب تناولت الكتب الفيدية الاولى بالشرح والتفسير والتعليق بغرض التوضيح وتقريب المفاهيم المتعاقبة فكانت كتب البرهمانا Brahmana التي يمكن ان تعتبر المجموعة الثانية من الكتب الفيدية . وقد وضعت أساسا لتشمل توجيهات وارشادات تكفل صحة انشاد الترانيم الفيدية سواء فى النطق او النغم دون لحن او نشاز وحسن أداء المراسيم الفيدية المعقدة وتقريب القرابين المتنوعة بكل دقة دون تعثر أو تخبط

.. وتضم كذلك تعليمات بخصوص تقسيم رجال الدين الى فئات يحدد لكل منها نوع معين من الطقوس ، فمنهم المنشدون لترانيم رج ــ فيدا ، ومنهم المشعلون لمواقد نار آجني ومنهم المقربون للقرابين ومنهم المتخصصون فى الشعائر الجنائزية وغير ذلك من الفئات التي تشرف على أنواع أخرى من المراسيم الدينية عند الولادة والزواج (٣٢) .

ولقد ظهرت كتب البرهمانا فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد بعد أن توالت غزوات أخرى من الآريين الذين امتد نفوذهم الى حوض نهر الجنجز ، وكان الكثيرون يجهلون التعاليم الفيدية او أصبحت الكتب الفيدية الأولى لاتلائم تطورات العصر فى وقت بدأ يشتد فيه نفوذ رجال الدين ويلعبون دوراً هاماً فى توطيد النظام والسيادة على الجماهير عن طريق دعوتهم الى حسن أداء الشعائر الفيدية والاهتمام بتقديم القرابين حرصاً على تجنب أذى القوى الخفية التي تصيبهم بالمرض وتنزل بهم الموت ، وتحدث الجفاف وتميت الزرع والضرع وتنشر المجاعات والاوبئة كما تلقى بهم فى غياهب العالم السفلى المظلم بعد الموت وتحرمهم من الصحة وطول العمر والعودة الى الحياة بعد الموت أو من البقاء في حلبة الآلهة (٣٣) .

واضافت كتب البرهمانا الهاً جديداً الى آلهة رج ــ فيدا الثلاثة والثلاثين هو الاله براجا ــ باتي Praja-Pati فأصبح الاله الرابع والثلاثين الفيدى الذى يتصف بصفات تكاد تجمع بين مختلف صفات الآلهة خصوصا صفات الاله « اندرا » اله الحرب والاله « آجنى » اله القرابين .. والاله براجا ــ باتي هو الاله الخالق الذى خرج منه العالم عن طريق الشعائر والقرابين كذلك عن طريق

(٣٢) Smith, F. H. : **Outlines of Hinduism,** Epworth, London 1934.

(٣٣) Macdonell A. A. : **Vedic Religion** (Hastings Ency, of Religion and Ethics) Vol. XII New York 1928.

المجاهدات (٣٤) التي أشار اليها الجزء الأخير من رج ـ فيدا ، وتعليقات « برهمانا » عليها تكاد تكون اشارات عابرة لم يهتم رجال الدين بممارستها لان البراهمة اقاموا فى المدن ونزلوا فى مساكن فاخرة وعاشوا حياة اجتماعية لا تخلو من رفاهية وترف وهي لا تتناسب مع حياة المجاهدة التي تتطلب ترك المجتمعات والتزام العزلة فىأمكنةنائية .. واهتمام رجال الدين الشكلي بالمجاهدات لا شك فى انه يشير الى أن هناك وضعاً اجتماعياً أعطى للزهاد والنساك كثيراً من الاعتبار والتقدير الا انه لم يصل الى الحد الذى يجعل تعاليمهم تقف وجها لوجه امام التعاليم الفيديةالبرهمانية ..

٢ ـ الفكر اليوبانيشادى

يرى الباحثون فى الفكر الهندى القديم ان كتب اليوبانيشاد Upanishads هي الكتب الفيدية الثالثة .. وانها نهاية تطور الفكر الفيدى رغم ما بين كتب اليوبانيشاد والكتب الفيدية الأخرى من اختلاف أساسي فى اصول الفكر الفلسفي الديني .. وقد حاول هؤلاء الباحثون أن يلتمسوا أسس تطور الفكر الهندى ابتداء من رج ـ فيدا الى يوبانيشاد دون جدوى ولم يجدوا غير اشارات سريعة غامضة عابرة يشك فى أنها محرفة وموضوعة تحتاج لتأويلات مفتعلة حتى يمكن ان تعتبر أصلا من أصول الفكر اليوبانيشادى .. ان الروح فى اليوبانيشاد ليست الا مجرد نفس فى رج ـ فيدا والبرهمانا .. وان الله المهيمن على الكون فى اليوبانيشاد يصل الى ثلاثة وثلاثين فى رج ـ فيدا وأربعة وثلاثين فى برهمانا .. ان فيض الكون عن وحدة الحقيقة فى اليوبانشياد لا نجد له الا اشارات مادية عن خلق العالم أو خروجه من هذا الاله او ذاك فى رج ـ فيدا أو برهمانا .. نظرية التناسخ حسب الكارما Karma أى افعال الفرد فى يوبانيشاد لا تكاد نلمح لها أثراً فى رج ـ فيدا أو برهمانا . .. نظريات تجسد الاله فى الانسان او اتحاد الانسان بالله او وحدة حقيقة الله والانسان والطبيعة فى يوبانيشاد لا تقوى نصوص الكتب الفيدية الأولى والثانية على افرازها فى اية صورة من الصور الباهتة ..

فهل ظهرت كل هذه النظريات بدون مقدمات وفجأة فى كتب اليوبانيشاد ودون أن يكون لها سند واضح فى الكتب الفيدية التي سبقتها ؟ ان الكتبالفيدية وضعها أصلا الغزاة الآريون فهي لا تنم الا عن تفكيرهم وتعاليمهم وأسلوب حياتهم الدينية .. ولقد فرضت بقوة الغزو على جماهير الشعب الهندى دون نظر لتعاليم هذا الشعب .. واستطاع رجال الدين بما اكتسبوه من نفوذ على مر الأجيال ان يلزموا الجميع باحترام هذا الدين وتنصيبه الدين الرسمي للدولة الذى يجب ان يزاوله الجميع وتحافظ الدولة على كيانه من اى تهديد يأتي من دين آخر ، حتى ولو كان دين السكان الأصليين من الهنود ، وان من لا يؤدى شعائره أو لا يقدم القرابين لآلهته يعد مارقا يستحق الاحتقار والمهانة ولا بد أن يفزع الكثير منهم بدينهم الى الجبال والغابات .. ولا بد أن تمجد الأساطير الشعبية هؤلاء الفارين بدينهم وبتعاليم الهند الاصلية .. ولكي نعرف شيئا عن دين السكان الأصليين ، أحسب انه ليس أمامنا الا تراث الأدب الشعبي للهنود الذى يتركز فى الاساطير والملاحم .. فالتراث الشعبي يُتداول عادة باللغات العامية ولا تحول دون سعة انتشاره اية قوى غاضبة ، لأن الآداب الشعبية تملك القدرة على التشكل والتلون بكل لون وكل عنصر وتعرض انتاجها بالصورة التي ترضى العامة والخاصة .. ولذلك فلكي نفهم التطور الفكرى فى يوبانيشاد يجب ان نلجأ الى الآداب الشعبية

(٣٤) Hiriyanna, M. : **Outlines of Indian Philosophy**, Allen-Unwin London, 1951.

ما دامت الكتب الفيدية لم تسعفنا فى هـذا المجال.. وقبل أن نتعرض للفكر اليوبانيشادى يجب أن نتلمس أصوله فى الملحمتين الكبيرتين للهند وهما « الرامايانا والمهاباراتا » رغم ما يقال من أنهما قد وجـدا فى عصر متأخـر عـن عصر يوبانيشـاد ..

ان ملحمتي « الرامايانا والمهاباراتا » تعدان من أقدم الملاحم الشعبية المعروفـة وان كان هناك اختلاف حول بدء تكوينهما ولكن يكاد يكون هناك اتفاق على انهما قد جمعتا فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد (٣٥) أى تقريبا فى نطاق نفس الفترة التي جمعت فيها برهمانا ويوبانيشـاد ، وان اعتبرت رج ـ فيدا أقدم الجميع لأنها لا تخلو من اشارات قليلة الى الآداب الشعبية التي وجدت قبل العصر الفيدى الآرى، الا انها لم تعط لها من الأهمية ما أعطته للديانات الآرية .. وهـذه الاشارات القليلة تنم عن انه كان هناك آداب شعبية أقدم من رج ـ فيدا (٣٦) انتشرت أول الامر بين الآريين لأنها كانت تتداول بلغات شعبية ولهجات عامية (٣٧) ولأنها أول ما عرفت باللغة السنسكريتية جمعت فى صورة تناسب عصر القرون التي بين الثامن والخامس قبل الميلاد .. فكانت حداثها وتعابيرها اللغوية تتمشى مع أحداث هذا العصر وأساليب حياة أهله ولغتهم مع احتفاظها بأصل الفكر الهندى الذى تغلب عليه النزعات الروحية ، وهـذا يقودنا الى الاعتقاد بأن الرامايانا والمهاباراتا أقيمتا على آداب شعبية هندية أصيلة أقدم منها بل أقدم من كل الكتب الفيدية .. كما أن ظهورهما بما تحويانه من دعائم روحية لا نكاد نعثر لها على أثر فى مجموعات المؤلفات الفيدية الأولى والثانية يشهد بان الشعب الهندى أخذ يتخلص من رواسب الاستعمار الآرى ويستعيد حيويته الفكرية ويفرض اتجاهاته الروحيـة ويغزو الفكر الآرى ، ومن هنا أصبحت تعاليمه الأصيلة تجد لها صدى فى قلوب الجميع عن طريق الأدب الشعبي ..

والرامايانا والمهاباراتا عبارة عـن خليـط متراكم من الأقاصيص والحكايات والروايات قد تكون خيالية أو لها أساس من الواقع ، وقد وضعت على مـر الأجيـال حسب الظـروف والأحوال ، ويمكن أن نتعرف فيها على مشاعر وأفكار وسلوك الشعب الهندى من خلال حياة الهنـود الاجتماعية والاقتصاديـة والحربيـة والثقافية والدينية ، مـع معرفة العـادات والتقاليـد والعقائد السائدة ، ولذلك فان « الرامايانا والمهاباراتا » تضمان حشداً كبيراً من الأفكار والفلسفات والتعاليم التي تجمع بين الديانات الآرية والديانات الشعبية وبين حكمة الزهاد ومادية الخارجين عن الأديان (٢٨) ويجـرى فيهمـا مختلف التيارات الفكريـة والدينية التي تسربت اليهما من كل جانب فوجد الجميع فيهما سنداً تاريخيا شعبيـا يدعم تعاليمهم ويعطي لها صبغة القدم ..

وتعلو « الرامايانا » مسحة خلقية رفيعـة اذ يقبل راما تنفيذ وعد أبيه العجوز لزوجته بأن يستجيب لاى طلبين تختارهما فاختارت تنصيب ابنها « بهاراتا » Bharata حاكمـا ثـم نفى « راما » Rama خارج البلاد فى الغابات والجبال لمدة أربعـة عشر عاما (٣٩) فى يوم توليه الحكم ، فانصاع

---

(٣٥) Jacobi, H. : Das Ramayana, Bonn 1893.

(٣٦) Sen, S. M. : op. cit.

(٣٧) Barth, A. : The Religion of India. Boston 1882.

(٣٨) Masson-Oursel, P. and Others : op. cit.

(٣٩) Shudha Mazumdar : Ramayana Bhavan's Book, Bombay 1953.

الأب الكهل « دازاراتا » Dasaratha لغيرة زوجته كايكايي Kaikayi وأطاع « راما » أباه وقبل النفي وخرجت معه زوجته المخلصة « سيتا » Sita بينما رفض بهاراتا الحكم ووضع حذاء راما على العرش لحين عودته بعد انقضاء مدة النفي ، والملحمة تصور المصاعب التي واجهها « راما » فى المنفى واثناء تجواله فى الغابات وتنقلاته بين الجبال وكيف حاربه « رافانا » Ravana الشيطان الشرير الذى طمع فى زوجته « سيتا » وكيف اخلصت سيتا لراما رغم مختلف مغريات رافانا (٤٠) الذى استطاع راما ان يقضي عليه فى النهاية ولكن الأقاويل انتشرت حول اقامة « سيتا » فى قصر رافانا فألقت سيتا بنفسها فى نار آجني فلم تحرقها وتأكد الجميع من اخلاصها وعفتها وان رافانا الذى كان يقلق النساك والزهاد فى الغابات لم يستطع ان يغرى سيتا الوفية (٤١) وعودتها مع راما واستقبال المواطنين لهما وتولي راما الحكم ..

بينما الصراع فى المهاباراتا يدور بين ابناء العم كوروس Kaurus وباندوس Pandus حول الحكم .. اذ لما تنازع ابناء العم على الحكم استطاع الكوروس بالغش فى النرد ان يخدعوا الباندوس وينفوهم خارج المملكة (٤٢) لمدة ثلاثة عشر عاما واجبروهم على الحياة فى الغابات وسكنى الجبال ، وتصور المهاباراتا الصعاب والمشاق التي واجهتهم فى المنفى وكيف ان الأخوة باندوس الخمسة تزوجوا فتاة واحدة هي الاميرة دروبادى بعد صراع مرير بين آرجونا Arjuna والامراء(٤٣) ولما انتهت مدة النفي وطالب الباندوس بالعودة رفض الكوروس عودتهم فقامت الحرب بينهم التي لم تبق الا على الاخوة باندوس الخمسة وكريشنا ومات جميع الأخوة كوروس وتولى زعيم باندوس آرجونا ، الحكم واحفاده من بعده ..

يلاحظ فى هاتين الملحمتين اشارات عميقة لم تمح من الوعي الهندى ، عن النفي والطرد من البلاد الى الغابات والجبال .. وكيف ان الذى ينفى عادة هم الأبطال السمر .. وكيف انهم يجاهدون فى سبيل العودة .. وكيف انهم ينتصرون فى النهاية بالحكمة .. وهي اشارات تدل على ما للغزو الآرى ومطاردته للسكان الأصليين فى الهند من أثر غائر فى الفكر الهندى ترك ملامحه على الآداب الشعبية وعلى أن حكمة سكان الغابة هي التي تنتصر دائماً على قوة سكان المدن .. وكيف اصبح راما وكريشنا الاسمران تجسدين للاله فشنو Vishnu ... وكيف حولت حياة الغابة الأخوة باندوس الذين عرفوا بالشجاعة والمهارة العسكرية الى حكماء يفضلون الحياة الروحية .. وان الشيطان رافانا فقط هو الذى يقلق زهاد الغابة ويثير مخاوفهم ويغريهم بترك الغابة حتى يصرفهم عن التعبد والتأمل والبحث عن الحكمة .. وكل ذلك يصور الدور البطولي للزهاد وكيف يحاربون الشياطين والأهواء وينتصرون بحكمتهم على مختلف انواع القوة والقهر ويحولون الحكام العسكريين الى زهاد لا يتسلحون بالحكمة وينتصرون على الأرض ويصبحون تجسيدات للاله .. بل ان نزعة التشاؤم التي صبغت الفكر الهندى بعد الكتب الفيدية الأولى والثانية (٤٤) انما ترجع الى

---

(٤٠) ChandrasekharaAiyer, N. : **Valmiki Ramayana,** Bhavan's Book, Bombay, 1954.

(٤١) Tarapada Chowdhury : **The Ramayana. (History of Philosophy: Eastern and Western)** op. cit.

(٤٢) Raja Gopal Achari, C. : **Maha Bharata.** Bhavan's Book, Bombay, 1953.

(٤٣) Steel, F. A. : **A Tale of Indian Heroes,** Hutchinson, London, 1923.

(٤٤) Dutt, R. C. : **The Ramayana and the Mahabharata,** Everyman, London, 1953.

ذلك النفي الذى دفع الهنود الى أن يهيموا على وجوههم بغير مأوى فى الغابات ويتعرضـوا للعواصف والأعاصير والمجاعات والاوبئة والموت بالجملة .. فلا شك فى أن هذا النفي الجماعي لعب دورا كبيرا فى غرس النزعة التشاؤمية فى العقلية الهندية .. ولا جـدال فى أن حيـاة التقشف فى المنفـى فجـرت نزعات الهنـود الروحية وطورتها . فنجد فى الملحمتـين أن قضايا التناسخ والكـارما ووحـدة الكـون وتجسيد الاله فى الانسان قد تم وصفها على أسس تختلف اختلافا كليا عن أسس الديانة الفيدية وان الزهـد والتنسـك واعتـــزال الحياة والتأمل بطلب الحكمة والطهارة مـن أجل الاندماج فى الله لا نكاد نجد لها الا اشارات دخيلة فى رج ــ فيدا لا تنسجم مع بناء الدين الفيدى مما يدل على انها اضيفت اليه اضافة كمية فى زمن يعد النقص فى الأفكار الروحية نوعا من التخلف الديني ... وان كان يوجد فى الرامايانا والمهاباراتا ما يفيد باهمية معرفة كتب الفيدا . واداء الشعائر لآلهة رج ــ فيدا قد يرجع الى محاولات شعبية للتكيف بالحياة الدينية السائدة والحرص على التوفيق بين جميع الاتجاهات العقائدية ..

ولذلك لا يجب أن ينظـر الى الرامــايانا والمهاباراتا على أنهما مجرد ملحمتين من الآداب الشعبيةدون ان نهتم بتحليلما يدور فيهما من حوادث وما تنم عنه من تقاليد وما تشير اليه من مذاهب ونظريات وما ينبعث منها من قيم ومبادىء اذا اردنا فعلا أن نفهم تطور الفكـر الهندى على أسس تفكير الســكان الأصليين الذى احاطته الافكار الآرية بكثير من الضباب ــ ويمكن أن يوضـح لنا سبب تلك الطفـرة الفكرية بين مادية الديانة الفيدية وتمسكهـا بالشلكيات العقائدية وروحانيـة اليوبانشـاد وانطلاقها من القيود المادية ..

فاذا كـانت الرامايانا والمهاباراتا تضمـان تعاليم الهنود وعاداتهـم وتعرضـان مختلف اتجاهـات حياتهـم الاجتماعيـة والفكريـة والسياسيـة وتكشفان عن حكمـة الهنـود وفلسفاتهم واســاليبهم فى المجاهدة فى غير ترتيب أو نظام وفى قوالب مهوشه تخلط بين المتناقضات فان ما يسودها من لمحات روحية كان دائما مصدر الهام لكثير مـن الشعـراء والحكماء على مر الأجيـــال يجدد من حيوية المفاهيم الهندية الأصيلة .. بل يمكن أن تعتبر كتب اليوبانيشاد قد استلهمت ايضـا هاتين الملحمتين وعرضت أصولهما الفكرية فى قالب اكثر دقة وتنظيما واعمق واوضح بحيث يجب أن نعدهما من المصادر الأولى للديانة الهندوكية التي مهدت لظهور كتب اليوبانيشاد وما اتى بعدها من مذاهب هندوكية متطورة لان الغزاة الآريين لم يهتموا بتجميع تعاليـم الســكان الأصـليين الذين كانـــوا هائمين فى الغابات مشغولين بحياتهم الصعبة عن أى شيء آخر وركز الغزاة اهتماماتهم على تعاليمهم الدينية وأعطوا لها مزيداً من السيادة والنفوذ ، فطغت الديانة الوافدة على الديانة الأصلية التي لم تجد متنفسا فيما بعد الا فى الآداب الشعبية التي لم تتداول فى أول الأمر الا باللغاتالشعبية واللهجات العامية وكان انتشارها محصـورا فى نطاق ضيق وما بدأ يتسع انتشارها الا بعد أن استطاع السكان المنفيـون أن يستقـروا بصورة أو بأخرى .. هنا وهناك .. واستطاع زهاد الغابة أن يجدوا آذاناً صاغية بين افراد الشعب خصوصا هؤلاء الذين ضاقوا ذرعا بتزمت رجال الدين وجشعهم فى طلب الهبات والقرابين .. وما أن بدأت الآداب الشعبية تترجم الى اللغة الرسميـة الآرية « اللغـة السنسكريتية » حتى حاول رجال الدين أن يفسحوا مكانا لهم فيها ويضيفوا اشارات اليها فى الكتب الفيدية رغبة فى امتصاص تعاليم هذه الآداب من ناحية وكسبها لتعاطف الجماهيرمن ناحية أخرى .. ثم صاغوها فى قوالب تساير عصورهم سياسياً واجتماعياً فتسربت الآلهة الفيدية والشعائـر الفيديـة الى الرامايـانا والمهاباراتا ..

فاذا أردنا أن نفهم روح الهند الحقة يجب

أن نبدأ بدراسة آدابها الشعبية القديمة من ملاحم وأساطير فانها هي المدخل الحق لكتب اليوبانيشاد التي تعد من أعظم ما انتجته القريحة الهندية فى عالم الفكر الديني والفلسفي (٤٥) ولذلك ركز المفكرون المحدثون من الهنود على دراستها لفهم الديانة الهندوكية الأصلية واعرضوا عن الكتب الفيدية الأولى لما تضمنه من خرافات وما تدعو اليه من وثنية (٤٦) .

لا جدال فى أن كتب اليوبانيشاد تمثل عصراً جديداً للفكر الهندى يختلف اختلافاً كلياً عن العصر الفيدي .. وان اعتبار رجال الدين كتب اليوبانيشاد بمثابة كتب المرحلة الأخيرة للعصر الفيدى فيه كثير من المغالطة لأن ما تضمه هذه الكتب من تعاليم ترفض الشعائر والقرابين أساس الديانة الفيدية ومن نظريات لا أصل لها فى رج ــ فيدا يدعو الى القول بأن كتب اليوبانيشاد مستقلة عن كتب الفيدا وانها بداية نهضة فكرية جديدة ظلت لسبب أو لآخر مطموسة لا يسمح لها بأن تبرز وتنضج وتسود ..

وبدء ظهور كتب اليوبانيشاد لا يمكن تحديده مثله فى ذلك مثل جميع الكتب الفيدية والملاحم ولذلك ذهبت الآراء الى انها ظهرت أول ما ظهرت فيما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد وحتما قبل ظهور بوذا لأنه تأثر بها (٤٧) ولم يضع رجال الدين كتب اليوبانيشاد ولم تصدر عن كهنة الآلهة الفيدية انما وضعها حكماء الغابة الذين لا يعرف منهم الا القليل مثل ياجفنافالكيا Yajnavalkya أو أودالاكا Uddalaka (٤٨) وان كان البراهمة يدعون أنها وحي من السماء .. ومعنى كلمة يوبانيشاد غير واضح أو محدد فان كلمة « يوبا » Upa معناها « قريب من » وكلمة « شاد » Shad معناها « يجلس » فقد يقصد بكلمة « يوبانيشاد » الجلوس بالقرب من المعلم بهدف تلقي تعاليمه فى جلسة خاصة سرية (٤٩) وذلك يوحى بان تعاليم اليوبانيشاد فى أول الأمر لم يكن يسمح لها بحرية التداول أو ينم عن حرص من الحكماء والزهاد على عدم نشر هذه التعاليم الا لمن يوثق فيه من المريدين والتلاميذ والأتباع فى جلسات خاصة ..

وان كانت تعاليم اليوبانيشاد لم تعرض فى نسق فلسفي منطقي أو فى بناء مذهبي بحكم التكوين (٥٠) وان كانت لا تعبر الا عن مجموعة من الأقاصيص والخبرات والتجارب الروحية أو نظريات رويت خلال حكايات بطريق الحوار . وتنقل شفاها من فرد لفرد .. ولكنها مع ذلك تعد أيضا محاولة هامة لتجميع مختلف الاتجاهات الفكرية والدينية فى الهند .. لقد حاولت التوفيق بين تعاليم الهنود الأصليين التي لا شك فى انها استمدت أصولها من الأساطير الهندية الأكثر منها قدما وبين التعاليم الفيدية التي جلبها الغزاة الآريون بعد تنقيتها من الشوائب التي تتنافى مع أصول الفكر الهندى (٥١)،ذلك لأنها توطدت مع مرور السنين فى النفوس وأصبحت اتجاها من

---

(٤٥) Sushil Kumar : **Maha Bharata (History of Philosophy Eastern & Western)** op. cit.

(٤٦) Barth, A. : **Religion of India** op. cit.

(٤٧) Carpenter, M. : **Last days of Rammohun Roy**

(٤٨) Bouqouet, A. C. : **Hinduism,** Hutchinson, London 1948.

(٤٩) Mahadevan T. M. P : **The Upanishads. (History of Philosophy Eastern & Western)** op. cit.

(٥٠) Schweitzer, A. : **Les Grands Pensours De L'inde,** Payot, Paris 1962.

(٥١) Sen, K. M. : op. cit.

اتجاهات الفكر الهندى ولا سبيل للتنصل منها أو التنكر لها وان اعترضت على ما تضمه من خرافات وتصورات خيالية ودعت الى التخلي عن الترقب الحر فى أداء الشعائر ورفضت تقريب القرابين .. ويكفي كتب اليوبانيشاد انها بعثت من جديد الفكر الهندى الأصيل فى قالب روحي عميق يدعو للتأمل والتطور ولا يحبس الفكر الديني ولا يعطي لكهنته حق السيطرة على العقول ..

★ ★ ★

ان كتاب اليوبانيشاد ليسوا فلاسفة من أصحاب المذاهب انما هم حكماء ومعلمون سجلوا ما توصلوا اليه بالحدس فى قصص تبدأ عادة ببدهية روحية مثل « الكل برهمان » Brahman أو « لا يوجد تعدد هنا » تدعو لحوار يصاغ فى أسلوب شاعرى رمزى مجازى يكثر من التشبيهات والكنايات مما جعل فهمها شاقا وتفسيرها عسيرا وأتاح الفرص لتأويلات مختلفة استمرت منذ القدم حتىوقتنا الحاضر وأدت الى نظريات فلسفية كثيرة الا ان اختلافاتها لا تتناول غير التفصيلات الجزئية . أما الهيكل العام لنظرية اليوبانيشاد فليس هناك اختلاف حوله ويتخذ أساسا لكل تفكير هندوكي (٥٢) والاتجاه السائد فى فلسفة اليوبانيشاد يؤكد أن برهمان « الله » كامن فى أعماق « الروح » وفى مختلف اجزاء الطبيعة .. وان حقيقة الوجود واحدة وان على كل انسان يريد الخلاص من عذاب الحياة وتوالي الولادات فى الأرض ان يبرز الله الكامن فى ذاته وفى الأشياء ويصير هو والله والأشياء حقيقة واحدة وذلك لا يتم الا بعد اعتزال الحياة والتزام الزهد والتقشف والتأمل بحثا عن حقيقة الوجود حتى يدركها ويؤمن بها (٥٣) .

فالله « برهمان » هو الوجود الحق الواحد ينبثفىمختلفمحتوياتالوجود ..لا يوجدشىء الا ويتجلىفيه برهمان.. وعلى الانسانان يبدأ بمعرفة الله الكامن فى أعماق ذاته وفى غيره من الناس .. ويعمل على أن يعرف الله فى كل شيء يقابله ويجاهد من أجل ان يكشف عن الله فى مزيد من الاشياءدون توقف حتى يدرك انه هو والله والأشياء حقيقة واحدة .. وهنا يكون قد حقق ذاته وبلغ أعلى مرتبة من الكمال وهي مرتبة الألوهية (٥٤) الا أن هذه المرتبة تحتاج لجهاد روحي متواصل شاق طويل لا يمكن ان يتم انجازه فى حياة واحدة أو اكثر نظراً لأن كل فرد عرضة للخطيئة ولكي يحقق الانسان كماله لا بد أن يمر بعدد عديد من الحيوانات فكانت نظرية التناسخ التي تزعم أن الانسان يولد بعد كل موت فى حياة جديدة « ٥٥ » وتستمر هذه الولادات فى سلسلة من الموت والولادة لا تنتهي الا بتحقيق كمال الذات ..وفى كل ولادة جديدة يتشكل المرء فىصورة حياة معينة حسب أعمال كل فرد فى حياته السابقة .. فكانتنظرية الكارما Karma (٥٦) التي مؤداها أن أفعال الانسان هي التي تحدد نوع حياته المستقبلة فان كانت أفعاله فاضلة خيرة كانت حياته الآتية أفضل من حياته الذاهبة وان كانت افعاله شريرة كانت حياته التالية أحط من حياته السالفة .. ولذلك كان تناسخ الأرواح فى أجساد البشر وأجسام الحيوان وسيقان النبات حسب الكارما أى

---

(٥٢) Thomas, F. W. : **Language and Early Literature (Legacy of India)** op. cit.

(٥٣) Hiriyanna M. : op. cit.

(٥٤) Deussen, P. : **Philosophy of the Upanishads,** Edinburgh 1906.

٥٥ ــ عبد العزيز محمد الزكي : أثر عقيدة تناسخ الارواحفى حياة الهنود : مجلة الكتاب . دار المعارف . القاهرة ــ ابريل ١٩٥٢

(٥٦) Hiriyanna M. : **The Essentials of Indian Philosophy,** Allen-Unwin, London 1949.

حسب الأفعال (٥٧) ولا سبيل للخلاص من تتابع الولادة والموت ومعاناة عذاب الحياة الأرضية فى أى صورة من الصور الا بمعرفة الحقيقة الأولى .. بطريق الخلاص يبدأ فى العمل على التخلص من الانانية وحب المصلحة الذاتية والرغبة فى النفع الشخصي والتفوق المادى أسس كل شر يحجب الحقيقة ولا يتم ذلك الا بعد ان يمر طالب الخلاص بمراحل أربع (٥٨) يدرب خلالها على كيفية التخلص من الانانية .. فى المرحلة الاولى يبدأ الشاب حياته كمريد يرافق الزاهد المتنسك ويتلقى منه العلم .. وفى المرحلة الثانية يتزوج حتى يصبح مسئولا عن أسرة وينجب اطفالا ويصير أبا .. وفى المرحلة الثالثة يعيش هو واسرته فى الغابة بعيداً عن المدينة أو القرية .. وفى المرحلة الرابعة والاخيرة يعتزل الحياة والناس ويبتعد حتى عن أسرته ويعيش فى عزلة تامة زاهداً متنسكاً منقطعا لتأمل الحقيقة لا يشغله أى شاغل عن بلوغ هذه الحقيقة .. والهدف من المرور بالمراحل الاربع ان يبدأ اليوبانيشادى بتلقى تعاليم اليوبانيشاد على يد استاذ متمكن يجيد معرفة هذه التعاليم ويتقن تعليمها للغير ثم يأخذ فى التفكير فيها حتى يستوعبها استيعاباً عميقاً وفى هذه الفترة لا يحتاج لعزلة مطلقة ويجب ان يعرف المسئولية ويتحمل اعباءها فى نطاق الأسرة والعمل ومتى أحس انه فى حاجة الى التأمل الحر يجب ان يتخلص من كل ما يربطه بالحياة ويعوق هذا التأمل حتى يصل فى النهاية الى حقيقة الوحدة ويحقق كمال ذاته ولا يشعر بأى نوع من التغاير او الاختلاف بين الموجودات ويدرك ان هناك وحدة تشملها جميعا ويصير هو والله ومحتويات الكون حقيقة واحدة .. بذلك يتخلص من التناسخ والكارما وعذاب الحياة (٥٩) .

ويلاحظ أن طريق الخلاص اليوبانيشادى يقوم على العزلة والزهد والتأمل وليس فيه مكان لآلهة رج – فيدا .. مع ذلك فان هناك اشارات وجدت فى بعض كتب اليوبانيشاد تذكر أن طريق الحقيقة يجب أن تقترن بمعرفة تعاليم الكتب الفيدية علاوة على تعاليم اليوبانيشاد (٦٠) وكل ذلك يشير الى ان هناك محاولات بذلت من لدن رجال الدين من البراهمة لتتسرب بعض التعاليم الفيدية الى كتب اليوبانيشاد حتى تمتص هذه الكتب وتجعلها امتدادا لكتب الفيدا وتزعم فى آخر الأمر أنها تعبر عن نهاية الفيدا ، وأحسب أن اصحاب كتب اليوبانيشاد اضطروا لقبول التعاليم الفيدية حتى لا تلقى فى وجوههم تهم الكفر والمروق وارتضوا نوعا من التوفيق يحافظ على تعاليمهم .. ولما كانت كتب الفيدا واليوبانيشاد لم تدون بعد وتتداول شفاها كان المجال متسعا أمام رجال الدين لاضافة تعاليم من اليوبانيشاد الى الفيدا واضافة تعاليم من الفيدا الى اليوبانيشاد حتى يرى الجميع كيف أن لليوبانيشاد أصولا فى الفيدا وكيف ان الفيدا ليست منقطعة الصلة باليوبانيشاد .. الا أن هذه الاضافات لا يمكن ان تنكر من الواقع شيئا وهو أن روح التعاليم الفيدية الشعائرية القرابينية تخالف كل الاختلاف روح تعاليم اليوبانيشاد فى العزلة والزهد والتأمل .. وان هناك نعرات ظهرت فى القرن التاسع عشر

---

٥٧ – عبد العزيز محمد الزكي : عقيدة تناسخ الارواح :مجلة الثقافة عدد ٧٠٢ – لجنة التاليف والترجمة والنشر . القاهرة – يونية ١٩٥٢ .

(٥٨) Zimmer, H. : **Philosophies of India** Routledgs & Kegan, Paul London 1951.

(٥٩) Radhachrishnan, S. : **Hinduism.** (Legacy of India) op. cit.

(٦٠) Muller, F. M. : **The Upanishads.** Oxford 1926.

الميلادى تمجد الآرية والديانة الفيدية ، فان اغلبية المفكرين الهنود المحدثين يعتبرون الديانة الفيدية مليئة بالخرافات وممعنة فى الوثنية ولا تعبر الا عن مرحلة من التفكير الدينى البدائى ظهر فى طفولة الفكر الهندى . وان المصدر الرئيسي للدين الهندوكي يجب أن يكون كتب اليوبانيشاد فقط (٦١) .

الا أن اعتبار خرافة التعاليم الفيدية وامعانها فى تعدد الآلهة والوثنية على أنه مرحلة اولية فى طفولة الفكر الهندى لا يعبر عن الواقع الحقيقى لنشأة الفكر الهندى فى العصور القديمة . وان اعتبار الفكر اليوبانيشادى مرحلة تطورية للفكر الفيدى فيه خروج عن سنة التطور التدريجي لأن هناك هوة عميقة تفصل بين التعاليم الفيدية والتعاليم اليوبانيشادية حيث أن أصول كل منهما تختلف عن الأخرى .. فالتعاليم الفيدية جذورها آرية وافدة مع القبائل الغازية من خارج الهند .. وجذور التعاليم اليوبانيشادية اصيلة ظهرت فى الهند قبل مجيء الآريين وكانت معروفة لسكان الهند الأصليين الذين فرض عليهم الطرد والنفى فى الغابات فأخذوا معهم تعاليمهم التى تطورت فى احضان الغابات ورفضت الشعائر الفيدية القرابينية مما دعا الآريين الى احتقارهم ورميهم بالخروج عن طاعتهم والولاء لدولتهم وعدم احترامهم لقوانين البلاد .. وظل السكان الأصليون يتداولون تعاليمهم سرا فى الغابات الى ان أضعف الصراع بين البراهمة والكشاتريا على السيادة نفوذ السلطات الحاكمة واتاح للزهاد والنساك فرص استعادة السكان الاصليين لقوتهم .. اذ كان هؤلاء الزهاد والحكماء غالبا على الحياد فتقدموا الصفوف واخذ يتقرب اليهم الحكام من الكشاتريا ليكسروا شوكة البراهمة ، ويتقرب اليهم البراهمة ليستعينوا بهالتهم الروحية فى الصمود امام الكشاتريا .. وكل ذلك منح زهاد الغابة قسطاً كبيراً من الحرية مكنهم من اعلان تعاليمهم التى جمعت فيما بعد فى كتب اليوبانيشاد التى سارع البراهمة الى احتضانها ونسبوها للفيدية واعتبروها موحى بها من السماء وتجاهلوا أصحابها من الزهاد والحكماء الذين عرفوا بالتواضع وتجنب النزاع مع رجال الدين او السلطات الحاكمة وترك تعاليمهم لتنتشر فى الغابة دون ضغط او الحاح فتسربت من الغابة الى المدينة واخذت تبتلع التعاليم الفيدية شيئاً فشيئاً حتى استطاعت روحية الغابة ان تنتصر على خرافة المدينة دون قتال وتمتص تعاليم الفيدية وتفقدها كل مقوماتها الاسطورية والمادية وتبرز تعاليمها الروحية الأصيلة التي بهرت جميع العقول .. فرغم أن أغلبية هؤلاء الزهاد المعلمين لا ينتسبون الى البراهمة او الى الكشاتريا بل ان كثيراً منهم من الفيسيا والسودرا فان البراهمة سرعان ما استولوا على هذا التراث وادعوا انهم المسئولون عن صيانته وتعليمه .. واحسب ان هذا أعظم انتصار للفكر الهندى الأصيل على الفكر الآرى الدخيل ..

الا أن تعاليم اليوبانيشاد وما تدعو اليه من حياة العزلة لا تخلو من سلبية ومن اعتبار الأرض مكان عذاب وآلام ولا نجاة منها الا بالمجاهدات والرياضات لا تخلو كذلك من نظرة تشاؤمية تثبط الهمم الانسانية مما دعا الباحثين الغربيين فى الفكر الهندى الى اتهام العقلية الهندية بالميل للنزعات السلبية التشاؤمية التى تجعل الهنود يعرضون عن العمل والاشتراك فى النشاطات الاجتماعية والاقتصادية .. ولا شك فى أن الوعى الهندى ذاته احس بهذه المفاهيم حين ادرك أنه اتخذ من الزاهد المعتزل للحياة فى ركن ناء بعيد عن المجتمعات فى الغابة المثل الأعلى للانسان ويشهد على ذلك تلك البلبلة الفكرية التى المت بآرجونا وهو مقبل على قتال الكوروس فى كتاب « بها جافاد ــ جيتا » . Bhagavad-gita

---

(٦١) Spear, P. : **India.** Michigan 1961.

ان كلمة « بهاجافاد ـ جيتا » معناها « انشودة الرب » وهي عنوان كتاب يحاول أن يعالج مشكلة العمل أو عدم العمل كوسيلة من وسائل كمال الذات . ولقد اختلفت الآراء حول تحديد تاريخ وضعه ويرجح انه تم تأليفه فيما بين القرنين الخامس والثانى قبل الميلاد .. بل اختلفت الآراء كذلك حول وضعه بين الكتب الهندية فكتاب الجيتا ينسب الى فياسا Vyasa مؤلف المهاباراتا الأسطورى .. ولذلك يرى بعض المفكرين انه فصل من فصول المهاباراتا كان منفصلا ثم أضيف الى هذه الملحمة فى عصر متأخر نظرا لانه حوار طويل دار بين آرجونا بطل الباندوس فى المهاباراتا وبين قائد عربته الحربية كريشفا قبل بدء القتال بين ابناء العم (٦٢) بينما يعتبره البعض الآخر أحد كتب اليوبانيشاد المتأخرة لأنه ينادى بتعاليم مستمدة من اليوبانيشادية ويعمل على تطويرها (٦٣) وهناك رأى ثالث يزعم ان الجيتا Gita ما هى الا محاولة للتوفيق بين التعاليم الشعبية فى ديانة فشنو الذى تجسد له كريشفا وتعاليم الخاصة فى اليوبانيشاد (٦٤) ونظراً لأن كتاب الجيتا يجمع بين الاتجاهات الدينية الشعبية والأفكار الفلسفية فقد كان له أثر كبير على الحياة الفكرية فى الهند واتخذته الديانة الفشنوية على انه كتابها المقدس واستمدت منه مذاهب فلسفية تقوم على الثنائية .. وبذلك سيطر على العقائد والفلسفات ..

ومضمون قصة الجيتا ان آرجونا Arjuna زعيم الباندوس بعد أن جهز جيشه واستعد لقتال الكوروس الذين رفضوا عودة الأخوة الباندوس الخمسة الى بلادهم .. فضل أن يستعين بحكمة كريشفا بخلاف الكوروس الذين طلبوا منه العون العسكرى .. وعندما تأهب للقتال انتابته بعض الانفعالات التي بلبلت تفكيره اذ كيف يقدم على قتال ابناء عمه وأقاربه وزملائه ورفاق الصغر ؟؟ وحتى اذا انزل بهم الهزيمة فان نهاية القتال ستكون هلاك الجميع وتدمير البلاد .. ولما أحس كريشفا بما عليه آرجونا من تمزق ذهنى واضطراب فكرى فى أن يحارب أو لا يحارب دخل معه فى نقاش طويل وطالبه بأن يؤدى ما عليه من واجب كمقاتل عمله الأساسي هو الحرب والقتال ويقبل على القتال دون بواعث مادية أو أغراض ذاتية او انتظار ثمرة ما من وراء أداء هذا الواجب .. ولذلك يجب الا يتوقف عن القتال ما دام القتال هو العمل الواجب .. وان الامتناع عن اداء الواجب ليس الطريق السليم لتحقيق الكمال .. وكذلك يجب الا تطغى على وعيه مشاعر الشفقة والرحمة والأسى على القتلى لان الحكماء لا يعنون بالموت او الحياة اذ انه لم يكن هناك زمن لا يوجد فيه موت وحياة ولن يكون هناك زمن ليس فيه موت وحياة .. فقد تنتهي الأجساد ولكن الأرواح باقية من الأزل الى الأبد .. فلا يوجد اذن ما يدعو الى توقف القتال ما دام خوض الوغى ما هو الا اداء الواجب .. وبعد حوار طويل استغرق معظم الجيتا تخلص آرجونا مما انتابه من تمزق وبلبلة واقتنع بآراء كريشفا ودخل فى قتال عنيف مع الكوروس انتهى بموتهم جميعا ولم يبق الا الأخوة باندوس وكريشفا وتولى آرجونا الحكم ومن بعده اخوته وأحفاده بينما تجسد الاله فشنو فى كريشفا وأصبح

---

(٦٢) Huxly, A. : **Introduction to the Bhagavad-Gita.** Mentor Books, New York 1956.

(٦٣) Radhakrishnan, S. : **The Bhagavadgita,** Allen & Unwin London 1948.

(٦٤) Sushil Kumar : **The Epics,** (History of Ph. Eastern & Western) op. cip.

الاله المختص لهذا العصر يرشد الناس الـى الحق الالهى ..»

ويرى المفكرون الهنود المحدثون (٦٥) فى الجيتا دعوة عامة للناس — الذين تبلبلت عقولهم بسبب العقائد المتعارضة السائدة التى تنفـر من الحيـاة او تلزمهـم بتقديم قرابين باهظة التكاليف — لاتباع حياة دينيه لا تسبب لهـم القلق وتحقق لهم الطمأنينة فيمكنهم ان يعيشوا حياتهم اليومية المنزلية والاجتماعية وحياتهم العامة السياسية والاقتصادية وان يحققـوا خلاص أرواحهم فى نفس الوقت .. فعلى كل فرد ان يؤدى واجبات اعماله دون أنانية .. ان اعتزال الحياة ليس معناه سحق الرغبـات وازالتها او التخلى عن أى عمـل او التوقف كلية الى درجة الجمود .. انما هـو مجـرد العمل دون انانية .. وذلك يتم بسيطرة العقل على الحواس وحسن توجيه الأعضاء العاملة حتى يمكن ان تحرر الروح العليا الروح السفلى من نقائص الأنانيـة .. ولكن يجب الا تقضى على الحواس او نعطل وظائف الاعضاء التـى تعمل ..

وان كانت الجيتا مثل اليوبانيشاد تدعو الى اله واحد فان كلا من اليوبانيشاد والجيتا تصور الاله الواحد فى ثالوث مكون من براهما — فشنو — سيفا : أما عن برهمان فهو خالق الكون وكامن فى شتى اجزائه .. بينما فشنو يحفظ الكون ويحميه .. فى حين يقضى سيفا على كل ما يتعرض له الوجود من خطروتهديد وشر .. وهذا الثالوث ينم عن حقيقة واحدة. اى عن ثلاثة احوال لاله واحد .. وان كانت اليوبانيشاد تكاد ترى الله فى كل الكائنات وان الطبيعة فان الجيتا تميز بين الروح والمادة . فالروح خالدة والجسد فان .. وان كانـت اليوبانيشاد تكاد ترى الله فى كل الكائنات وان الانسان عليه ان يسعى ليراه فى نفسه وفى الناس وفى الأشياء حتى يصير هو الله — فان الجيتا تدع الاله يتجسد فى انسان كلما احتاج عصر من العصور الى اله مشخص يهديه سواء السبيل ومن هنا كانت الفشنوية التى تزعم ان للاله فشنو عشر تجسدات ..

لا ريب فى أن الجيتا بما تدعو اليه من عمل وما تتسم به من صبغة شعبية وما أتيح لهـا من فرص الانتشار بين جموع الناس وخاصتهم قد أعطت المفكرين المعاصرين من الأسباب ما جعلهم يرفضون اتهامات المستشرقين بسلبية العقلية الهندية وميلها للتشاؤم المنفر مـن العمل ونزوعها لنوع من الكمال الشخصى دون الاهتمام بالمجتمع والكمال الاجتماعي لأن مثلها الأعلى هو الزاهد المنقطع عن الناس والمجتمعات لا يشغله فى عزلته غير تحقيق كماله الذاتى.. ذلك لأن الجيتا تدعو الى ضرورة اداء الواجب وعمله على أحسن وجه وتحاول ان تقف موقفا وسطا بين انغماس رجال الدين الفيدى فـى الحيـاة الاجتماعيـة وتكالبهم على الهبـات وتمسكهم بالقرابين الغالية الثمن وبين زهاد الغابة الذين قطعـوا كل صـلاتهم بالحيـاة الاجتماعية ويغالون فى كبت الحواس والشهوات ويحرمون أنفسهم من كل شيء .. ونظراً لأن تعاليم الجيتا لاقت ذيوعا وانتشارا فى الأوساط الشعبية قبل أوساط الخاصة فانها لا شـك تعبر تعبيراً صادقا عن النزعات العقلية الهندية الأصيلة .. وهي ان دعت الى العمل والتمسك باواجب دون أنانية فانها لم تفرط فى القيم الروحية .. وكل هذا يدعو الى دفع اتهـام العقليـة الهندية بالسلبية وتجنب المشـاكل الاجتماعية تحت تأثير نظرة تشاؤمية ويشهد على انها تضع دائما الروحية فوق كل اعتبار .

ولم يفت البراهمة أن يمتصـوا تعاليـم الجيتا فى العمل ولم يدعوا فكرتها تمر دون أن يستغلوها فى توطيد تعاليمهم فاذا بهم يعتبرون أداء الشعائر وتقريب القرابين عملا والحرص على عدم الخروج عن نظـم الطوائف الأربع

---

(٦٥) Divatia H. V. : **The art of life in the Bhagavad-Gita,** Bhavan's Books, Bombay 1953.

عملا آخر وفعالية الحواس وقهر الشهوات وتطهير الروح عملا ثالثا .. والبراهمة هنا يخلطون بين الأعمال الفردية والطائفية والدينية مما يدل على أن مفهوم العمل لم يتطور التطور الكامل فى نطاق العقيدة الهندوكية ليوفق بين الهدف الدينى والهدف الاجتماعى .. ولم يتم هذا التطور الا فى العصر الحديث ابتداء من رام موهان روى (٦٦) الى طاغور (٦٧) وغاندى الذين ذهبوا الى انه يمكن رؤية الله فى اى عمل سواء أكان فرديا أم اجتماعيا وان العمل كلما اكتمل اتضحت رؤية الله ..

وننتهى من سيادة الفكر اليوبانيشادى الى ان ما تضمه الملاحم واليوبانيشاد والجيتا من تعاليم قد اعطى زهاد الغابة اهمية تفوق اهمية رجال الدين حتى اخذت مكانتهم تعظم شيئا فشيئا بين الناس .. وان ما اثارته هذه التعاليم من اتجاهات ساعد على بزوغ حركة فكرية حرة لا تقبل التقيد بالفكر الفيدى او بالفكر اليوبانيشادى ..

٣ ــ الفكر الحر (٦٨)

لقد تبين كيف استطاع البراهمة بطريقة أو بأخرى ان ينسبوا لأنفسهم جميع اتجاهات زهاد الغابة الروحية والفكرية .. ونجحوا فى أن يجمعوا تعاليم اليوبانيشاد ويضموها للفكر الفيدى ويضيفوا اليها ما يؤكد ان اصول هذه التعاليم مستمد أصلا من الفكر الفيدى وما أتت به من تجديدات ما هو الا نوع من التطور الفكرى .. وبذلك استطاع البراهمة من سكان المدن ان يمتصوا تعاليم الكثير من زهاد الغابة حتى لا يفلت الزمام الدينى من أيديهم .. فلم يسمحوا وهم فى عنفوان قوتهم لأى زاهد من هؤلاء الزهاد أن يوطد نفوذه الروحي بين جموع الشعب خارج الغابة ولم يشيدوا بذكر احد منهم أو يعطوا له شيئا من الأهمية الروحية او التاريخية الا اذا كان ذلك يفيد فى توطيد مكانتهم الدينية،ويدعم التعاليم الفيدية .. ولذلك لا نكاد نسمع الا عن قلة من الزهاد فى الكتب الفيدية مع أنهم كانوا منتشرين فى كل مكان فى الغابات وما ورد من اسمائهم أشبه بالأسماء الأسطورية ولم يتردد ذكرها الا فى الأساطير الشعبية والملاحم التي لا تكاد تنوه عن سيرتهم بشيء أو تنسب اليهم تعاليم خاصة منفصلة عن التعاليم السائدة ولا تذكر لهم فضلا الا فى انهم قاموا بجمع هذا الكتاب أو ذاك ..

وعندما اهتز مركز الآلهة الفيدية عند انتشار تعاليم اليوبانيشاد سرعان ما امتصت الفيدية اليوبانيشادية ، وبعد أن كان لا يوجد غير آلهة رج ــ فيدا على قمة الوجود سمحت بان يتجسد الاله فى انسان كامل من غير البراهمة وتعطى له صفات الألوهية وذلك عندما ذاعت بطولة بعض رجال الحكم من الكشاتريا فى ميادين القتال ونافسوا البراهمة فى النفوذ وبعد الصيت . فاذا بهم يعتقدون فى تجسدات لكل اله من الثالوث اليوبانيشادى المكون من برهمان الخالق وفشنو الحافظ وسيفا المدمر .. ومع ذلك لم تثبت القيادة الدينية للبراهمة ولم تستطع أن تصمد أكثر من ذلك لأنها تحيط الشعائر الدينية بهالة من القدسية الغامضة المبهمة وتغالى فى طلب هبات القرابين للآلهة فى وقت بدأت تسود فيه الحرية الفكرية .. فمن الطبيعي اذن أن يظهر أفراد فى هذا الوسط الفكرى والديني يناقشون أسس التعاليم الفيدية واليوبانيشادية ويذهبون فى تحليلها شتى المذاهب فكانت فلسفات كارفاكا Karvaka وجينا Jaina وبوذا Buddha التي قامت أساسا على انكار الشكليات الدينية

---

(٦٦) Lamb, B. P. : **India — A world in Transition.** Frederick A Praeger, New York 1963.

(٦٧) عبد العزيز محمد الزكي : طاغور الصوفي : مجلة المجلة . العدد ٩٣ . المؤسسة العامة المصرية للتاليف والنشر . القاهرة ــ ١٩٦٤ .

(٦٨) عبد العزيز محمد الزكي : غاندى بين التصوف والجهاد السياسي . مجلة المجلة . العدد ١٥٦ ديسمبر ١٩٦٩ .

والخرافات والأساطير وحرصت على أن تخرج من الغابة وتنتشر فى المدن والقرى ولم يستطع البراهمة الوقوف امامها لانها لقيت تأييدا من الكشاتريا التى ضاقت ذرعا بنفوذ البراهمة .. وكل ذلك ساعد على تألق الفكر الفردى الذى لم يسمح به الفكر الفيدى أو الفكر اليوبانيشادى .. وظهور الفكر الفردى الحر حوالى منتصف القرن السادس قبل الميلاد هو فى الحقيقة ظاهرة طبيعية فى مجال تطور الفكر الهندى القديم وان كان يعتبر ثورة على أوضاع دينية تجمدت وفسدت اذ سمحت بسيطرة بعض المحترفين من رجال الدين الذين يعوقون التطور الفكرى والفلسفى .. ولم يستطع أحد من البراهمة منع انتشار تعاليم جينا وبوذا بل أفسحوا لها المجال بعد أن نالت تأييد الحكام من الكشاتريين الذين هم من صلب العائلات الهندية القديمة (٦٩) التى لم تخضع للنفوذ الآرى او لم يتمكن الآريون من الاستيلاء على أراضيها وحافظت على اصالتها وضاقت بسيادة التعاليم الآرية التى جعلت لآلهة البراهمة سلطانا دينيا ما بعده من سلطان وأثارت الخوف من المرض والشيخوخة والموت الى حد من الرعب أوهم الكثيرين بأن فى يد البراهمة مقاليد السعادة فى الحياة الدنيا وفى الحياة الآخرة وان رفض اداء الشعائر وتقريب القرابين يعنى الهروب من الحياة خلاصا من آلامها ومتاعبها .. فاذا بكارفاكا وجينا وبوذا ينكرون وجود الآلهة ويرفضون تقريب القرابين لها ويعلمون الناس طرقا جديدة للخلاص من آلام الحياة باللغة الشعبية التى يحسن فهمها الجميع ويهملون اللغة السنسكريتية التى لا يعرفها الا البراهمة ..

الا أن تعاليم كارفاكا Karvaka لم تلق التأييد الذى لاقته كل من الجينية والبوذية وذلك لتغاليها فى المادية وانكارها لكل ما يتعدى الحس .. أن معرفتنا بفلسفة كارفاكا غير كاملة واغلب ما وصل الينا عنها جاء عن طريق ما روته الكتب الجينية والبوذية فى معرض سياق انتقادها لاتجاهات الفلسفة المادية الصرفة .. اذ لم يحاول احد ان يحافظ على اقوال كارفاكا أو اتباعه او يجمع أصول هذه الفلسفة او يصنفها فى كتب كما حدث بالنسبة للجينية او البوذية .. وتعتبر حركة كارفاكا من أقدم الحركات الانتقادية للفكر الفيدى والفكر اليوبانيشادى لانها لعبت أول دور هام فى تحريك جمود الفكر البرهمي بما أثارته من آراء مادية ضحت بقيم الهنود الروحية فى سبيل تخليصهم من رق رجال الدين .. والكارفاكية أشبه ما تكون بالحركة السوفسطائية التى قامت فى بلاد اليونان فيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ودعت الى ظهور فلسفات سقراط وافلاطون وارسطو .. فالكارفاكية تعتمد على طلاقة اللسان وقوة البيان وتنسيق الكلام فى انكار الآلهة والأرواح والبعث والخلود والغيبيات والمجردات وتقف عند حد الطبيعة المحسوسة والحياة الدنيا (٧٠) .

ومادية الكارفاكيه لم تكن شيئا جديدا على الفكر الهندى فلقد ورد ذكر أسماء كثيرة من الملحدين فى رج ـ فيدا واليوبانيشاد والرامايانا والأساطير الشعبية أهمها : برهاسباتي Brhaspati وجافالي Javali وفينا Vena واجيتاكيسا Ajita kesa الا أن هذه الاسماء لم تستطع أن تلمع فى الفكر الجماعي ولم يشتهر اسم كارفاكا ومريده لوكيا Laukya الا لانهما ظهرا فى عصر الحرية الفكرية فى الهند ... ونظراً لأن المذهب المادى يتعارض أساسا مع مقومات الفكر الهندى فلقد اعتبر الكثيرون كارفاكا اسما اسطوريا يرمز الى اتجاه الحادى سوفسطائي يعارض الديانات السائدة ولذلك اتخذ لفظ كارفاكا كمرادف لفصاحة اللسان وقوة البيان ، وبهذا يمكن ان يحل لفظ السوفسطائية اليونانية

---

(٦٩) Zimmer, H. : op. cit.

(٧٠) Hiriyanna, M. : **Outlines of Indian Philosophy,** op. cit.

محل لفظ الكارفاكية الهندية .. لأن الكارفاكية لعبت نفس دور السوفسطائية فى التمهيد لحركة فكرية تتحلل من الفرائض الدينية وتقوض نفوذ رجال الدين بالجدل والنقاش والحوار الذى يعتمد أساسا على فصاحة اللسان ..

ان الكارفاكية تنكر أول ما تنكر الآلهة فلا يوجد اله للخلق وآخر للمحافظة على المخلوقات، وكل شيء وجد بالصدفة حسب الطبيعة ويجيء ويذهب بالصدفة ـ ولا يوجد هناك ارواح تبقى بعد الموت فليس هناك حياة اخرى تصعد فيها الارواح الى السماء لتصاحب الآلهة أو لتندمج فيها لان حياتنا لن تتكرر مرة ثانية وما علينا الا أن نستمتع بهذه الحياة التي نعيشها الآن نسعى وراء اللذة والسعادة الحالية قبل أن نفقد الحياة بغير عودة .. فلا التشاؤم يفيد ولا اعتبار الحياة قائمة على الآلام والاحزان ينفع .. ولا الهروب من الحياة والانقطاع فى غار وممارسة المجاهدات والرياضات يجدى .. فان الحياة ليست مليئةبالاحزان أو انها كلها أحزان فى أحزان بل ان ما فيها من سرور يفوق بكثير ما يوجد فيها من آلام وان الحياة الخالية من الآلام لا معنى لها اذ لا يمكن ان نستمتع بلذة السرور ما لم تكن قد سبق أن ألم بنا الحزن والألم .. وان البحث عن السعادة المطلقة التي لا تشوبها الآلام لا يمكن أن يوفر سعادة دائمة لأن الانسان سرعان ما يمل رتابة السعادة واستمرارها على نمط واحد لا يتغير .. ولا يجدد حيوية السعادة والاستمتاع بها الا الحزن والالم .. فلا يوجد ما يدعو للهرب من الحياة والنفور منها وتعذيب الجسد بل يجب البحث عن المتعة حيثما وجدت .. فان هذه الحياة لا تعوض ولا سبيل لنا للعودة اليها وكل ما يقال عن بقاء الروح والتناسخ والكارما والحياة فى صحبة الآلهة وتحقيق السعادة المطلقة لا دليل عليه ولا سبيل الى معرفته أو التحقق من صدقه (٧١) .

ان سبيل معرفتنا الوحيد هو الادراك الحسى المباشر الذى يدرك جزئيات الطبيعة ومكوناتها الفردية المنفصلة .. ولا يملك أحد أن يتدرج من هذه الجزئيات الى حقائق كلية تتعداها لأن الحقائق الجزئية عرضة للتغير بينما الحقائق الكلية تستدعي الثبات والدوام فهي بذلك تخالف الجزئيات .. كما أن الحقائق الكلية تدخل فى نطاقها جميع الحقائق الجزئية التي حدثت فى الماضي وتحدث فى الحاضر عن طريق المشاهدة فكيف يمكن أن نتأكد من صدقها فى المستقبل ؟ كما أنه لا يمكن أن ندخل جميع الجزئيات فى الحاضر داخل نطاق الكليات ونكتفي بملاحظة عينات منها ثم نعلن عن تعميمات .. ان المعرفة التى تقوم على الاستدلال الذى يتدرج من المدركات الحسية الى التعميمات ومن الجزئيات الى الكليات فيها خروج عن نطاق الادراك الحسي ووقوع فى هاوية الظن والتخمين والاعتراف بوجود كليات تجمع بين خصائص عامة لا توجد بحالة واحدة فى مختلف مدركات الحس المتغيرة .. ولذلك رفض الكارفاكيون الاستدلال والاستقراء واكتفوا بالمعرفة الحسية المباشرة التي تقف عند الجزئيات دون أن تطمع فى أن تصل الى كليات (٧٢) وما دام الأدراك الحسي هو وسيلتنا الوحيدة الى المعرفة فان كل ما هو فى متناول الحس حقيقي .. وان كل ما هو خارج عن نطاق الادراك الحسى مشكوك فيه ولا يجب أن يكون موضوع اهتمام احد اذ لا يمكن اتخاذ الاستدلال أو الاستقراء وسيلة للمعرفة الصحيحة لان الاستدلال ينتهي الى علاقات كلية لا يستطيع الأدراك الحسي أن يتوصل اليها لأنه لا يستطيع أن يقفز من الجزئيات الى

---

(٧١) نفس المرجع السابق .

(٧٢) Dakshinaranjan Bhattacharya and Others : **The Caravaka Philosophy**, (History of Ph. Eastern & Western), op. cit.

الكليات وحتى اذا استعان بمشاهدة الغير فان الكليات لا يمكن أن تشمل جميع الجزئيات على اختلاف احوالها .. ولذلك استبعدت الكارفاكية الاستدلال كوسيلة من وسائل المعرفة .. ولكن الحياة اليومية بل مناقشات الكارفاكيين أنفسهم لا يمكن أن تقوم بغير استدلال .. ان الكارفاكية لا تقبل الاستدلال الا فى حدود الظواهر الطبيعية بحيث لا تتعداها الى تعميمات وتستخدمه كذلك فى دحض التعاليم غير المادية دون أن تحاول الوصول الى أى نوع من التعميم وتكتفي بما تثيره من شكوك حول أى تعاليم تستند الى حقائق كلية من أى نوع يعجز البشر عن ادراكها (٧٣) .

واذا ما حللنا الطبيعة لا نجد غير العناصر الأربعة من تراب وماء ونار وهواء. أما عن المكان الذى يقال انه يدرك عن طريق الاستدلال فلم تعترف الكارفاكية بوجوده لخروجه عن نطاق الادراك الحسي .. ومن هذه العناصر الاربعة تتكون كل موجودات الطبيعة سواء أكانت كائنات حية أم غير حية .. أما ما يقال عن وجود الروح والوعي فى جسد الأنسان فلا يعبر عن الحقيقة لأن تحليل الجسد لا يضع أيدينا على روح أو وعي .. وليست الروح الا حالة من حالات الجسد ترجع الى كيفية تركيب العناصر الأربعة فيه وكذلك الوعي فهو أيضا حالة من حالات الجسد وان صدور الظاهرات الذهنية يشبه حالة التخمر التي تنتج عن مزج عناصر مادية بطريقة معينة لا تتميز أى منها بخاصية التخمر واذا ما حللت هذه الاجسام المركبة عاد كل عنصر من عناصرها الأربعة الى عنصره الأصلي ولا يبقى هناك روح أو وعي أو تخمير .. ان تنوع غرائز الطيور والحيوانات وحدة أشواك الزهور وحلاوة قصب السكر ما هي الا حالة من أحوال تكوين العناصر تزول بمجرد تحلل هذا الكائن أو ذاك .. واذا كان الواقع يجعلنا دائما نلاحظ الشعور والوعي مرتبطين بالجسد فان الواقع أيضا لا يعطينا وعياً منفصلا عن الجسد .. ان الفكر ليس الا مجرد وظيفة من وظائف الجسد المختلفة .. وان الاحساس خاصية من خاصيات الطبيعة الجسدية فعندما اقول « أنا نحيف » أو « انا سمين » فانا هنا لا اعني غير الجسد .. فلا يوجد هناك روح اساسي مختلف المدركات وان الجسد ذاته هو الروح يبلى بالموت ويتحلل الى عناصره ولا تبقى روح تتناسخ وتولد من جديد أو تصعد للسماء أو تحقق السعادة المطلقة فى صحبة الآلهة .. او تندمج فى اله .. فالروح لا يبعث فى أية صورة من الصور ولا حياة للانسان بعد هذه الحياة ولا بقاء الا للمادة بعناصرها الأربعة فهي الخالدة ابدا .. ولا يوجد ما يدعو لتعذيب الجسد أو تقريب القرابين بحثا عن سعادة لا توجد فى غير الارض ..

أما عن الآلهة فليس لها اى وجود كذلك .. وما تستند اليه من أقوال فى الكتب المقدسة لا يلزمنا بقبول وجودها .. كما أن الاستدلال على وجودها استدلال غير جائز مشكوك فيه لأنه لا يقوم على الواقع المحسوس .. وان اعتبارها علة المخلوقات ليس من دليل مادى عليه ، اذ لا توجد أية علة ثابتة أو قدرة منتجة لكل حدث .. انما الموجودات والاحداث تقع تلقائيا وبمحض الصدفة وتصدر عن طبائع الأشياء وليست من خلق أى كائن لا يقدر على ادراكه انسان .. فلا يوجد اذن ما يدعونا الى قبول تعاليم الكتب الفيدية وهى مليئة بالابهام والغموض والخرافات والتناقضات أو الى مناقشة حقائق لا تحقق فى الوجود أبدا .. وبالتالي فلا يوجد ما يلزمنا باداء الفرائض وتقريب القرابين التي يلح على تكليفنا بها رجال الدين ، ولا أمل لنا فى حياة جديدة بعد الموت فى صحبة الآلهة .. فهذه مجرد عقائد خرافية يدعو اليها بعض المخادعين الذين يتعيشون على الادعاءات التي لا سند لها من الواقع ..

---

(٧٣) نفس المرجع السابق .

فالآلهة لا تدفع ضرراً أو تجلب خيراً .. واذا كان هناك اله قوى يعرف كل شيء فلماذا لا يزيل تلك الشكوك من حول وجوده بالتحدث مع اتباعه ؟ ولا يمكن أن يقال عن الاله انه يقدر أن يميز بين افعالنا الخيرة والشريرة والا اتهم بالمحاباة والتحيز (٧٤) .

وطريق الخلاص من الحياة يكون بالبحث عن المتعة والسعادة ومقابلتها بابتسامة حلوة تدفع لطلب المزيد من المتعة والسعادة فى هذه الحياة الدنيا .. حقيقة لا توجد متعة دون أن يتخللها ألم .. ولكن هل يعني ذلك ان لا ناكل السمك لمجرد ان به اشواكاً أو نتجنب تناول الارز بسبب القشر أو نمتنع عن قطف الزهور حتى لا تؤذينا أشواكها الجارحة ؟ يجب أن نواجه الحياة كما هي بشجاعة .. بل ان ما فيها من سرور يفوق بكثير ما فيها من آلام .. ان بسمة الابن البريئة تغمرنا بالسعادة وان موت الاخ يحزننا ولكن لا يمكن أن نشعر بلذة السعادة الا اذا قاسينا من وجع الالم .. ان السعادة الدائمة المستمرة لا طعم لها اذا لم يتخللها بعض الآلام التى تجدد من حيويتهــا فالآلام ليست كلها شراً .. اننا لا نستطيع ان نستمتع بلذة الشبع ما لم نحس آلام الجوع .. وكلما زاد عطشنا عظم استعذابنا للمــاء البارد .. وكم تكون سعادة الحبيبين عنــد اللقاء بعد فراق طويل .. بل ان المتعة الدائمة تبعث على الانزعاج والضيق لان ما يسرك الآن قد يثير الاشمئزاز بعد طول الاستمتاع به(٧٥). فأكل نوع واحد من الطعام يوميا مهما كــان لذيذا يدعو الى النفور منه فى النهاية .. فلا يجب أن تطلب المتعة الدائمة والأحمق هو الذى يجرى وراء السرور المستمر بالزهد فى الحياة الدنيا .. ان حياتنا تستحق ان نعيشهــا فى سرور بقدر ما نستطيع .. وعلى الفــرد ان يتناول الزبد حتى ولو استلفه من الآخرين .. لان الفرد يعيش مرة واحدة ولا يعود أبدا ..

ولكن قصر هدف الحياة على البحث عــن اللذة والاستمتاع بها فى هذه الدنيا قد يدعو لنوع من الصراع بين الافــراد يثير الأنانيــة والأحقاد ويعرض المجتمع للاضطراب والأخطار .. وان كانت التعاليم الكارفاكية التي وصلت الينا لا تتعرض لصلة اللذة الحسية بالانانية ولم تناقش الاضرار التي تعود على المجتمع من انصراف كل فرد فيه الى البحث عن متعته الشخصية .. الا أن الكارفاكية لا تميز بين الأفراد فى المجتمع ولا تصنفهم فىطبقاتحسب الولادة والنسب واللون والعمــل ، بل كــل الناس سواسية وان الضبط الاجتماعيينسقه الحاكم الذى هو الاله الوحيد على الارض الذى يمكن أن يدركه أى فرد دون حاجة الى أى نوع من الاستدلال وطاعته واجبة .. وقد يكون هناك آراء عملية نفعية للكارفاكيه فى نظم الحكم الا أن المذاهب الدينية من جينية وبوذية وهندوكية التي ناقشت تعاليم كارفاكــا لم تتعرض كما سبق ان ذكرت الا للمذهب المادى ويجوز أنها لم تهتم بمناقشة مذهبه فى نظم الحكم الذى وردت عنه اشارات عابرة لأن هذه الاديان لم تهتم الا بمستقبل الأنســان بعيدا عن الحياة الدنيا واهملت مستقبله على الارض ..

ولا شك فى أن الكارفاكيه تعرضت لجميع القيم الدينية السائدة حوالي القرن السادس قبل الميلاد واثارت الشكوك حولها .. واذا لم تستطع تكوين جماعات تدعو لتعاليمها فانها فى الأصل لا تهدف الى تكوين جماعات دينية اذ انها ما قامت الا مــن أجل نقد العقائد ومــا رضيت أن تقف عند هذا الحد الا لكي تتجنب الانزلاق فى تيه مــن الغموض والخــرافات والشكوك .. الا أن هذا النقد لم يحل المشكلة الدينية التي أثارها الفكر الحر الــذى ضاق ذرعا بتزمت رجال الدين ولم يقر فى الوقت نفسه التعاليم الكارفاكية التي تغالي فى المادية وتحطم كل مقومات القيــم الروحيــة التي

---

(٧٤) نفس المرجع السابق .

(٧٥) Hiriyanna, M. : op. cit.

تتجاوب معها العقول الهندية .. فظهرت حركتان دينيتان انبعثتا من الفكر الحر وناهضتا القيم الفيدية ورجال الدين الحر البراهمة بتأييد من الحكام الأحرار من الكشاتريا ولكنهما تمسكتا فى الوقت نفسه بالقيم الروحية بصورة أو بأخرى ، وهما الجينية والبوذية ..

اما عن الجينية فهي تنسب الى لفظ « جينا » Jaina بمعنى المنتصر الذى قهر شهواته واصبح « تيراثانكارا » Tirthankara اى الصانع لطريق عبور النهر ويحق له ان يكون اماما يرشد الناس الى التعاليم الجينية ، ذلك ان الدهر عند الجينية مكون من دورات زمنية تبدأ وتنتهي فى فترات غير محدودة ونحن نعيش فى دورة زمنية ظهر فيها اربعة وعشرون جينا فى أوقات كان الناس فى أشد الحاجة الى ارشادات تعاليمهم وليبينوا لهم طريق الخلاص .. وكان ريشابها Rishabha من أوائل الجينا واول من نادى بتجنب العنف .. وظهر منذ أكثر من مائة ألف عام وتوالى من بعده أئمة الجينا وكان من بين من اشتهر منهم الجينا الثالث والعشرون العابر بارشفاناتا Parsvanatha الذى عاش فيما بين القرنين التاسع والثامن قبل الميلاد .. أما عن الجينا الأخير العابر الرابع والعشرين فاسمه فارذامانا Vardhamana واشتهر بلقب ماهافيرا Maha Vira اى البطل الروحي العظيم .. ولد حوالي عام ٥٩٩ق.م بعد موت بارشفاناتا بحوالي مائتين وخمسين عاما وقبل مولد بوذا بما يقرب من جيل أو يزيد قليلا (٧٦) فى بلدة كوندا جراما Kundagrama بالقرب من مدينة فاشالي Vaisali (حاليا مدينة بشاره) Basarh وهي تبعد بحوالي سبعة وعشرين ميلا عن مدينة باتنا Patna فى شمال ولاية بيهار Bihar وكان ابوه سدهارثا Siddhartha زعيم قبيلة جناتريكاس Jnatrikas الكشاترية وامه تريشالا Trisala ابنة حاكم فيداها Videha وشقيقه ليشافى Lichavi زعيم قبيلة شتاكا Cetaka الكشاترية فشب فى أسرة حاكمة كشاترية لا ترتاح الى البراهمة وتؤمن بالعقيدة الجينية وتزوج ياشودا Yasoda التي أنجب منها طفلة سماها آنوجا Anojja وظل يعيش هو وأسرته مع والديه الى ان وافتهما المنية وتولى أخوة الاكبر نانديفارذانا Nandivardhana رعاية القبيلة . فاستأذن منه فى هجرة الحياة ليعيش عيشة النساك فى الغابة على دين الجينية وكان فى ذلك الوقت يقترب من سن الثلاثين ، واخذ يتجول من مكان لمكان يستجدى طعامه وخلع جميع ملابسه ما عدا رداء واحدا يستر العورة وبعد ثلاثة عشر شهراً من المجاهدة والتعذيب خلع الرداء الأخير فظل عاريا تماما طوال حياته ولكن بعد ست سنوات من الجهاد اختلف مع جوشالا Gosala الذى رأى ان العرى بدعة دخيلة على تعاليم بارشفاناتا وتمسك بالرداء الأبيض وكون نحلة جينية جديدة عرفت باسم اجيفاكاس Ajivakas (٧٧) وفى نهاية فترة الجهاد التي استمرت ما يقرب من اثني عشر عاما وصل فارذامانا الى مرتبة العارف بكل شيء وتخلص من قيود الأرض وعلم مريديه الاحد عشر العقيدة الجينية وعمل على تكوين جماعات تنشر الدعوة الجينية التف حولها الكثيرون بتأييد وتشجيع من الحكام حتى توفى فى قرية بافا Pava الصغيرة القريبة من ماجاذاها Magadaha عاصمة راجاجراها Rajagraha حوالي ٥٢٧ ق . م

---

(٧٦) Chakravarthy, A. : The Jaina Philosophy, (History of Ph. Eastern & Western) op. cit.

(٧٧) Zimmer, H. : op. cit.

فاصبح جينا الرابع والعشرين الذى تخلص من الكارما نهائيا ولن يعود الى الحياة واصبح مع الارواح التي على قمة الكون (٧٨) .

أما التعاليم الجينية فترجعها الأساطير الى ابعد العصور فى القدم لتشير الى اسبقيتها على تعاليم رج ــ فيدا مما يشهد على اصالتها الهندية التي لم تتأثر بالآرية لانها تبعد فى القدم بحوالي مائة الف عام .. وتحيط هذه الأساطير أيضا بارشفاناثا الجينا العابر الثالث والعشرين ــ الذى ترجع وجوده الى عصر الغزو الآرى ــ بهالة من القدسية تمجد التعاليم الجينية وتنبه الى ان تعاليم اليوبانيشاد ليست أسبق منها وان مؤسسي العقيدة الجينية على مر العصور هم من قادة السكان الأصليين الذين حافظوا على اصالة جذورهم الهندية وان ماهافيرا الذى اعطى العقيدة الجينية سعة الانتشار والشهرةما هو الا مجدد لهذه العقيدة وليس مبدعها وباعثها بعد طول الرقاد الذى فرضه رجال الدين من البراهمة على غير العقائد الفيدية والبرهمانية وان كانت الحرية الفكرية هي التي مكنت ماهافيرا من ان ينشر الجينية فان عمله على تكوين كهانة جينية لتبث الدعوة الى الجينية فى كل مكان أدى الى طمس شخصيته الفردية وادمج افكاره الدينية فى نطاق التفكير الديني الجماعي الذى عرف عن التفكير الفيدى حتى يضفى على الجينية هالة من القدم والقدسية تمكنها من مواجهة الاديان المتنافسة ..

وأحسب ان الأساطير الجينية لم تهتم فقط بتأصيل تعاليمها الى اقدم العصور لتعطيها جواً من القدم يدعو الى التعلق بها وانما حرصت كذلك على ان تحيط حياة أئمتها بكثير من الكرامات والمعجزات واتخذت من حياة بوذا نموذجا مع التنويه بان ماهافيرا ولد قبل بوذا بحوالي جيل وان مريديه هم الذين عاصروا بوذا حتى توهم الناس أن بوذا هو الذى يحاكى ماهافيرا وليست الجينية هى التي تحاكي البوذية وكل ذلك لان الكهانة الجينية كانت تغار من اندفاع الناس للالتفاف حول البوذية .. ولكن الذى لا شك فيه أن ماهافيرا وبوذا كانا متعاصرين وأن شهرة بوذا طغت على شهرة ماهافيرا .. وأن تعاليم بوذا اكتسحت تعاليم ماهافيرا .. وان لم يهتم بوذا بتأسيس كهانة بوذية تحافظ على بقاء عقيدته فى الهند لذلك انتشرت فى خارج الهند أى فى بلدان شرق آسيا وجنوبها الشرقي .. بينما استطاعت كهانة الجينية تدعيم عقائدها فى الهند عن طريق الأساطير الشعبية والاضافات والتغيير والتبديل فى تعاليم ماهافيرا التي أخذت تتناقل شفاها بعد ان تليت فى اجتماع عام عقب وفاته وقسمت اشعاره الى اثنى عشر جزءاً ولم تدون الا فى القرن الخامس الميلادى باللغة البراكريتية الشعبية (٧٨) .

★ ★ ★

ان العقيدة الجينية لا تؤمن بغير الانسان ولا مكان لاله فيها .. فالكون يتكون من مقولتين اساسيتين وجدتا منذ الازل وخالدتين الى الابد .. لم تخلقا ولن تفنيا .. توجدان متلازمتين لا تفترقان .. هما الروح جيفا Jiva واللاروح اجيفا Ajiva تربط بينهما الكارما ، وخلاص الانسان من آلام الحياة وتوالى الولادات لا يتمان الا بالقضاء على الكارما حتى تتمكن الروح من أن تتخلص من المادة ولا تعود الى الحياة وتصل الى مرتبة من الكمال تجعله الهاً .. فالانسان يمكنه أن يصير الهاً الا انه لا يوجد اله لم يكن انسانا .. فليست هناك هوة بين الانسان والاله ولذلك رفضت الجينية الآلهة الفيدية المتعالية على الانسان ولم تعارض فى نفس الوقت الاتجاهات الشعبية التى ترى امكانية تحول الانسان الى اله ، الا انها لم تقبل أن يتم هذا التحول عن طريق تجسد الاله فى بشر وانما يتم عن طريق المجاهدة والمعرفة الحقة التي تخلص الروح من أفعال الكارما التي تربطها بالمادة

(٧٨) Basham, A. L. : The Wonder that was India, Sedgwick & Jackson London, 1954.

والأرض والحياة الدنيا وتجعلها صافية من كل الشوائب المادية وتعيش سعيدة فى عالم الآلهة (٧٩) .

وطريق خلاص الروح من المادة يستلزم اتباع:أولا العقيدة الصحيحة..وثانيا: المعرفة الصحيحة .. وثالثا : السلوك الصحيح..ولا يجدى اتباع واحدة منها دون الأخرى ، لأن كلا منها ضرورى ويجب اتباعها جميعا .. وما اشبه الانسان فى هذه الحياة بالمريض مثلا الذى يجب أولا أن يثق فى الطبيب المعالج .. ويعرف ثانيا طبيعة الدواء الذى يوصف له وان يتناول ثالثا الدواء حسب التعليمات حتى يتم له الشفاء (٨٠) .

أولا : العقيدة الصحيحة :

ان العقيدة الصحيحة هي العقيدة الجينية، الا ان الايمان بها يجب الا يكون ايمانا أعمى انما يجب أن يستند على الفهم .. فلا يجوز الايمان بالعقائد الخرافيه كالاستحمام فى الأنهار والطواف حول الاشجار على اعتبار انها مقدسة .. ولا ينبغي الايمان بأن اداء الشعائر وتقريب القرابين للآلهة يخلصنا من الامراض ويمنحنا طول العمر .. ويجب ان نميز بين الأدعياء من رجال الدين ولا نستمع الا لتعاليم المستنيرين منهم .. بينما العقيدة الجينية تؤمن بأن الحياة أساسها الشقاء والالم وان على الانسان ان يتخلص من هذه الحياة ولا يعود اليها حتى يكون بعيدا عن آلامها ولا يمكن تحقيق ذلك مالم يحط بالمعرفة الصحيحة احاطة كاملة لان الوقوف عند الايمان بالعقيدة الصحيحة لا يكفى ما لم تدعم هذه العقيدة بنور المعرفة الصحيحة التي يمكن ان يكتسبها على يد معلم قدير متمكن واسع الاطلاع على التعاليم الجينية (٨١) .

ثانيا : المعرفة الصحيحة :

ان المعرفة يمكن أن يتوصل اليها عن طريق غير مباشر : عن طريق الحس الذى يقف عند المعرفة الحسية او عن طريق التراث الديني الذى لا يخلو من خرافات وادعاءات تخالف الحقيقة .. وهناك معرفة مباشرة بالبصيرة او بالحدس الذى يستشف أعماق الحقيقة بوعي روحي .. الا أن هذا الوعي الروحي لا يستكمل معرفته بكل شيء الا اذا تحرر من قيود الكارما لأن الكارما تشيع البلبلة فى الفكر وتعوق تبصر الحقيقة وتدعو الى سيطرة الشهوة التى تحث على طلب لذة تضع غشاوة على البصيرة تحول دون ادراك المعرفة الصحيحة ..

ان المعرفة الصحيحة تقوم على أن الكون مكون من جسيمات حية متشابهة فى منتهى الصغر ولا نهائية العدد موجودة فى الأرض والبحر والهواء والنار ، وجدت منذ الأزل وباقية للأبد تدخل فى تشكيلات مختلفة تكون شتى الكائنات من انسانية وحيوانية ونباتية تموت وتولد فى سلسلة من الحيوات المستمرة خلال دورات من الدهر ابدية بغير بداية ولا نهاية ، تعود كلما انتهت من الأزل الى الأبد .. وهذه الجسيمات الحية مكونة من جيفا اى المبدأ الحيوى أو الروح ومن آجيفا أى المادة وهما مرتبطان متلازمان يجمع بينهما الكارما أى الفعل ولا يمكن فصل جيفا عن آجيفا الا فى حالة التخلص من الكارما والقضاء على فعلها وعندئذ تحرر جيفا من قيد آجيفا وترتفع الى عالم الآلهة بعد أن تمر بمراحل من التناسخ على كائنات حية عديدة تجاهد فى ولادة جديدة من أجل القضاء على الكارما تدريجيا حتى يبلى ويصبح الانسان جيفا خالصة فلا يعود ليقاسي ويلات الحياة من جديد (٨٢) .

---

(٧٩) Hiriyanna, M. : op. cit.

(٨٠) Chakravarthy, A. : op. cit.

(٨١) Guerinot, A. : **La Religion Djaina**, Geuthner, Paris 1926.

(٨٢) Jacobi, H. : **Jaina Sutras**, Oxford, 1885.

وتختلف مستويات الكائنات الحية حسب عدد حواسها .. فالنباتات والجسيمات العضوية المنتشرة فى الماء والهواء ليس لها غير حاسة اللمس بينما الدودة الأرضية لهـا حاستا اللمس والذوق والحشرات لها ثلاث حواس اللمس والذوق والشم بينما الحيوانات من ذوات الخمس حواس فى حين ان الانسان يمتاز عنها جميعا بالعقل علاوة على الحواس الخمس ..

ورغم أنه لا توجد جيفا منفصلة عن آجيفا فى هذا العالم .. فان آجيفا هي المادة من دون حياة واحساس وفكر او روح وتتكـون مـن ذرات متشابهة تختلف من حيث العناصر والكيفيات والخواص وتوجد فى مكان تحدث فيه الحركة أو فى فراغ حيث الحركـة غـير ممكنة وتحدث كيفياتها فى زمن ما .. والزمن غير محدود ويتكون من دورات ما تكاد تنتهي دورة حتى تبدأ أخرى هكذا على التوالي بـلا بداية او نهاية .. فمقومات المقولة آجيفا هي المادة والمكان والزمان والحركة والسكون، أما عن المادة التي تدرك بالحواس فلها كيفيات وأحوال حسية .. ولكن المكان الذى يحدد امتداد المادة او انكماشها حسب الابعـاد الطبيعية لكل جسم لا يمكن ان تدركه الحواس اذ ليس له ملمس او مذاق او رائحة او صوت ولا يُرى ولا يُشعر به .. ومع ذلك فان الاشياء تتكيف حسب حجم المكان ولا يوجد شيء دون مكان يحدد مساحته وحجمه أو تحدث فيـه حركاته وسكناته أو يعتريه تغير وتحول (٨٣) فى اى لحظـة زمنيـة تتشكل فيها احـواله ومظاهره المختلفة .. انالزمـن مكـون من لحظات زمنية وان كان لا بداية له او نهاية الا انه يتكون من دورات متتالية بلا انقطاع كـل دورة بمرحلتين : مرحلة تضمحل فيها القيم والحقائق والفضائل تدريجيا الى أن يعم الكون الفساد والفوضى والضياع والاضطراب ويفقد كل شيء قيمته ويسود الخراب والانحطاط .. وما ان يصل الكون الى هذه المرحلة حتى يبدأ فى المرحلة الثانية التي تتطور خلالها القيـم والحقائق والفضائل تدريجيا نحو التقـدم والرقي .. وكل مرحلة تنقسم الى ستـة عصور متساوية، كل عصر يتميز بخصائص لا تتغير الى الأبد وتختلط فيه السعادة والشقاء بنسب متفاوتة وتبدأ بالمرحلة التي تستهل بالسعادة المطلقة وتنتهي بالشقاء المطلق : ـ

١ ـ عصر السعادة المطلقة العظمى .

٢ ـ عصر السعادة .

٣ ـ عصر السعادة المشوبة ببعض الشقاء .

٤ ـ عصر الشقاء المشوب ببعض السعادة.

٥ ـ عصر الشقاء الذى نحياه حاليا .

٦ ـ عصر الشقاء المطلق (٨٤) .

وما دمنا قد عرفنا ان العقيدة السليمة فى ترك الخرافات والأباطيل الدينية وما تدعـو اليه من شعائر وقرابين وعبادة الآلهـة ومـا تسمح به من تفرقـة بين الأفـراد حسـب الطوائف .. وعرفنا أن الروح أسيرة المـادة وشواغل المادة وما تأتيه الكارما من أفعال وان الكارما هي التي تربطها بالحياة الارضية التي يعمها الشقاء وأن كمال الانسان لا يتحقق الا بخلاص الروح كلية من شواغل المادة وافعال الكارما ولا يمكن ان يتم ذلك حتى لو عرفنـا العقيدة الصحيحة وتوصلنـا الى المعرفـة الصحيحة ما لم نتبع هدى السلوك الصحيح الذى يمكنه ان يخلص الروح من براثن المادة التي تستخدم الكارما فى توثيق رباط الفـرد بالحياة الأرضية .. وتتفاوت حالات سيطرة الكارما على الروح وتتدرج كالآتي :

---

(٨٣) Stevenson, Mrs. S. : **The Heart of Jainism,** Cambridge, 1916.

(٨٤) Jaini, J. : **Outlines of Jainism,** Cambridge, 1940.

١ ـ حالة تسيطر فيها الكارما سيطرة تامة على الروح وتخضعها اخضاعاً كاملا للشهوات.

٢ ـ حالة تسيطر فيها الكارما سيطـرة جزئية على الروح وتخضعها اخضاعاً جزئياً للشهوات .

٣ ـ حالة تسيطر فيها الروح سيطرة تامة على الكارما وتتحرر جـزئياً مـن سيطـرة الشهوات .

٤ ـ حالة تقضي فيها الروح على الكارمـا وتتحرر كلية من سيطرة الشهوة .

٥ ـ حالة نهائية تتخلص فيها الروح مـن أسر المادة (٨٥) .

وأول طريق السلوك الصحيح للقضاء علـى الكارما تمهيداً لتحرير الروح من المادة يبدأ بالتحرر من القيود الأرضيـة مـن عائليـة واجتماعية وهجرة الناس واعتزال الحيـاة لتنصرف عن شواغل المادة وتجاهد وتعـذب الجسـد وتشـحذ الطعام وتتأمل العقيـدة الصحيحة وتتعمق فى فهم المعرفة الصحيحة.. والسلوك الصحيح يستند الى خمسة مبادىء يجب أن يتبعها كل جيني سـواء أكـان رب بيت أم مريدا :

١ ـ مبدأ الأهمسا Ahmsa أى اللا عنف الذى يتجنب ايذاء اى كائن حي بالفعـل او القول او الفكر سواء بطـريق مباشر او غير مباشر .. والاهمسا ليست موقفاً سلبيا يقف عند الابتعاد عن كل ما يضر الغير وانمـا هى موقف ايجابي كذلك لأنها تمتد الى عمل الخير مادام عدم تقدير هذا الخير يؤذى الغير .

٢ ـ الصدق : اى قول الصدق الـذى يتمشى مع الأهمسا .. فاذا كان قول الصدق يعرض الغير للاذى فيجب ان تمتنع عن قوله واذا جلب السرور والخير فيجب قوله .

٣ ـ عدم السرقة : وهو يتطلب عدم أخذ ممتلكات الغير دون رضاه سواء أكان هـذا الاخذ فى الموازيـن والمكاييل والمقـاييس فى المجالات التجارية أم فى الاستيلاء على عقارات الغير واموالهم باساليب غير شريفة وبدون وجه حق او استخـدام ممتلكات الغير دون اذن اصحابها .

٤ ـ مبدأ براهما شاريا Brahmacharya وهو يقوم أساسا على تجنب الانغماس فـى اللذات الجنسية وغيرها من اللذات الحسية .

٥ ـ اللاطمع الذى يحرص على تجنب اخذ أى شىء لا يحتاج اليه ولديه منه ما يكفيـه وطلب المزيد منه سواء فى المأكـل والمشرب والملبس واقتناء الاشياء يجعله أسير نزعات من الجشع الشره (٨٦) .

★ ★ ★

واذا كان ماهافيرا قد طالب كلّ جيني بان يتبع هدى هذه المبادىء الخمسة فى سلوكه الا أنه لم يطالب باتباعها باسلوب حرفى شكلي الزامي دون مراعاة ظروف كل فـرد .. فالزارع مثلا لا يمكنه اتباع الأهمسا بالنسبة للنباتات التي يقلعها ويقطعها ويدرسها ولكنه يستطيـع ان يتبعهـا بالنسبـة لغيرهـا من الكائنـات الحية وكذلـك رب البيت لا يستطيع ان يمتنع عن علاقاته الجنسية الا انه يجب أن يقصرها على زوجته وذلك بخلاف المريـد والزاهـد .. فانـه يجب عليهمـا الامتناع قطعيا عن مثل هذه العلاقات .. واذا سمح لرب البيت بأن يقتني شيئا فانه محرم على الزاهد ان يقتني اى شيء مـن الحلى

(٨٥) Guerinot, A. : op. cit.

(٨٦) Chakravathy, A. : op. cit.

والملابس والأدوات او من العقار والمال ــ بل يجب أن يقطع كل علاقاته الأسرية ويصبح العالم كله أسرته وكل الكائنات الحية محل عطفه وحنانه ، كما أن كل فرد يستطيع ان يكون جينيا دون نظر الى اى نوع من التفرقة سواء أكان من الرجال أم من النساء .. وكل جيني يمكنه ان يبقى رب البيت او يعتزل الحياة ويصبح زاهداً ما دام يتبع هدى المبادىء السلوكية الخمسة ويتصدق بالمعرفة والدواء والطعام والراحة والاستضافة على كل جيني يطرق بابه أو يمكنه تحمل عذاب الجهاد الجسدى والرياضات النفسية وتطهير روحه من أدران المادة .. ويمر المريد التارك للحياة الدنيا بخمس مراحل :

١ ــ مرحلة الزاهد الناسك الذى يصرف كل اهتماماته نحو اتباع طريق الخلاص بكل صدق وعزيمة قوية واخلاص لا يفتر حتى يصبح سلوكه نموذجا للناس يحتذونه دون أن يقوم بدور المعلم للعقيدة الجينية .

٢ ــ مرحلة المعلم الذى يجيد فهم التعاليم الجينيةويقدر على تلقينها للغير بتمكن وكفاية.

٣ ــ مرحلة الداعى الذى يبشر بالدعوة الجينية ويوجه الجينيين ويرشدهم الى كيفية اداء السلوك الصحيح .

٤ ــ مرحلة الكامل الذى نجح فى القضاء على الكارما .

٥ ــ مرحلة الجينا الامام الذى تخلص من ادران المادة تخلصا نهائياً ويعيش فى عالم الآلهة دون عودة الى الحياة الأرضية (٨٧) .

واذا لم تستطع الجينية أن تغرى الكثيرين من عامة الهنود فانها تمكنت من البقاء فىالهند الى وقتنا الحاضر واثرت اسسها الفلسفية فى مختلف المذاهب الهندوكية ولعبت الأهمسا « اللاعنف » دوراً هاما فى جهاد غاندى السياسي .

أما البوذية الأكثر خطاً من الجينية والتي لقيت ترحيبا كبيرا من الشعب الهندى فلم تدع عراقة فى القدم ولم تهتم بتكوين كهانة لتحافظ على طول بقاء الديانة البوذية فى الهند انما ارسلت المبشرين بتعاليمها لا الى داخل الهند وانما الى خارجها كذلك ، فذاع صيتها فى كل مكان واقبل عليها الخاصة والعامة وحاولت أن تمتصها الديانات المحلية فى بلدان شرق آسيا وجنوب شرقيها الا انه كان لها السيادة على الدوام وامتصت هي جميع الأديان المحلية .

ولد سد ذارثا Sidhartha مؤسس البوذية فى منتصف القرن السادس قبل الميلاد اى حوالي عام ٥٦٣ ق.م فى أسرة جوتاما Gotama من قبيلة ساكيا Sakya التي كانت تقيم على سفوح جبال الهيمالايا بالقرب من مدينة كابيلافاستو Kapilavastu عاصمة ولاية ماجادها Magadha ويجرى فى سهولها نهر روهيني Rohini وتبعد شمالا بما يقرب من مائة وثلاثين ميلا عن مدينة بنارس .. كان والده الراجا سودهودانا Suddhodhana كشاتريا يراس قبيلة ساكيا ويحكم البلاد ووالدته مايا ابنة زعيم قبيلة « كولى » Koli التى كانت تعيش على الضفة الأخرى من نهر روهيني .. فشب سد ذارثا فى ترف القصور وعزها (٨٨) كما تربى تربية كشاترية عسكرية .. ثم تزوج يزودارا Yasodhara وانجب منها طفلا باسم راهولا Rahala ومع ذلك فما كاد يقترب من سن الثلاثين حتى انتابته ميول دفعته للانصراف عن متع القصور

---

(٨٧) Guerinot, A. : op. cit.

(٨٨) Asvagosha Bodhisattva : **The Life of Buddha** (Sacred Books of the East) Colonial Press, New York, 1900.

فتجنب مشاركة الشباب فى اللهو واخذ يطيل فى التفكير والتأمل .. فاذا به ينفر من رؤية الشيخ الهـرم العاجز .. والمريض المتهالك الذى انهكته العلل .. وجثة الميت الذى فقد الروح ولم يعد يطيق هذه الحياة التي تسبب مثل تلك الآلام للنـاس .. فظن جـريا على الاعتقاد السائد فى ذلك الوقت ان المثل الأعلى للانسان يكون فى اعتـزال الحيـاة والنسك والتأمـل ومعانـاة المجاهـدات النفسيـة والرياضات النفسية املا فىالتحرر من معاناة هذه الآلام ومعرفة الحقيقة المطلقة التي تجنبه كل تلك الآلام (٨٩) . ولم يتورع عن أن يتخلى عن حياة القصور رغم معارضة والده واغرائه بالتنازل له عن العرش اذا ما انصرف عن حياة الزهد .. فلم يثنه ذلك عن الهجرة الى كهوف الغابة يوم ولادة ابنه راهولا حتى لا يصرفـه تعلقه بهذا الابن عن الهدف الذى يريده .. ورضي ان يعيش متنقلا بين كهوف الجبال ومغارات الأشجـار متحمـلا شظف العيش يستجدى طعامه ويعذب جسده أشد العذاب .. يناقش كل من يقابله من الزهاد طمعا فى ان يعرف منهم حقيقة الحياة وسبب ما يقاسيه الانسان فيها من آلام .. فلم توصله العزلـة والزهد والتقشف والتأمل والمناقشـة الى بغيته .. ولم يستطع معلموه من الزهاد على ما بلغوه من معرفة وشفافية ان يضعـوه فى الطريق الذى يحقق السعادة (٩٠) .

فلا نعجب اذن اذا ما ضاق سدذارثا بحياة الزهد وتعاليم الزهاد بعد أن أدرك أن اساليب النساك وما يتوصلون اليه من معارف لا تمكنه من كشف الحقيقة المطلقة .. وبعد ان أمضى نحو ست سنوات من الزهد والتجوال والحوار أى حوالى عام ٥٢٨ ق.م صمم سدذارثا على الجلوس تحت شجرة تين جلسة القرفصـاء غارقا فى بحر من التأمل على ألا يقوم الا بعد أن يصل الى الحقيقة أو يهلك دونها مهمـا تقلبت عليه الأجـواء وراودتـه الانفعـالات والرغبات . ومهما قاسى من آلام وطال عليه الزمن فان الهلاك اهون من أن يعيش حائرا يجهل الحقيقة .. ولكن لم تكد تمضي ستة ايام وهو على هذهالحالة حتى استنار سدذارثا فى اليوم السابع وعرف الحقيقة واصبح بوذا اى « المستنير » الذى تكشف له سر الألم فى الحياة واهتدى الى كيفية الخلاص منه (٩١) وبلوغ حالة من الكمـال تنتفى فيهـا الآلام والمسرات .

ادرك بوذا أن طـريق الخلاص يقـوم على حقائق أربع هي :

أ ــ ان الحياة اساسهـا الألم .. وانهـا سلسلة لا تنتهي من المخاوف والعـذاب .. لا يمكن التخلص منها الا بالبحث عن علة هذا الألم ومعرفة أسبابه الحقيقية .

ب ــ ان علة هذا الالم هو الجهل والشهوة .. ذلك الجهل الذى يدفعنا الى حب الحياة والتعلق بمتعها .. وتلك الشهوة التي تمعن فى طلب المزيد من اللذات .. وكل هذا يسوق الى اقتراف الخطايا والآثام طمعا فى ارضـاء نزوات واهواء لا تعرف الرضا أو الاشباع ..

جـ ــ ولذلك يجب ازالـة ذلك الجهـل واستئصال تلك الشهوة لكي نتخلص ممـا يسببانه من آلام .. ان المعرفة الحقة فيهـا قضاء على الجهل والقضاء على الجهل فيـه استئصال لرغبـة حب الحيـاة واستئصال رغبة حب الحياة فيه الخلاص من الألم .. والخلاص من الالم فيه بلوغ النرفانا حيث

(٨٩) Arnold, Sir E. : The Light of Asia (The Wisdom of India) op. cit.

(٩٠) Lillie, A. : The Popular Life of Buddha, Kegan Paul & Trench London, 1883.

(٩١) Jennings, J. G. : The Vedantic Buddhism of the Buddha, Oxford 1947.

الراحة الحقة التي لا تتوالى عليها الآلام والمسرات ولا تعرف الولادة والموت لا في الأرض ولا في السماء .

د ـ ولا يمكن استئصال رغبة الحياة الا بعد اتباع هدى الطريق ذات الثماني شعب وهي : (٩٢)

١) العقيدة الصادقة التي تؤمن بطريق الخلاص البوذي طواعية دون الزام .

٢) السلوك الفاضل الذي ينطوي على النية الصادقة والطوية الصافية التي لا تكن للغير اى شر او حقد او حسد وتتمنى الخير للجميع وتعمل لخير الغير على الدوام ..

٣) القول الطيب الذي يتجنب الكذب والنفاق والرياء والنميمةوالغيبة . ويبتعد عن لغو الحديث .. ولا يسب احداً بالفاظ جارحة نابية .. أو يخدش كرامته .. او يشنع بسمعته .. ويتوخى دائما قول الصدق (٩٣)

٤) الفعل الحسن .. فلا يأتي منكر الافعال ولا يتعدى على حقوق الناس .. لا يقتل اى كائن حي .. لا يسرق .. لا يغش.. لا يتعاطى الخمور والمخدرات .. لا يزني .. بل يتبع هدى الفضائل الخلقية حتى تكسبه خصالا حميدة تهيء له حياة سوية ..

٥ ـ الحياة السوية هي الحياة الوسط التي لا تتمادى في طلب الملذات الحسية ولا تغالي في تعذيب الجسد ..

٦ ـ الجهد الصالح هو ذلك الجهد الذى لا يأبه باداء اى نوع من الطقوس والشعائر .. لا يهتم بطلب رحمة اله او معونة رب ـ يعتمد على افعاله فقط لتحقيق مآربه (٩٤) وينصرف كلية نحو تطهير الفكر وتصفية الذهن من الشر واشاعة الخير في طياته ..

٧ ـ الوعي السليم : لا يتحقق الا اذا تم تطهير الانسان للسانه وافعاله وفكره وتحكم في انفعالاته الجامحة ومشاعره الملتهبة ورغباته الملحة وافكاره الشريرة بفضل ما اكتسبه من خصال خلقية فاضلة ومن قوى ذهنية نبيلة مهدت لصفاء عقلي يقدر على تنقية العقيدة البوذية من الشكوك والريب وتقوية الأيمان بالحقائق البوذية الأربع ..

٨ ـ التأمل الصحيح : ان قوة الأيمان تتيح للذهن من الصفاء ما يمكنه من التأمل الهادىء الواضح في الحقيقة المطلقة.. دون ان تعوقه رغبة أو تشوبه شهوة .. تيسر له سبل اتباع هدى الطريق ذات الثماني شعب حتى يقطع صلته بالوجود ولا يولد من جديد على الاطلاق لا في الأرض أو في السماء ويصل الى النرفانا حيث الهدوء المطلق والسكينة التامة والراحة الأبدية .. وحيث تبلى الشهوات وتنعدم الرغبات وتتلاشى الحواس وتصفو المشاعر وتستقر الافكار .. فلا يوجد هناك افراح او أتراح انما يوجدسلام دائم ورضاء متواصل لا تعتريه شوائب الشقاء والحزن والخوف والشك والقلق (٩٥) .

ولكن طريق النرفانا طريق طويل شاق يحتاج لآلاف السنين يتردد خلالها الفرد على

---

(٩٢) Muller, F. M. : **The Dhampada.** (Sacred Books of the East) Oxford, 1924.

(٩٣) Thomas, E. J. : **Early Buddhist Scriptures,** Kegan Paul and Trench & Trubner London, 1935.

(٩٤) Ling Yutang : **The Dhammapada** (Wisdom of the East) op. cit.

(٩٥) Roy Davids, T. W. : **Buddhism,** (Non Christian Religious Systems) London, 1903.

مختلف الكائنات الحية .. وينتقل فيما بين الارض والسماء حتى يتخلص نهائيا مما يربطه بالحياة من النواقص العشر وهي :

١ ـ الوهم ٢ ـ الشك ٣ ـ العمل من أجل القوت ٤ ـ الشهوة الجنسية ٥ ـ الكراهية والحقد ٦ ـ حب الحياة الأرضية ٧ ـ الرغبة فى الحياة السماوية ٨ ـ الكبرياء ٩ ـ الغرور ١٠ ـ الجهل .

ويمكن للبوذى أن يتخلص من هذه النواقص على مراحل اربع هي :

أ ـ المرحلة الاولى تبدأ بهجرة الحياة وقطع الصلات بالمجتمع والامتناع عن العلاقات الجنسية حتى يمكن التخلص من أوهام الديانات الشائعة وما تدعو اليه من شعائر وقرابين وما قد تثيره من شك فى تعاليم بوذا .. وحتى يمتنع البوذى عن أداء اى عمل يتكسب منه ويكتفي باستجداء طعامه اليومي أو يقتني اى نوع من الممتلكات ..

ب ـ وفى المرحلة الثانية يجاهد البوذى من أجل قهر شهواته الأرضية واضعاف رغباته فى التعلق بالحياة الأرضية وتصفية أقواله وأفعاله وافكاره (٩٦) من الاحقاد والضغائن واتباع هدى الطريق المثمن حتى لا يعود الى الحياة الأرضية الا مرة واحدة ..

ج ـ وفى المرحلة الثالثة يقضي البوذى قضاء نهائيا على مختلف الشهوات خصوصا الشهوة الجنسية وكذلك على شتى النزعات الشريرة وميول الأنانية حتى تمتنع عودته الى الأرض ويعيش فى السماء .

د ـ وفى المرحلة الرابعة والأخيرة يتحرر البوذى من الرغبة فى الحياة بالقرب من الآلهة ويتخلص من عوائق الغرور والكبرياء والجهل الذى يركب البعض .. وبذلك لا يوجد ما يدعو للعودة الى الأرض أو الى السماء ويخرج البوذى من نطاق الألم والسرور ويصبح فوق الاحزان والأفراح طليقاً من قيد الولادات حيث الهدوء التام فى الخير المطلق والحكمة الأبدية .

وما أن توصل سدذارتا الى الاستنارة واصبح بوذا حتى ادرك ان حياته الحالية هي الحلقة الاخيرة فى سلسلة الولادات الطويلة وانه لم يعد الى الحياة مرة أخرى الا ليحقق النرفانا .. ولكنه ما كاد يتوصل الى هذه المعرفة حتى تردد فى ما اذا كان عليه أن يحتفظ لنفسه بما توصل اليه من حقائق أو ان يخفيها عن عامة الهنود خشية الا يستجيب له أحد أو لا يجد من يقدر أن يشاركه فى فهم تعاليمه الجديدة .. الا ان ما يغمر الحياة من بؤس وشقاء حث بوذا على أن يعلن تعاليمه رغبة منه فى انقاذ اخوانه فى الانسانية من آلام العودة الى الحياة بعد كل موت .. وبدأ ينشر بوذا دعوته بين مريديه اثناء سنوات تنسكه وبين من سبق ان ناقشهم من الزهاد اثناء تجواله فى الغابات والجبال وبين حكام البلاد التي كان يتنقل فى ارجائها فاستطاع ان يقنع كبار الزهاد ومريديهم وحكام المدن ورعاياهم ثم توجه الى مسقط رأسه وادخل أباه وأخاه وزوجته وابنه وبقية أفراد أسرته وأصدقائه فى العقيدة البوذية .. وظل يتنقل من بلد الى بلد ويكون الجماعات هنا وهناك ويشرف على انشاء الاستراحات فى الأماكن النائية والتي يتبرع بقيمتها الحكام والاثرياء من أجل أن يقيم فيها البوذيون منصرفين الى بلوغ النرفانا . ولقد بلغت تنقلاته حوالي خمس وأربعين رحلة وضع خلالها شريعة كاملة للجماعات البوذية حتى وافته المنية حوالي عام ٤٨٣ ق.م (٩٧) بعد أن لاقت دعوته نجاحا منقطع النظير فى تاريخ الدعوات الهندية على الاطلاق ..

---

٩٦ ـ عبد العزيز محمد الزكي : قصة بوذا . مؤسسة المطبوعات الحديثة ـ الاسكندرية ١٩٥٩ .

(٩٧) Horner, I. B. : The Book of the Discipline (Vinaya Pitaka) Luzac, London, 1949.

ويرجع هذا النجاح السريع الى انه كان يعيش أولا فى عصر من الحرية الفكرية مكنته من أن يناقش الديانات المعاصرة له مناقشة حرة دون أن يطعن فيها وخلص الجماهير من سيطرة رجال الدين سواء من البراهمة أو الزهاد بالطريق الوسط الذى لم يتشدد فى التمسك بالزهد الصارم ولم يحرم الناس من بعض المتع الضرورية دون افراط او تفريط كما انه اهتم ثانيا بنشر دعوته بين كبار الزهاد والحكام قبل أن ينشرها بين عامة الناس. ولما اقنع الزهاد ورجال الدين والحكام وسادة القوم لم يتعرض لمعارضتهم ومقاومتهم بل لقي منهم كل عون ومساعدة مما دعا اتباع الزهاد ورعايا الحكام الى الدخول افواجا فى البوذية .. هذا علاوة على ان تعاليم بوذا التي لا تقبل نظام الطبقات وترفض اقامة اى نوع من التفرقة على أساس من الجنس والأسرة والطائفة ترى ان لا تقبل فضلا لانسان على انسان الا بالافعال لا بالحسب والنسب وان ما يبقى من الانسان هو افعاله فان الفرد لا يتميز على آخر الا بمقدار ما يبذله من جهد من أجل تحقيق النرفانا .. وقد دعت هذه التعاليم الى شدة اقبال افراد طبقة السودرا على البوذية .. ورغم أن هذه التعاليم رفضت كثيراً من الغيبيات كالارواح والآلهة والغت الشعائر والتعاويذ والطلاسم والقرابين والسحر وكلها لها أثر كبير على عقول العامة فان ذلك لم يصد الجماهير عنها لان بوذا تمسك بالتناسخ واعتبره حقيقة بدهية لا تحتاج الى دليل أو برهان لا يستطيع ان ينكرها والا تقوضت كل الاسس الفلسفية للديانة البوذية . وما كان هناك طريق للخلاص الذى يقوم على توالي الولادات وعقيدة التناسخ سوى عقيدة شعبية تستهوى عقول العامة فلم ينفروا من ديانة لم يعترف بوجود اله أو روح وترى أن ما يتناسخ هو الكارما اى مجموعة أفعال كل فرد وان الكارما هي حلقة الاتصال بين حياة وحياة وتشكل نوع كل ولادة جديدة وان القضاء على هذه الحلقة يؤدى الى انقطاع الحياة والخلاص من آلامها (٩٨) .

لم يجد بوذا فى الانسان اذن غير صفات مادية ترجع الى العناصر الأربعة من تراب وماء ونار وهواء .. وانه يتكون من اعضاء الحواس الخمس .. وقوة التذكر .. والميول الفطرية من ذكاء وغباء أو غيرة أو أنانية أو من استقامة الارادة وقوتها وانحراف العزيمة وخورها .. ثم القوة العاقلة الواعية ووظيفتها الفكر والتأمل .. أما عن الروح فليست الا وهماً باطلا لا سند له من الواقع ومحاولة اثبات وجودها يوقعنا فى جدل ونقاش يبلبل الفكر ولا ينتهي الى رأى وان ترك فكرتها تحوم حول العقل يعوق تحقيق النرفانا .. علاوة على أن الاعتقاد فى الروح ــ سواء أكانت روح الفرد أو روح الاله ــ يدعو الى اداء الشعائر وتقريب القرابين طمعا فى تحقيق حياة فى السماء فى صحبة آلهة لا وجود لهم الا فى الخيال (٩٩) وان الحياة فى صحبة الآلهة ان وجدت لا تخرج عن كونها مجرد حياة ينطبق عليها مبدأ التناسخ وتوالي الموت والولادة ولا تخلو من آلام يقاسي الانسان ويلاتها ولا توقف سلسلة الولادات عند نهاية وبالتالي لا تؤدى الى النرفانا ..

وجميع تعاليم بوذا جمعت وتليت عقب وفاته مباشرة مقسمة فى ثلاثة كتب هي عبارة عن مناقشات بوذا مع مريديه وعامة البوذيين :

أولها : كتاب فينايا بيتاكا Vinaya Pitaka

وهو كتاب السلوك الذى ينظم حياة البوذيين داخل الجماعات البوذية فى الاستراحات وخارجها ..

(٩٨) انظر كتابنا عن : قصة بوذا

(٩٩) Burtt, E. A. : The Teachings of the Compassionate Buddha. Mentor Books, New York, 1955.

وثالثا : ابهيدهاما بيتاكا Suttas Pitaka وهو كتاب العقائد الذى يعرض العقائد البوذية. وثالثها : ابهيدهاما بيتاكا Abhidhamma Pitaka وهو كتاب فلسفة العقائد وأهم أجزائه سفر دهاما بادا الذى يهتم بالاسس الفلسفية (١٠٠)

ولقد عقد اجتماع ثان بعد مرور قرن أو يزيد على الاجتماع الأول فى عيد الملك كالاشوكا لتصفية بعض الخلافات حول بعض التفصيلات البوذية .. وكذلك عقد اجتماع ثالث فى عهد الملك آشوكا الذى أعجب بتعاليم بوذا وجعل منها الدين الرسمي للدولة فى القرن الثالث قبل الميلاد فانتشرت بين الهنود على مدى واسع واعتبر عهده العصر الذهبي للبوذية فى الهند . وفى الاجتماع الثالث نقحت تعاليم بوذا من كل ما أدخل عليها ثم أقام آشوكا كثيراً من الأعمدة الصخرية ونقش عليها منشورات دينية تضم اركان الدين البوذى الرئيسية ووضعت هذه الأعمدة فى طول البلاد وعرضها حتى تكون تعاليم بوذا ماثلة أمام الجميع مصونة من البدع .. وتعتبر النصوص البوذية المنقوشة على الاعمدة الصخرية أول نصوص مدونة عرفها تاريخ الكتابات الهندية وبعدها دونت نصوص فيدية وبدأت الكتابة تعرف فى الهند (١٠١) واهتم آشوكا كذلك بارسال البعثات التبشيرية للديانة البوذية خارج الهند: الى سيلان وبورما وسيام وكمبوديا وجاوة وبالي وسومطرة والى كشمير والتبت والصين ومنغوليا وكوريا واليابان والى مصر وسوريا مما اتاح للبوذية ذيوعا شاملا ..

★ ★ ★

لا جدال فى أن مبادىء الحرية الفكرية والتسامح الديني والأحساس بالمساواة بين الافراد كانت من المبادىء الأساسية السائدة فى القرن السادس قبل الميلاد وفى الأجيال التي تلته وكان لها أكبر الأثر فى انطلاق الأفكار الكارفاكية والجينية والبوذية والأفكار المعارضة لها كذلك .. ولئن كان امعان الكارفاكية فى المادية لم يجعل منها أرضاً خصبة لتكوين مذاهب جديدة فان الديانة الجينية — وان اقتصر انتشارها على نطاق ضيق — قد ساهمت بنظرياتها فى الأهمسا والجسيمات الدقيقة الحية وثنائية الوجود من روح ومادة التي لعبت دوراً هاماً فى تكوين مذاهب هندوكية متطورة .. أما عن البوذية فان شخصية بوذا الفذة واخلاقياته النموذجية ونجاحه الكبير فى نشر ديانته واستجابة الجماهير لها جعل الديانات الهندوكية تهتم بأن تمتصه فاتخذت منه أحد تجسدات الاله فشنو ... وبذلك أحدث اتجاهات التفكير الحر عند كارفاكا وماهافيرا وبوذا رجة فكرية ودينية جعلت الديانات الفيدية تتغاضى عن الآلهة الآرية وتفسح المجال أمام الآلهة الهندية ورفعت ابطال الكشاتريين الذين يرمزون الى السكان الاصليين سواء كانوا مقاتلين أو زهادا الى مرتبة التجسد الالهي .. كما تركوا العنان للعبادات الشعبية لتنطلق واتخذت من النظريات الجينية دعامة لبناء مذاهب جديدة متطورة ..

رغم ذلك فان رجال الدين لم يقفوا من الفكر الحر موقفاً سلبيا .. فان اغفل الفكر الحر الآلهة ولم تسلم الجينية الا بوجود الارواح الفردية وانكرتها الكارفاكية والبوذية .. وان تنكر الفكر الحر للكتب الفيدية والبرهمانية واليوبانيشادية الا ان كل ذلك كان له رد فعل ديني وفكرى بين المؤمنين بالهندوكية جعل البراهمة يفكرون جديا فى كسب الارض الدينية التي فقدتها الفيدية دون تعصب او اضطهاد خصوصا بعد أن خف تأييد الحكام والاثرياء للاديان الجديدة .. فتعلم البراهمة الجدال والنقاش من الكارفاكيين واذا بالديانة الفشنوية تجعل من بوذا أحد تجسدات الهها المفضل فشنو واذا بالمذاهب الهندوكية تذهب

---

(١٠٠) Thomas, E. J. : **The History of Buddhist Thought,** Kegan Paul, London 1933.

(١٠١) Ward, C. H. S. : **Outlines of Buddhism,** Epworth, London, 1934.

مذهب الجينية في الأهمسا وفي تعدد الأرواح وثنائية الوجود وتجارى الأديان الجديدة في تجاهلها لمكانة الآلهة العليا ولم يربطها بالديانة الفيدية الا تمسكها بالكتب الفيدية والبرهمانية وعلى الخصوص اليوبانيشادية تلاوة ودراسة وفهماً واتخذت من نصوصها سنداً تعول عليه في التصديق على صدق مبادىء هذا المذهب أو ذاك .. وبذلك جمعت المذاهب الهندوكية الستة بين الاتجاهات الدينية والاخلاقية والفكرية التى أثارتها الكارفاكية والجينية البوذية والأفكار اليوبانيشادية وكونت افكاراً هندوكية متطورة حررت بها الأرض الدينية والفكرية التي فقدتها على أيدى كارفاكا وماهافيرا وبوذا وعادت الى البراهمة السيادة الروحية والفكرية بعد أن غلب لفظ الهندوكية على لفظ الفيدية نظراً لان لفظ الهندوك ينسب الى كلمة « هندو » التي كانت في الأصل « سندو » وكانت تطلق على سكان السند الذين يعتبرون سكان الهند الأصليين ..

٤ ــ الفكر الهندوكي

فاذا كان الأساس الشعبي للجينية والبوذية هو عقيدة التناسخ فان الكارفاكية والجينية والبوذية انكرت وجود الآلهة ولم تقبل الروح منها غير الجينية بينما الاعتقاد في الارواح والآلهة له جذور شعبية دعمتها الاساطير على توالي العصور ، ولم يستطع الفكر الحر أن ينزعها من أعماق القلوب والعقول وظلت دائما تطلب الارضاء مما اتاح الفرص لظهور عقيدتين اعتمدتا اساسا على آلهة اليوبانيشاد من دون آلهة رج ــ فيدا ــ أولاهما عقيدة فشنو التي آمنت بالاله فشنو الذى عرف في اليوبانيشاد بانه الاله الحافظ واسبغت عليه الفشنوية كل صفات الاله الواحد من الوجدانية والدوام واللانهائية والثبات والصمود في كل شيء من دون الثالوث اليوبانيشادى (١٠٢) وله عشرة تجسدات بشرية نذكر منها التجسد السابع في راما بطل الرامايانا الكشاترى المقاتل الشجاع الذى انتصر على الشياطين .. والتجسد الثامن في كريشنا حكيم الجيتا ومرشد أرجونا احد ابطال الماهابراتا والذى نجاه من التردد ودفعه الى أداء الواجب العسكرى .. والتجسد التاسع في بوذا المستنير الذى انتصر على الشهوة والجهل وحقق النرفانا بالقضاء على الرغبات وبالمعرفة والسلوك الفاضل .. أما التجسد العاشر والأخير فهو التجسد المنتظر الذى سيظهر في المستقبل لينقذ البشرية من الحشر والدمار (١٠٣) بينما وضعت الاله «سيفا» المدمر فوق كل الآلهة واضافت اليه مختلف صفات الالوهية والوحدانية .. وان قلدته الأساطير قلادة من الجماجم واحاطته بالاشباح والشياطين والارواح الشريرة ولفت حوله الثعابين ورمزت اليه بعضو الذكر وجعلت منه الراقص الأول والزاهد المتأمل الذى أخرج الكون من تأملاته واغرته ابنة اله الهيمالايا حتى تزوجته لتنجب منه الهاً يقضي على الشيطان تاراكا الذى يعيث فساداً في الجبال (١٠٤) .. وكذلك نسب الى سيفا تجسدات كثيرة حاربت الشياطين واختبرت صدق المقاتلين وفضائل الحكماء .. الا أن هذه التجسدات لم يكن لها من الانتشار ما كان لتجسدات فشنو .

ومهما يكن من شيء فقد استطاعت كل من الفشنوية والسيفية أن تنتشر بين الهنود بفضل احيائها لكثير من الأساطير الهندية القديمة واغفالها الآلهة الفيدية الآرية

(١٠٢) Banerjee, A. K. : **The Visnu and The Bhagavata Puranas.** (History of Ph,. Eastern and Western) op. cit.

(١٠٣) Kennedy, V. : **Reserches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology.** London, 1831.

(١٠٤) Basham, A. L. : op. cit.

وامتصاصها لمختلف الاتجاهات الجديدة فى الديانات المعارضة للفيدية والبرهمانية ولذلك أصبح الهندى فى الغالب أما فشنويا أو سيفياً .. وبذلك انعشت هذه الديانات الثقة فى تعاليم اليوبانيشادية وان ارجعت الهها الاول برهمان الى الوراء واتاحت المجال لظهور مذاهب فكرية جديدة لا تتعارض مع اصول الفكر الفيدى وكتبه وتعاليمه وتتمسك بالمعتقدات الشعبيةالأصيلة وتحتضن فىالوقت نفسه الافكار المناهضة للفيدية ولا تجد غضاضة فى أن تعرضها من جديد فى قالب هندوكي يؤمن بالتناسخ والكارما ونظام الطبقات ..

ولقد ظهرت ستة مذاهب هندوكية فيما بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد وان كان ما نعتمد عليه من كتب لمعرفتها يرجع الى دائرة القرون الاولى الميلادية بعد أن تطورت .. ولقد لوحظ ان هذه المذاهب جميعا تنسب الى أفراد معينين على انهم مؤسسون لها وان لهم مريدين واتباعاً راعوها وطوروها ولم يمتص رجال الدين جهودهم الفردية فى نطاق من التفكير الجماعي واستعانوا بالجدل المنطقي فى مناقشة أدلتهم ولم يسلموا بقبول العقائد بدون دليل ..

اقدم هذه المذاهب هو مذهب سامكيا Samkhya الذى تذكر الأساطير أن منشئه هو كابيلا Kapila .. الا أن مؤلفاته هو وتلاميذه قد فقدت ولم يصل الينا الا مؤلف اشفارا كريشنا Isvarakrisna الذى وضعه سامكيا كاريكا Samkhya-Karika ويرجع عهده الى حوالي القرن الرابع الميلادى .. ويذكر أن هناك جذوراً لمذهب سامكيا (بمعنى يحسب أو يعد) فى اليوبانيشاد الا انها لم تتضح الا فى الجينا .. ومع ذلك لا يمكن أن ننكر أن أصول هذا المذهب مستمدة اساسا من ثنائية الجينية .. فسامكيا ترى أن الوجود مكون من مبدأين اساسيين هما الروح « باروشا » purusa والمادة « براكرتي » prakrti وان الارواح لا نهائية العدد خالدة غير متغيرة وتتكون من وعي خالص .. بينما المادة خالدة ايضا وتتكون من جوهر متجانس يتألف فى مختلف الظاهرات الطبيعية وشتى الكائنات من ثلاثة عناصر اساسية هي :

١ ــ ساتفا Sattva وهي المسئولة عن خاصية توازن الكائن وتماسك تكوينه ومبعث استنارته وخيره .

٢ ــ راجاس Rajas اى الحركة والانفعال وما يبعثانه من ألم وسرور .

٣ ــ تاماس Tamas أى الخمود والركود والتوقف التام عن الحركة .

والعناصر الثلاثة بطبيعة تكوينها متنافرة .. والمادة فى حالة التوازن لايظهر فيها هذا النفور الذى لايظهر الا عندما تحدث تغييرات وتتكون اشياء جديدة .. والحالة المثالية للروح ان تكون خالية من المادة ولكن حدث اى اختلطت المادة بالروح وقضت على توازن عناصرها فتسبب ذلك فى وجود الحياة .. ويرجعأصل الكائنات الى اختلاف مكونات العناصر المادية الثلاثة .. فان النباتات تتكون أساسا من تاماس خاملة بينما يغلب على تكوين الحيوانات راجاس منفعلة . اما فى الانسان فعنصر ساتفا هو المسيطر (١٠٥) . الا أن حياة الانسان الطبيعية خرجت كذلك من المادة ، فهي تتكون من « بوذى » أعظم عضو للفكر والذات والقوى الذهنية الخمس وأعضاء الحواس الخمس والأعضاء المحركة الخمسة والعناصر الدقيقة الخمسة والعناصر الثقيلة الخمسة والحالات العقلية حتى تستكمل ٢٤ تكوينا ترجع كلها الى

(١٠٥) Sakkari Mookerjee : The Samkhya-Yoga. (History of ph. Eastern & Western), op. cit.

الظاهرات الطبيعية المادية (١٠٦) ولكن الروح تزود الحياة الطبيعية بالشعور وتمكن المادة من أن تعرف ذاتها .. فلا تتوصل الى معرفة كاذبة مزيفة لأن معرفة المادة تحول دون معرفة الروح لخصائصها المميزة فلا تصل الى الاستنارة ولا تعرف الخير . وتقع فى أسر المادة التي تخضعها للتناسخ وتجعلها تقاسي آلام الحياة .. ولكي تتحرر الروح من المادة يجب ان يصل الانسان أولا الى حالة « ساتفا » حتى يسود العضو « بوذى » بالحق والصواب ، فتحرير الروح يتم بمجرد أن تميز بين ذاتها والمادة .. والروح لايمكن معرفتها فى ذاتها لأن عضو المعرفة « بوذى » مكون أصلا من عنصر مادى.. وتحرير الروح لايمكن ان يتم بالقرابين أو بمحاولة تحقيق وحدانية الذات مع برهمان فليس هناك مكان لفكرة الاله فى مذهب سامكيا .. ان لم ينكر فكرة الاله فى ذاتها ..وان كل من يستطيع أن يميز بين الروح والمادة وتسود فكره قوة بوذى المستنيرة ويتخلص من المعرفة المادية المزيفة يمكنه أن يتحرر من التناسخ ومن الحياة سواء اكان من السودرا أم من البراهمة (١٠٧) ولكن الذى يتناسخ ليس الروح فقط حيث انها منتشرة انتشاراً كليا فى الجسم وغير منفصلة عنه ، انما الذى يتناسخ هو الأجسام الدقيقة وليست الأجسام الكثيفة التى ترتبط دائما بالروح ولا تنفك الا بالخلاص والتحرر .. وما الموت والحياة الا تغير فى حالات كثافة الجسم (١٠٨) .

أما المذهب اليوجي فهو المكمل لمذهب « سامكيا » الذى يوقف « بوذى » عند مجرد ادراك التمييز بين المادة والروح بينما اليوجية تبين الطريق السلوكي الذى يمكن القوة الواعية من ادراك مثل هذا التمييز .

ويرجع تأسيس المذهب اليوجي الى باتانجالي Patanjali مؤلف يوجا سوترا Yoga Sutra .. وتشير الأساطير الهندية الى أنه هو باتانجالي النحوى وقد الف الأجزاء الثلاثة من يوجا سوترا حوالي القرن الثاني ق.م وان كان المؤلفون الغربيون يميلون للاعتقاد بان تاريخ يوجا سوترا لايبعد كثيرا عن القرون الميلادية الاولى وان كانت اليوجيه قديمة قدم الحضارات الهندية ..

ولا تختلف اليوجية فى قليل او كثير عن السامكية الا من حيث التطبيق السلوكي .. فاليوجية تؤكد ثنائية الوجود .. من روح ومادة وان تمييز الانسان بين الروح والمادة فيه خلاص الروح من المادة ، الا أن اليوجية تسن طريقا يمر بثماني مراحل لتخليص الروح من المادة : (١٠٩)

١ ـ أن يكتسب اليوجي أولا الفضائل الخلقية ويدعمها بسلوكه فيتجنب العنف (الأهمسا) ويبتعد عن الغش والخداع والبخل والسلب والشبق الجنسي .

٢ ـ ثم يعيش فى زهد وتعبد يتلو ادعية الكتب الفيدية لتعينه الآلهة على كبح جماح شهواته .

٣ ـ بعد ذلك يأخذ فى ترويض بدنه ويعده لتحمل أوضاع جسدية تعينه على التأمل الطويل .

٤ ـ يقوم بمجاهدات تمكنه من التحكم فى عملية التنفس من شهيق وزفير .

٥ ـ يقوم كذلك بمجاهدات تصرف حواسه عن الأشياء الخارجية .

---

(١٠٦) Smith, F. H. : op. cit.

(١٠٧) Hiriyanna, M. : **The Essentials of Indian Philosophy**, op. cit.

(١٠٨) Guenon, R. : **Man and his Becoming according to the Vendanta**, Luzac, London, 1945.

(١٠٩) Guenon, R. : **Introduction tothe study of the Hindu Doctrines.** Luzac, London, 1945.

٦ ـ واذا ما تحقق كل ذلك يبدأ فى مرحلة التأمل .

٧ ـ تعود التأمل المركز .

٨ ـ بلوغ مرحلة التأمل العميق المركز المجرد الذى لايرتبط بالعالم الخارجي وهي نهاية جهاد الطريق اليوجي اذ يتحقق فيها خلاص الروح من المادة ، فالسامكية واليوجية مذهبان يميلان للواقع ويؤمنان بوجود المادة والروح وبان الأرواح كثيرة ولا يجعلان للآلهة الا مكانة ثانوية ويحصرانها فى الأدعية لتساعد على بلوغ الهدف الحقيقي .. ولذلك فانهما اقرب الى الجينية منهما الى الفيدية .

والمذهب الهندوكي الثالث هو مذهب فياسيشيكا Viaseshika وهو كذلك متأثر بالفلسفة الجينية ولا يكاد يختلف عنها الابايمانه بالتعاليم الفيدية واعتباره اياها مصدراً من مصادر المعرفة .. ان مؤسسة « كانادا » Kanada يرجح انه ظهر فى القرن الثالث قبل الميلاد وان كانت الاساطير تجعله من المعاصرين لبوذا .. ومؤلفه سوترا كانادا Sutra-kanada يضم مذهباً واقعياً يرى ان عالم الطبيعة مكون اساسا من ذرات دقيقة غير مرئية ولانهائية العدد خالدة .. تنتشر فيها أرواح لانهائية العدد خالدة حبست فى المادة بقوة خفية غير مرئية فقاست الآلام والعذاب ولا راحة لها الا بالتحرر من سجن المادة ، وسبيل ذلك هو المعرفة ..

وهناك معرفة صحيحة وأخرى مزيفة .. المعرفة الصحيحة نصل اليها عن طريق الاستدلال والتعاليم الفيدية وتقودنا هذه المعرفة الى أن الوجود مكون من تسعة جواهر .. فعالم الطبيعة مكون من مادة ذات خمسة عناصر هي التراب والماء والنار والهواء والأثير ومن زمان ومكان ومن الأعضاء الذهنية ، وعالم الروح مكون من ارواح شاعت فى مختلف مكونات الطبيعة فكانت الكائنات الحية وعلى راسها الانسان الذى يولد ويموت .. وعند موته يتحلل جسده الى ذرات ساكنة وتنتظر روحه ولادة جديدة تتحدد بافعال الكارما فى الحياة السابقة (١١٠) .

ولم يضف المذهب الرابع ، مذهب « نيايا » Nyaya شيئاً كثيراً الى مذهب فياسيشيكا .. ومؤسسة هو « جوتاما » Gotama الذى ظهر فى القرن الثالث قبل الميلاد .. وهو يعتنق نفس النظرية الذرية وثنائية الوجود من مادة وروح وتعدد العناصر وتعدد الأرواح .. وليس فى كل من فياسيشيكا ونيايا مكان لاله وان كانتا تتخذان من الاقوال الفيدية سنداً للمعرفة الحقة .. الا ان « جوتاما » تعمق بعض الشيء فى مصادر المعرفة والبحث المنطقي والاستدلال المقارن ورأى ان المعرفة غير الصحيحة هي المعرفة التي تعتمد على الذاكرة والظن والمناقشات الافتراضية وان المعرفة الصحيحة هي التي تعتمد على تطابق المعرفة مع عالم الواقع واتفاقها مع طبائع الأشياء من ناحية وثبوت نجاح تطبيقها العملي من ناحية اخرى لأنه اذا لم تتفق المعرفة مع طبائع الأشياء وتؤدى الى نتائج غير فاشلة تكون معرفة غير صحيحة ..

بينما المذهب الخامس ، مذهب « بورفا ميمانسا » Purva-Mimansa الذى أسسه « جايميني » Jaimini والف دستوره الاول « ميمانسا سوترا » Mimansa-Sutra حوالي القرن الرابع قبل الميلاد ، يذهب الى أن كلمات الفيدا لم تصدر عن اله أو انسان انما هي انبعثت من ذاتها ووجدت منذ الأزل وتبقى للابد .. حقيقتها مطلقة .. ينبغي معرفتها والامتثال لأوامرها ونواهيها .. ويجب اداء فرائضها من صلوات يومية واستحمام عند

(١١٠) Satischandra Chatterjee : The Nyaya - Vaisesika (History of Ph. Eastern & Western) op. cti.

خسوف القمر وتقريب القرابين للآلهة حتى يتجنب الفرد متاعب الحياة من آلام واحزان ولا يقع فى الأثم الذى يجلب الشر .. وبعد الموت تنفصل روحه عن جسده وتنتهي متاعب الحيـاة . ولم تهتم بورفا ميمانسا بالحقيقة الالهية ولم يعنها التناسخ فى قليل او كثير .. وان الخلاص من الحياة يقوم أساسا على أداء الشـعائر .. وان كانت تلزم الجميـع باداء الواجب بالنسبة للأسـرة والأهل والأصدقاء وجماهير الناس (١١١) .

الا ان مذهب « اوتارا ميمانسا » Uttara-Mimansa الذى وضع أساسـه « باداريانا » Badarayana فى مؤلفة « فيدانتا سـوترا » Vedanta Sutra فى فترة ما بين القرنين الخامس والثاني قبـل الميلاد .. يعتمد أسـاسا على كتب اليوبانيشاد ويرى انها موحى بها من السماء وان ما تضمه من معارف هي حقائق مطلقة .. فتضع « برهمان » على قمة الوجود وترى أن سعادة الانسان فى اتحاد روحه ببرهمان عن طريق المعرفـة اليوبانيشاديه (١١٢) ولكن علاقة برهمان الروح الكبرى بالروح الفردية من ناحية ومعالم الطبيعة من ناحية أخـرى دعت الى تفسيرات فلسفية متنوعة ادت الى ظهور مذاهب أخرى حاول كل منها ان يحدد علاقة برهمان بالوجود اما على اساس من وحدة الكون او على اساس من امكانية اتحاد الروح بالمادة بصورة او باخرى . الا أن هذه المذاهب جعلت للاله برهمان حقيقة كبرى لعبت دورا هاما واساسيا فى تحقيق الكمال الذاتي للانسان وبذلك أوقف مـذهب « أوتارا ميمانسـا » الفكر الهندى القديم على حافة وحدة الوجود التي اصبحت فيما بعد نهاية مطاف التفكير الهندى وهي تحتاج الى بحث طويل مستقل .

* * *

---

(١١١) Ramaswami, V. A. : **The Purva Mimansa** (History of Ph. Eastern & Western) op. cit.

(١١٢) Smith, F. H. : op. cit.

مآزق الطبيب الحديثة

بقلم : هنري ميلر *

ترجمة : د. عبدالرزاق العدواني

يظن كل جيل انه فريد فى نوعه .. ولكل جيل تظهر المشاكل فريدة صعبة الحل .. ومع ان التاريخ يزودنا بما قامت به الاجيال السابقة من محاولات لحل مشاكلها .. غير أن هذه المعلومات لاتفيدنا الا قليلا .. ولو انها - نظريا - يجب أن تكون المرشد الصالح ، ولكن المتغيرات فى اى وضع اجتماعي كثيرة كما يستجد غيرها باستمرار ، مما يجعل اى محاولة لاستشفاف المستقبل تجابه صعوبات لايمكن التغلب عليها .. وحتى فى العلوم الطبيعية فقد مات اللورد رذرفورد (٢) وهو يعتقد ان تحطيم الذرة ليست له نتائج عملية ، وقبل سنة من ارسال اول ((سبوتنك)) فى الفضاء قال الفلكى الملكي (٢) ان السفر فى الفضاء ((هراء)) .

---

* كاتب المقال هو الدكتور هنرى ميلر Henry Miller اخصائي امراض الاعصاب الانجليزى المعروف ، واستاذ امراض الاعصاب فى جامعة نيوكاسل فى شمال انجلترا . ويشغل حاليا منصب نائب رئيس الجامعة Vice-chancellor والمعروف عن الدكتور ميلر - فضلا عن خبرته فى مجال اختصاصه - آراؤه الجريئة الحرة فى مجال سياسة الخدمات الطبية عموما . (المترجم)

١ - نشر هذا المقال بمجلة En ounter العدد ٣ من المجلد ٣٧ مارس بعنوان New Do tors Dilemmas ويعيد هذا العنوان الى الاذهان رواية جورج برنارد شو المعروفه The Do tor's Dilemma حيث ناقش فيها الروائى المشهور بعض مشاكل الطبيب فى اوائل القرن العشرين . (المترجم)

(٢) اللورد رذرفورد عالم طبيعي انجليزى وهو اول من ((حطم)) الذرة فى المختبر . (المترجم)

(٣) الفلكي الملكي : A tronomer Royal لقب لعالم فلكي انجليزى كبير يعين عادة مديرا لمرصد جرينتش المشهور قرب لندن . (المترجم)

ان أطباء اليوم والمشاكل التي يواجهونها ليست بالغرابة التي نتصورها .. ان مشاكل علمنا الحديث تظهر بمظهر مخيف يجعلنا ننسى الماضي .. وننسى المنافع الكثيرة التي جنيناها من معلوماتنا الحديثة ، ونهتم أكثر بالصعوبات التي سببتها لنا هذه العلوم .. ومهما اعتقدنا في أنفسنا من تقدم ، فان اى تكيف مع الجديد، أمر يثير القلق ويلاقي كثيرا من العوائق ..وفي اعتقادى ان مشاكل الاطباء لم تتغير فى نوعيتها وانما تغير عددها والسرعة التي تتراكم بها وتتطور .

ففي خلال السنوات الاخيرة القلائل حل « الانقلاب التكنولوجي » محل « الانقلاب الصناعي » ومع أننا لانزال فى خضم هذا الانقلاب الجديد الا اننا نجد انفسنا نعاصر « الانقلاب البيولوجي » ..ان الانقلابين الاولين غيرا فى بيئتنا المادية وقللا من أمراضنا ونسبة وفياتنا .. ولكن « الانقلاب البيولوجي » الذى لايزال ينتشر بسرعة سيؤثر على حياتنا وحياة أطفالنا بشكل جذرى لم تؤثره الآلة البخارية .. او حتى العقل الالكتروني Computer .

هذه التطورات تزيد من سرعة تراكم مآزقنا دون زيادة فى نوعها ، او حتى فى عِظَمها .. فللطبيب فى القرن التاسع عشر مشاكل مشابهة .. فقد كان يواجه الاوبئة المنتشرة والفقر المدقع .. وفى الوقت نفسه يصارع مشكلة تحديد حرية حامل مرض التيفوئيد ، الذى اتضح خطره على المجتمع بعد اكتشاف جرثومة هذا المرض .

ولقد تمكن الطبيب المعاصر من اقناع المجتمع بأن المريض فى عقله ليس مسئولا عن ارتكاب أى عمل قد يعد اجراميا .. ولكن هذا الطبيب لايزال غير قادر على تحديد مسئولية الشخص الذى يجرم نتيجة لضعف فى الشخصية (٤) كما ان اكتشاف اسباب وراثية للاجرام ، يجعل الفارق بين الطب والقانون صعب التحديد ، فهل نعتبر ان كل انحراف أخلاقي سببه انحراف فى التفاعلات الكيماوية فى جسم الانسان ؟

هل هناك طريق آخر لايقاف طاعوننا الحديث ــ وهو امراض شرايين القلب ــ غير طريق اختبارنا لآبائنا واجدادنا .. ان المشكلة الفلسفية القديمة التي دارت حول ما اذا كان الانسان مخيراً أم مسيراً .. تظهر لنا من جديد بصورة حديثة .

ان تاريخ الطب ــ كتاريخ البشرية ــ سرد لمحاولة الانسان السيطرة على بيئته ــ والطب بوجه خاص هو قصة كفاح الانسان للسيطرة على منافسينا فى عالم الحيوان ، ولكن المعرفة بأن تغيير البيئة لا يتأتى بالصلوات والدعاء وانما بالتدخل المصمم لتغيير مكونات هذه البيئة ــ ان هذه المعرفة هي التي بشرت بطلوع عصر العلم المادى الحديث .. ولكن هناك من يقول اننا لم نستفد من العلم الحديث الا القليل . فمضاره أكثر من منافعه ، وأرى ان هذه دعوة اليأس وليست فكرة التعقل .. ان صعوباتنا ناجمة عن عدم قدرتنا السياسية وكفاءتنا الاجتماعية لأن نتقدم بنفس السرعة التي نتقدم بها علميا وكذلك عن عدم قدرتنا على ان نضع قواعد مناسبة نستخدم فى صحتها نتائج ابحاثنا .

هذه الصعوبات تبدو وكأنها عسيرة الحل ، ولكنها فى الواقع من عمل الانسان ، اى انها مؤقتة والتغلب عليها سهل .. والمنافع التي جنيناها حتى الآن عظيمة ففي حقل الطب مثلا تمكنا من التغلب على كثير من الامراض الباكتيرية .. وفى كثير من البلدان اصبح الموت نتيجة لالتهاب الرئة او حمى النفاس أمراً نادر الحدوث .

(٤) Personality Defect

ان قفزة الانسان الى الامام نتيجة لتمكنهمن السيطرة على بيئته حملت الطبيب مسئوليات جديدة كما اعطته معدات ومهارات جديدة ، ففي بداية القرن العشرين كانت مهمة الطبيب لاتعدو التخفيف عن المريض ولكن الاكتشافات الحديثة مكنت الطبيب من تغيير المجرى الطبيعي للمرض .. وهذا بالتالي زاد من مسؤوليات الطبيب وحتم عليه كسب مهارات جديدة ، فقد اصبح من أهم الاسئلة التي يواجهها الطبيب هو « هل اعالج أم لا ؟ » بعد أن كان السؤال التقليدي «هل الشخص مريض حقيقة أم لا ؟ » هو مشكلة الطبيب فى حقل التشخيص ، ففي حالات امراض الرئة المزمنة « المتلفة لانسجة الرئة » متى يحق للطبيب ان يوقف الاجهزة الكهربائية التي قد تعطي المريض فترة وجيزة من حياة أصعب من الموت؟ أو متى يوقف الطبيب عمليات الانقاذ الصناعية بالاجهزة الحديثة بعدما تبين له ان دمار المخ لايمكن اصلاحه مثلا ؟ او هل يُشجع المريض بمرض خطر على ان يسمح باجراء عملية خطرة مجهولة النتائج..ام يترك الامر لصدفة الشفاء الطبيعي النادرة الحدوث ؟

كل هذه الاسئلة تواجه الطبيب يوميا فى اغلب المستشفيات ولكن نتيجة لوسائل الاعلام الحديثة ، اصبحت هذه المواضيع مجال النقاش فى الصحف والمجلات والبيوت..وفى ود القليل من الاطباء وبعض المشرعين لو ان هذه المسئوليات رفعت عن كاهل الطبيب واعطيت الى بعض اللجان . فقد يخفف هذا من قلق الطبيب . لكن تجاربنا فى اللجان لايشجع على الاعتقاد بان نوعية القرارات ستكون أحسن.. ان عقل الانسان المدرب ، لقادر ان يأخذ فى اعتباره عوامل متغيرة اكثر من اى لجنة أو Computer وان أصلح القرارات هو القرار الذى يتخذه الطبيب المشرف على علاج المريض نفسه .. فقد تعلم الطبيب من دون ان يُعلَّم ، ان يضع نفسه دائما موضع المريض وان يعمل للمريض ما يود هو ان يُعمل له فى مثل تلك الظروف. هذا الموقف هو احسن مرشد وقاعدة للطبيب .. وهو أقوى ضمان للمريض فان الطبيب الذى احاط بمشكلة مريض ما بكلياتها هو الوحيد الذى يستطيع ان يقدر الموقف وان يأخذ فى اعتباره اموراً قد لاتكون واضحة او مؤكدة .. هذا مايعيه يوميا كل طبيب يشرف على علاج اى مريض خطر ، وهذا ما يكوّن تفكير الطبيب لاشعوريا .

قلت ان مشاكل اليوم أكثر بروزاً لانها معاصرة واكثر جدة نتيجة لسرعة التطور ولكن نوعها لم يتغير .

فلنر معاً اذن بعض هذه التفاصيل :

العلاج المركز « Intensive Treatment » :

من طبيعة هذا النوع من العلاج ان امكانية تقييمه ومعرفة مدى صلاحيته تلاقى كثيراً من الصعوبات التي لم يحاول مساندوه تذليلها . ان الطريقة الوحيدة المؤكدة لمعرفة نفع طريقة علاجية ما ، هي ان يعطى العلاج لنفر من المرضى ويترك آخرون ، للمقارنة ، بدون هذا العلاج ، ثم بعد ذلك تقيم النتائج .. ولكن هذه الطريقة لاتستعمل فى كثير من الحالات .. ففي أغلب الاحيان يعمد بعض المتحمسين لموضوع ما الى طريقة معينة فى العلاج دون التأكد من انها اكثر نفعا من الطرق الاخرى المجربة .. وينتج عن هذا ان التقييم بعد حين يحاط بكثير من العراقيل وتدخل فيه العوامل الاخلاقية .

ولهذا نجد ان بعض الاطباء يصبح فريسة للشك فى ان الطريقة التي يستعملها هل هي حقيقة مفيدة ام انها قد تضر ؟ فمثلا ليس لدينا حتى الآن مقاس يوثق به لقياس الفرق فى النتائج المستقبلة لعلاج انسداد شرايين القلب فى وحدة كاملة حديثة أو فى منزل المريض .. ومع هذا فان هناك فوائد لاتنكر فى العلاج المركز .. ففي حالات ارتجاج المخ التي يبقى فيها المريض فى غيبوبة مدة طويلة يمكن الابقاء على حياة المريض حتى يصحو باستعمال

الاجهزة الحديثة .. مع ان مثل هذه الحالات كانت تنتهي بالوفاة قبل سنوات قليلة خلت . كما ان العلاج المركز ينفع فى كثير من مضاعفات انسداد شرايين القلب . او هبوط التنفس الحاد المفاجىء نتيجة لبعض التهابات المخ التي يمكن الشفاء منها .

ولكن لهذا النوع من العلاج مضار .. فانه من سوء التصرف بل ــ ومن القسوة ــ ان يعرض الرجل المسن المصاب بمرض مزمن طويل الى مثل هذه التجربة القاسية . واعرف شخصياً مرضى من الاطباء الذين رفضوا ان يعالجوا بهذه الطريقة .. ان هذه الطرق فى المعالجة يجب ان تكون خادما للطبيب وليست سيداً .. وان القرار بان ينقذ المريض ام لا ، يجب ان يؤخذ بحزم على أعلى المستويات .. اذا كان الشفاء محتملاً فلا بد من اعطاء العلاج. ولكن هناك حالات يكون فيها المخ قد اصيب بتلف كبير لايمكن اصلاحه واطالة حياة المريض فيها صناعيا بالاجهزة الحديثة لاتفيده مطلقاً .. وكثيرا ما يقبل أهل المريض هذه الحقيقة المرة قبل ان يقبلها القائمون على تمريض المصاب .

الديلزة (٥) لمرض الكلى المزمن :

يموت فى بريطانيا سنويا ما يقارب السبعة آلاف شخص نتيجة لامراض الكلية المزمنة ــ وبعض منهم نتيجة لامراض عامة لايمكن علاجها .. اما حوالي الالفين ففي الامكان انقاذهم اذا ما توفرت لدينا وسائل « الديلزة » وكثير من هؤلاء ، شبان وآباء لاطفال صغار .. وقد تكلف الحالة الواحدة ما يتراوح بين الالف والثلاثة آلاف جنيه استرليني فى السنة للعلاج بالكلية الصناعية .. ولذا فاننا نقدر ما يمكن ان ينفق على علاج جميع الحالات بحوالي ثلاثين مليون جنيه فى السنة . وهذا وان بدا لاول وهلة وكأنه مبلغ ضخم الا انه فى متناولنا وهو اكثر بقليل من نصف ما ينفق على العناية بضعاف العقول .

ان « الديلزة » تحتاج الى أمكنة فى المستشفيات والى اجهزة خاصة ولكن أهم شيء تتطلبه هو اشخاص مدربون تدريباً عالياً، ونحن نحتاج الى حوالي عشرة آلاف شخص فى مثل هذا المستوى .. وليس لدينا الآن هذا العدد . لذا فان أى مستشفى يهدى كلية صناعية يقبلها وهو محرج .. والعمل على الكلية الصناعية امر دقيق وشاق ولذا فانه حتى اذا تمكنا من توفير المال فان توفير الرجال للعمل سيكون امراً شاقاً .. وقد تجاهلت الحكومات المتعاقبة من كلا الحزبين توفير الخدمات لتدريب الاطباء لكي تستطيع مؤسساتنا الصحية ان تجارى ما يقدمه العلم الحديث من خدمات .. وحتى يومنا هذا فان وزارة الصحة تعلل البطء الذى نسير به فى نشر خدمات « الديلزة » فى جميع انحاء البلاد ، بانه لايوجد لديها الاشخاص المدربون ولكنها فىنفس الوقت تصرح ان التقدير الذى اقترحته اللجنة الملكية لعدد الاطباء « امر مبالغ فيه » . ان عدد الاطباء الذين نحتاج اليهم يعتمد على مقدرة وزير الصحة على اقناع الشعب بنوع الخدمة التي يعتقد انها مرضية . والخدمات التي نقدمها لاتشجعنا على تهنئة انفسنا اذا قورنت بالمستويات العالمية .. وكلما ازدادت انتاجات الطب الحديث انكشف بوضوح اكثر نقص خدماتنا .

ان الشعب يرى وبحق انه متى ما وجد علاج منقذ وفعال « كالديلزة » فانه يجب ان يوضع فى متناول كل من يحتاجه بسرعة رغم وجود الصعوبات والمشاكل التي تحيط به .

واني لأعتقد باننا لم نتقدم فى هذا المضمار بالسرعة المطلوبة وبانه لن يكون هناك اى تقدم الا بضغط شعبي مستمر .. واحب ان اؤكد

---

(٥) الديلزه Dialysis او العلاج بالكلية الصناعية . (المترجم)

ان الضغط لابد ان يكون شعبيا وليس من الاطباء . ان الهوة بين التقدم العلمي والتطبيق تظهر لنا بوضوح فى هذا الموضوع .. وهذا ما يضع على عاتق الطبيب مسؤولية كبيرة .. لتقدير من يستحق الانقاذ .. وقد يكون للطبيب العذر فى حالة ما اذا كان العلاج جديدا وليس له تأثير واضح بحجة انه فى حاجة الى المزيد من التأكد .. اما فى حالة الديلزة الواضح نفعها ، فان من الصعب على الطبيب ان ينتظر قرار الاداريين الذى قد يتأخر سنوات طوالاً دون اى شعور بالحاجة الملحة ، ولذا فاننا نجد الاطباء المسؤولين عن هذا الامر يعانون يوميا فى اتخاذ قراراتهم . فانهم يقيمون الحالة الاكلينيكية للمريض وامكانية انتفاعه من العلاج .. لان الطبيب لايود ان يضيع امكانياته الضئيلة دون فائدة .. ولكن لنفرض ان هناك أربعة أشخاص مؤهلين للعلاج .. فماذا يعمل الطبيب ؟ هل يفضل القائد السياسي ؟ ام عالم الذرة ؟ ام الموسيقار الكبير ؟ أم الام الشابه ؟ مَنْ مِنَ الممكن الاستغناء عنه من هؤلاء ؟

لقد عاصر الاطباء مثل هذه المشاكل منذ قرون .. وقد كان الامر سهلا فى السابق .. « عالج من يستطيع دفع تكاليف العلاج » .. ومما كان يخفف من القلق وقتذاك ان العلاج المرغوب فيه غالبا ما يكون أخطر من عدمه !! اما اليوم فان القرار اكثر صعوبة .. وهناك من خدم منا فى الحرب العالمية الثانية وعاصر القلق الذى احاط بتوزيع البنسلين النادر .. وهذا الامر يحدث كلما قفز الطب الى الامام قفزة مفاجئة .. ولكن من واجب الطبيب ان لايقبل بهذا الامر الا فى حالة عدم وجود بديل .. وان لايقبل بالاعذار نتيجة لعدم المقدرة السياسية او الاهمال .. ومن الخطأ ، كل الخطأ ان يصبر الناس على نظام لاتحتل حياة الانسان فيه المركز الاول .

زرع الاعضاء :

لم يتوقع التقدمَ الحديث فى زرع الاعضاء اي عالم بريطاني عدا « السير بيتر مداور » (١) الذى تنبأ به قبل حوالي عشرة أعوام .. والتقدم فى عمليات زرع الكلية اصبح كبيرا لدرجة ان « الديلزة » قد لاتستعمل فى المستقبل الا لاعداد المريض للزرع .. ان ذا الكلية المزروعة يعيش براحة اكثر وفعالية اكثر ممن « يديلز » .. بالاضافة الى ان ذا الكلية المزروعة لايحتاج الى كثير من المتابعة المعقدة كالتي يحتاجها الآخر .. ولذا فان الكسب فى زرع الكليةهو ماديواقتصادى بالاضافة الىالكسب الاكلينيكي .. والاعتقاد الحالي هو ان زرع الكلية يجب ان يصبح عملية روتينية فى بعض مستشفياتنا الكبيرة خلال سنة او سنتين .. ومع ان زرع الكلية لاينجح فى كل حالة الا ان نسبة النجاح هي ستون بالمائة ، وهذا تقدم كبير فيعلاج مرض كانت نتيجته الوفاة المحتمة .

وهناك بحوث لمحاولة زرع الكبد كما ان زرعها فى حالة بعض التشوه الخلقي فى مجارى الصفراء أصبح امرا محتملا .. وكذلك فى بعض حالات السرطان .. ولكن هذا الحقل يحتاج الى مزيد من الابحاث .. وهناك ايضا محاولة زرع الطحال لعلاج مرض النزيف الوراثي (٦) « الهيموفيليا » ـ الناعورية ـ ان علاج هذا المرض فى الوقت الحاضر يكلف جهدا ومالا دون نتيجة موثوق بها فاذا صدقتالبحوث الجديدة فان العلاج بعملية بسيطة كزرع الطحال يعد انتصارا كبيرا .

---

(١) السير بيتر مداور Sir Peter Medawar عالم بيولوجي بريطاني مشهور من اصل لبناني وحاصل على جائزة نوبل لابحاثه فى شئون المناعة . (المترجم)

(٦) « الهيموفيليا » ـ مرض يصيب الذكور ، وراثيا ويتعرض المصاب به الى نزيف خطر حتى من الجرح البسيط او من عملية بسيطة كخلع السن مثلا . (المترجم)

ان عملية زرع القلب هي التي استحوذت على اهتمام الناس لاسباب كثيرة اهمها ان القلب بالاضافة الى انه متحرك نابض ــ ليس كالكلية او الكبد ــ فان له معنى رمزياً كبيراً .. الا ان الطلب على عمليات زرع القلب سيكون أقل بكثير من الطلب على عمليات زرع الاعضاء المذكورة آنفا .. والسبب واضح ، لان اغلب حالات مرض القلب تكون نتيجة لاصابة اوعيته الدموية بمرض عام منتشر ــ تصلب الشرايين ــ او : Atherosclerosis ــ يصيب عدداً من الاوعية الدموية ومن ضمنها واهمها اوعية الدم التي تغذى المخ ، ولذا فان من اجريت لهم تجارب زرع القلب ليسوا النوع الذى سينتفع من عمليات الزرع فى المستقبل لان من سينتفع هم الشبان المصابون بمرض خلقى يصعب معالجته فى الوقت الحاضر .

وعندما قال « مداور » Medawar منذ عشرة اعوام ان زرع الاعضاء هو « فى الطريق » قوبل كلامه بالهزء والتشكك .. ولكن ثبت بعد ذلك صدقه .. فاذا ابلغنا هذا العالم الآن بان المشاكل التي تواجه عمليات زرع الاعضاء هي نتيجة لتفاعلات المناعة : Immunological ولذا فهي قابلة للحل .. فعلينا أن نصغى باهتمام الى ما يقول .. ان زرع الاطراف كاليد والرجل امر ممكن حدوثه . ولكنى لا استطيع ان اتخيل زرع (٧) المخ فى المستقبل القريب ، وهذا نتيجة للتعقيد المعروف فى الجهاز العصبي .. قد يكون فى الامكان محاولة الابقاء على عقل نادر نابه عن طريق تغذيته بالدم بمضخة صناعية ، ولكن تقدم السن ليس فقط امر تغذية المخ بالدم وانما هو نتيجة لضعف وموت الخلايا ولذا فقد لايكون فى هذا الامر شيء من النفع .

ان المآزق التي يعانيها الطبيب نتيجة لهذه العمليات ، كثيرة جدا . اولها أمر توافر الاعضاء المطلوبة وحتى فى حالة تغلبنا على العقبات الفنية فى امور زرع القلب فلن يكون لدينا ما يفي بحاجة حوالي الخمسة عشر الفاً الذين يموتون سنويا فى بريطانيا نتيجة لتصلب شرايين القلب وهم تحت سن الخامسة والخمسين .

اما زرع الكلية فالمحظوظ منا من كان له توأم مماثل Identical Twin ولكن تردد الجراحين فى القيام بعملية لشخص فى كامل صحته امر مفهوم ويستحق التقدير .. اما مشكلة رفض العضو المزروع فانها فى طريق الحل بالعلاج القمعي او الكبتى : Suppressive Treatement فاذا ما تغلبنا على الاخطار الناتجة عن استعمال بعض العقاقير باستعمال مصل مضاد لكريات الدم اللمفاوية Anti-Lymphocytic Serum المستخرج من أصل حيواني سيزودنا بسلاح قوى يضاف الى مالدينا الآن من أسلحة .. واذا ما تأكد الناس من الفائدة الكبيرة فى هذه العمليات فان المعارضة الحالية لاخذ بعض الاعضاء من الجثث قد تزول او تخف وطأتها .. كما ان المحاولات لزرع أعضاء من نوعين مختلفين من الفصيلة الواحدة : Cross-species Transplant ستكون حلا لبعض هذه المشاكل وسينقذنا الشمبانزى من كثير من العوائق الاخلاقية .

انا مادى Materialist بدرجة كبيرة ولذا فلا أشعر بأى عطف على من يفضلون قدسية جثثهم على ما يمكن ان ينتفع به منها بعد الممات لضمان حياة للآخرين . لكن المخاوف الخيالية من دفن الشخص وهو لايزال حياً لاتزال سائدة ، ومن هنا فان ازالة عضو كالقلب من جسم قد يكون حياً يجب ان تعامل بشيء من الجدية .

وقد يثار تساؤل تصعب الاجابة عليه واعنى به التساؤل عن «لحظة الوفاة» الذى قد يصبح

---

(٧) بما ان المخ هو مركز المعرفة والذاكرة والاحساس .. الخ ، فان زرع المخ يبقى على الشخص صاحب المخ الاصلي فى شكل الشخص الذى زرع فيه المخ .. « المترجم » .

موضوعاً لمناقشات عقيمة بين عامة الناس فى السنوات الآتيـة .. فان قدرة القلب على الحركة حتى بعد فصله من الجسم وكذلك موت الخلايا التدريجي الذى يتم بعد مدة طويلة يجعل من هذا النقاش موضوعاً علمياً اكاديمياً وليس عملياً .

ان تخوف الناس السائد حول هذا الموضوع غير صحيح ، ففى كل يوم وفى كثير من المستشفيات الكبرى نرى مرضى يسمون مجازاً « أحياء » ولكنها حيـاة اصطنعها الطب لهم وابقاهم بهذا الوضع على امل فى انقاذهم .. كالمريض الذى وقف تنفسه فجأة نتيجة لمرض حاد ، ان ابقاءه هكذا قد يزيل الازمة ويعطيه فرصة للشفاء ، وكالمريض الذى لايُعرف مرضه او نتائج هذا المرض .. ان ابقاءه صناعيا يترك الفرصة امام الاطباء لتحرى الامر والتأكد من الاسباب التي قد يمكن معالجتها وقد تؤدى بالتالى الى انقاذه .. ولكن هناك من يُبقون بهذا الوضع مع معرفة نتائج مرضهم ومدى اصاباتهم وعلم الاطباء بان لامجال لانقاذهم من موت محقق .

وفى اعتقادى ان لاداعي لابقاء هؤلاء فى حياة ، هي أقرب الى حياة النباتات .. ومنهم من اصيبوا باصابات دمرت امخاخهم ولكن ابدانهم صحيحة فيما عدا ذلك .. وبين هؤلاء نجد اغلب الذين اعطوا اعضاء للزرع ..ومما يشجع على ان التخوف حول هذا الموضوع قد يزول ، ما قاله احد الاساقفة من أنه مستعد للتبرع باعضائه اذا ما حان الوقت .. لكن المعروف عن اعمار الاساقفة يجعل اخذ الامر عملياً غير محتمل .. على ان الشعور الذى ابداه يشاركه فيه كثير من شباب بريطانيا .

ان التحقق من موت المريض امر مهم جدا ، والطبيب الذى يشرف على علاج المريض هـو الذى يقرر متى يوقف الاجهزة الصناعية التي تبقى على حياته اذا ماوثق ان لافائدة ترجى من الاستمرار فى هذه المجهودات المصطنعة .. وهناك علامات للموت يجب التحقق منها يضاف اليها حديثا عدم وجـود اى نشـاط كهربائي ملحوظ فى تخطيط المخ ، خلال ٤٨ ساعة .. وقد اتخذت هذه العلامات فى فرنسا رسمياً دليـلاً علـى الوفـاة حتى ولو ان النشـاط الاوتوماتيكي كنبض القلـب والتنفس لايـزال ملحوظا .. ومن ملاحظاتي لمجهودات الجراحين فى محاولة انقاذ حياة المرضى ..اجزم بان ليس هناك اى خوف من ان يهمل الجراح مريضا من الممكن انقاذه بغية الحصول على بعض اعضائه للزرع (٨) !!

التشوهات الخلقية :

لابد ان القارىء قد لاحظ انى اسند بكل شدة ما وصل اليه العلم الحديث من تقدم فى سبيل اطالة حياة الانسان ، وكذلك فى سبيل تحسين نوع هذه الحياة..وانى لا اقبل اطلاقا ما اعلنه بعض مسئولينا من انه يجب ان نوقف الابحاث ونوجه طاقاتنا الى تطبيق ما وصلنا اليه من علم ، ان شغف العالم بالبحث قد صمد لمحاكم التفتيش الاسبانية ولن يكون ايقافه على يد بعض موظفي الدولـة سـهلاً .. كما اني دهشت لرأى السير ماكفرلين بارنت (٩) القائل بان هناك معرفة اخطر من الجهل .. ان الامر هـو انه يستحيل على العـالم الباحث ان يستشف نتائج تطبيق اية معلومات جديـدة يكتشفها .. وما هو اهم من منع البحوث ان يتعرف المسؤولون على تطبيق نتائج العلوم بما يعود على المجتمع بالخير .

(٨) من المخاوف التي ترددت فى بعض بلدان اوروبـا وامريكا ان الجراحين قد لا يتحرون الدقة فى اثبات وفـاة المريض ، بغية استعمال اعضائه للتمرن على زرع الاعضاء او لانقاذ حياة أخرى .. « المترجم » .

(٩) Sir Macferlane Burnet عالـم استـرالي مشـهور .. وحـائز على جائزة نوبـل . (المترجم)

ولابد ان يكون هناك اولويات واسبقيات لكل امر ، ويكره كثير من النقاد ان يكونوا فى مكـان المسؤول الادارى الذى عليه ان يعـين هـذه الاولويات .. ان كل ما يوده المجتمع والاطباء هو ان يعلن هؤلاء المسؤولون عـن الاسـباب والدوافع التي دعت الى مثل هذه الاولويات وان لايحيطوا قراراتهم بالغموض وان لايلجأوا الى استعمال الكليشيهات اللفظية الخالية مـن المعاني .

ان الاولويات التي تخص عـلاج امـراض التشوه الخلقي فى حديثي الولادة او الاطفال تختلف عن المشاكل التي ذكرتها آنفا .. واني استغرب ان هذا الامر لم يعط الاهمية التـي يستحقها من الاطباء .. ففي الوقت الـذى نجد ان ليس هناك اماكن فى المستشفيات وفى غرف العمليات وان هنـاك عمليات ضرورية تؤجل نتيجة لهذا فاني لا اجد اى مبرر لاجراء عملية جراحية لتشوهخلقي فى قلب طفلمصاب بالتخلف العقلي الشديد Mongo:ian Iuio:y

وهناك تشوهات حقيقية تصيب على حدة عقلاً وجسماً صالحين وفى هذه الحالة فـان العلاجات سينتج عنها طفل سليم حي بـدلاً من طفل ميت ،وهذا ما يسجل انتصارا لجراح الاطفال ، ولكن الامر الذى اقصده قد يبدو بكـل وضـوح فى حالـة تشـوة النخـاع الشـوكى S ina bifida ان مـثل هـذه المشاكل تحظى بكثير من البحوث والدراسات وهي تخلق للجراحين مشاكل كبيرة فىالتكنيك، ولكن المؤسف ان هؤلاء الجراحـين لم يقوموا بدراساتعلميةلتقييم العلاج وهم يستشهدون فى الاغلب بحالات النجاح الفردية ، ونتيجـة لهذا ــ فهم ليسوا قادرين على معرفة ما قـد يحصل لاى مريض بعد اى جهـد جـراحي يبذل .. واعتقد انه لابد من اجراء الابحـاث على نطاق ضيق وتحت ضبط علمي .

ان الامر الواقع فى بريطانيا هو ان كل طبيب وصل الى مرتبة الاخصائي فى حقله له مطلق التصرف فى علاج اى مريض تحت اشرافه وان هناكاخطاراً قد تنتجعناىحد من هذهالحرية، كتثبيط العزم وشلحركة التجديد ، ولذا فان أية محاولة لتغيير الوضع القائم تقابل بكثير من المقاومة ، ولكني لا أرى اي حرج على اى مجتمع ان هو رفض توفير التسهيلات لعلاج شامل يحمل معه مضاعفات مستقبلة خطيرة لا يعلم أحد مداها .

ان الوضـع فى حالـة الـ Spina bifida هو ان بعض التدخلات الجراحية قد انقذت حياة اطفال كانوا فى السابق يموتون خلال سنة من الولادة .. وحوالي عشرين فى المائـة مـن هؤلاء الاطفال يعيشون دون تدخـل جراحى وينتج عن هذا الحاجة الى حوالي مكنين فى الالف لهؤلاء فى مدارس خاصة ، واذا اجريت العمليات الجراحية لكل مولود حي مصاب فان الحاجـة الى الاماكن فى المـدارس الخاصـة ستصبح حـوالي السبعة فى الالف وذلك لان عدد المصابينالاحياء سيتضاعف ثلاث مرات..
وكثيرون مـن الجراحين لايتدخلون الا اذا لم يكن الطفل مصاباً بشلل وهذا قـد يسـبب انخفاض عدد الاطفال المقعدين الىالنصف،ومن هنا فان الحاجة الى الاماكن فىالمدارس الخاصة ستنخفض الى النصف .. وفى الواقـع ان أحسن أنواع الجراحة واكثرها خبرة لا تؤدى الا الى نجاح عدد قليل جدا من المصابين نجاحا تاما .. ولذا فان هناك مشـاكل اجتماعيـة خطيرة قد نواجهها فى المستقبل نتيجة لوجود عدد كبير مـن الاطفال المقعدين بيننا والذين

يحتاجون الى عناية خاصة بدون اى فائــدة تعود عليهم او على عائلاتهم .

ان مشاعر الطبيب فى مثل هذه الحالات ، هي أحسن مرشد له بان يعمل للطفل المصاب ما يود ان يعمل لطفله .. فى مثل هذه الحالة من الصعب ان يتم الاختيار احيانا بالسرعــة المطلوبة لانه لامجال للانتظــار فى كثــير مــن الاحيان .. ولذا فان اللجوء الى رأى الجراح احيانا قد يفسر بانه رجاء للتدخل الجراحي ، والآباء فى حيرة من امرهم فانهم رغم رغبتهم فى ان يبذلوا كل جهدهم لانقاذ طفلهم الا انهم فى نفس الوقت يظلون قلقين على مصير طفلهم فى المستقبل .. وأرى انه ليس علينا ان نعمــل المستحيل للابقاء على حياة طفل مصاب بتشوه خلقى شــديــد ليس فى الامكــان اصــلاحه جراحيا .. وهناك كثير من الاطباء وزوجاتهم يشاركونني فى هذا الرأى .. ومنهم من هــو شاكر للطبيب الــذى امتنع عــن اســتعمال الامكانيات الجراحية التي كان من الممكن ان تترك طفلهم مقعداً ، كثير التشويه طول حياته.

هذا جزء قليل من المشاكل المهمة الكثــيرة التي تواجه الاطباء والمجتمع عامة .. ولكن هناك أموراً اخرى ليست أقل منها اهمية ، ان « قانون الاجهاض » الاخير يمثل انتصارا على من حاول استغلال العواطف وهم أقلية من الاطباء وكذلك على الاقلية الدينيــة التي حاولت تطبيق قانونها على جماهير لا تقبله (١٠) . ومع ان القانون الجديد ليس فى الواقع اكثر من تنظيم قانوني لامور كانت تمارس فى كثير من انحاء بريطانيا منذ زمن طويل فان الكثيرين يعتقدون ان المعركة لم تربح بعد وان القانون لم يحل المشكلة كما نريــد .. امــا انا فاني اشارك فى الرأى احد القضاة البارزين الــذى قال : يجب ألا ترغم اى امرأة على ان تضع طفلاً رغم ارادتها .. واعتقد ان هذا الارغام المتوحش سيقضى عليه فى الاعوام التالية .. كما حدث لقانون انهاء الحمل بناء على أسس قانونية وطبية .. ان التغير سيطرأ على هذا القانون قليلا قليلاً حتى يصبح الاجهاض حسب الطلب قانونياً .

لقد نوقش موضوع اليوثاناسيا Euth na-ia أي ــ القتــل رحمــة بالمريض ــ كثــيرا .. ولكني اعتقد ان امره أقل اهمية ، كما اعتقد ان اقوى حجة ضد هذا العمل هو ان المصاب بمرض عضال سيصبح صريعا للخوف والقلق فى آخر ايامه اذا علم ان اليوثاناسيا قانونية ، ولكني اعلم مــن خبرتي الشخصية ان هؤلاء المرضى يكونون فى شبه غيبوبة فى ايامهم الاخيرة ولا يستطيعون ان يقرروا شيئا ما .. ومع اني اساند من يقول بان مهمة الطبيب هي تخفيف آلام المريض واعطاؤه حياة افضل وان لم تكن أطول .. الا اني اعتقد انه لا يوجد غير عــدد قليل مــن الامراض لايستطيع الطبيب فيهــا ان يجعل ايام المريض الاخيرة مريحة باستعمال المخــدرات كالهــيروين والكوكائــين التي هي بالاضافة الى ازالة الآلام تشعر المريض بالتحسن وتضعف وعيه .. هناك امور ممكن استثناؤها مثل مرض سرطان الحوض .Pelvic Cancer الذى يشعر المريض به انه عبء على نفســه وعلى الآخرين وهو عالم بالنهايــة الحتميــة لمرضه .. ان الجراح الذى يساعد على انهاء هذه الحالة المؤلمة بجرعة من المورفين لهو فى

---

(١٠) يقصد الكاتب بالاقلية الدينية ـ المسيحيين الكاثوليك فى انجلترا الــذين يحــرم دينهم اى نــوع مــن الاجهاض .. « المترجم »

رأيي متبع لانبل الخطى فى مهنته ، ولكن هذه حالة خاصة بين الطبيب ومريضه ولن يؤثر فيها اى قانون ، وهناك حالة اخرى مماثلة هي حالة المراة التي تموت فى نهاية حملها ، ويكون الجنين حيا ومن الممكن انقاذه بالعملية القيصرية .. وقد نتج عن بعض هذه الحالات ان رفض الاب قبول الطفل الذى اعتقد انه السبب فى وفاة زوجته كما تساءل بعض اخصائيي امراض النساء عن الحكمة فى مثل هذه العملية .. ان مناقشة مثل هذه المشكلة جديا تشير الى وجود شعور انساني كبير بين الاطباء ولكنهم يجمعون على ان مصير مثل هذا الطفل لايختلف عن مصير اى طفل آخر وان من الواجب انقاذه .

ان المشاكل التي تثيرها المعرفة الجديدة فى علم الوراثة تحتاج الى مقال كامل لها وحدها . ولا يمكن ان اعالجها هنا .. ولكن هناك قلق بالنسبة الى أن نجاح علاج الامراض الوراثية قد يسبب انتشار كثير من الصفات الرديئة التي يعيش حاملوها ويتناسلون .. ومما لا شك فيه ان بعض الاورام الوراثية فى الامعاء الغليظة والتي هي نذير بوجود السرطان ستكثر بين الناس نتيجة للعلاج الجراحي الناجح ، كما ان نجاح العمليات القيصرية لتوليد بعض الاقزام الوراثيين سيجعل عددهم يزداد بين الناس ثم ان انقاذ الطفل المصاب بمرض Pheylketonuria (١١) من التخلف العقلي بالعلاج المبكر سيزيد من هذا المرض فى من ينجبون من الاطفال .. وحل مثل هذه المشاكل يتركز فى وضع سياسة « عمدية » لاكتشاف مثل هذه الحالات مبكرا وينصح خبراء تحديد النسل للامهات والآباء بالاجهاض الطوعي ان لزم الأمر وكثير من المرضى فى مثل هذه الحالات يرغبون ويتشوقون لمثل هذه النصائح .

ولقد سبب وجود عدد من المدمنين على المخدرات كالهيروين فى العاصمة ــ وعددهم قليل ــ مناقشة موضوع المخدرات بشكل عام .. كما سبب انزعاجا للمسئولين الذين اصدروا فى شيء من الذعر قوانين كثيرة تحد من الحريات الشخصية وادت الى محاكمة من يستعمل الحشيش Cannabis Indica. الذى لانعرف عنه انه يسبب اخطاراً . ولا نعلم، ان كان يؤدى الى حالات الادمان .. ان منظر الكبار منا يطاردون شباننا الذين يتعاطون الحشيش منظر لا يدعو الى الاحترام خصوصا وان هؤلاء الكبار يتعاطون ما هو بدون شك اخطر من الحشيش ، اعنى الكحول والسجائر .. واذا ما علمنا ايضا ان الكثيرين يتعاطون الادوية للنوم او للافاقة او حتى لطرد السأم .. فليس من المستغرب اذن ان رأينا كثيرا من الاطباء ورجال القانون يفضلون ازالة هذه الحواجز القانونية ضد الحشيش ، وينادون باتخاذ موقف متحرر ومعقول نحو المخدرات بوجه عام .. ان نجاح صناعة الادوية فى تحضير كثير من العقاقير التي تستخدم بنجاح فى علاج كثير من الامراض النفسية سيؤدى فى المستقبل لانتشار استعمال هذه الادوية بين الناس الاصحاء وليس هناك فى اعتقادى مانع من هذا ابدا .. فان تأثير بعض هذه الادوية لايختلف عن تأثير الكحول ، الا ان الادوية أكثر فعالية واقل خطرا .. وليس هناك فى رأيي دليل على ان استعمال الادوية للنوم او لليقظة يؤدى الى نتائج ضارة

(١١) Phenylketonuria مرض وراثي ويتسبب عنه تخلف عقلي الا اذا اكتشف مبكرا وعولج فى حينه. (المترجم)

وهناك أمر أخير،وهو يتعلق بحرب الجراثيم والسموم الكيماوية .. ان بعض الاطباء يجدون انفسهم فى مآزق حقا .. فلقد درب الطبيب طول حياته على الاهتمام بشفاء المرضى وحماية الصحة العامة .. ولكن هناك من يجد نفسه يعمل فى حقل الحرب الجرثومية التي هدفها نشر السموم والامراض بين الناس .. وكثيرون يدعون ان هذا عمل دفاعي ، وانهم ساعون لحماية بنى وطنهم من مثل هذه السموم والامراض .. وان اى حكومة لا تعمل لهذا فهي بلا شك مهملة فى حق شعبها .. وان استعمال الغازات السامة او نشر جرثومة الطاعون مثلا .. لايعدو ان يكون عملا حربيا وكأى عمل حربي الغرض منه قتل اكبر عدد من الاعداء .. ان الذين يعملون فى هذا الحقل يرون ان عملهم على قدر كبير من الاهمية الوطنية .. اني لا اوجه اى نقاش للعلماء (غير الاطباء) الذى يعملون فى هذا الحقل .. لانه لم يكن فى برنامج تدريبهم اى اهتمام بالامور الاخلاقية Ethics وهم يحتجون غالبا بانهم ليسوا مسئولين عما ينتجون وانما هم يتركون الامر للمجتمع ليقرر ، ولكني لا اعتقد ان هذه حجة مقبولة للاطباء لان الطبيب ـ سواء اقسم قسم أبو قراط ام لا ـ قد جعل من جوهر هذا القسم هدى له فى كل ما يعمل .. فالاطباء فى الجيش البريطاني مثلا ممنوعون من حمل السلاح .. كما انهم مطالبون ببذل الجهد لانقاذ اى جريح سواء كان عدوا او صديقا ، وقد يقول البعض ان خطر الحرب الجرثومية لايعدو خطر الحرب الذرية !؟ ولكن ليس من الاطباء من يعمل فى انتاج قنابل ذرية انما منهم من يعمل فى انتاج وسائل الحرب الجرثومية ، اما سفسطة السياسيين فى ان عملنا دفاعي وان اعداءنا يستعدون للجهوم علينا فهي حجة انكشف ضعفها ولن يقبلها احد ، فاذا كانت مؤسسة الابحاث فى بورتون Porton (١٢) ليست الا احدى مؤسسات الصحة العامة فلماذا لا تنشر ابحاثها ليستفيد منها الجميع ؟ لو ان احدا ما اشتكى الى المجلس الطبي العام (١٣) فاننا قد نستفيد كثيراً من سماع المناقشات حول ما اذا كان استعمال مثل هذه الوسائل يعد « عملا شائنا » للطبيب !؟

ان مما يؤسف له حقاً ان الطب والسياسة شريكان لايفترقان . فقد قال الطبيب الالماني المشهور رودلف فيركوف Rudolph Virchow فى القرن التاسع عشر : « ان السياسة ليست الا طبا على نطاق واسع » .. وصدق هذا القول يظهر لنا واضحا فى وقتنا الحالي .. فان كل ما ذكرته من المشاكل يعتمد على تقدير اولوياتنا الوطنية .. ولكننا لا نسمع عن هذه المشاكل فى اى اجتماع سياسي .. حيث يحاول ساستنا ان يقنعوا باختيار احسن الطرق للحكم فى المستقبل..ولا نسمع عن هذا حتى فى محاضر جلسات مجلس العموم البريطاني .. ان « محاسن » النظام البرلماني الانجليزى لاتتضمن مع الاسف اشراك الشعب فى تقرير ما اذا كان يفضل غواصة ذرية أم مستشفى !!

اننا نترك لاعضاء البرلمان تقرير مثل هذه

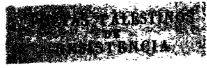
---

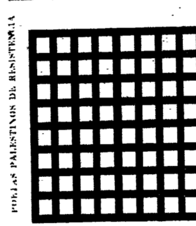
(١٢) Porton مدينة صغيرة فى انجلترا يعتقد ان ابحاث وسائل الحرب الجرثومية تجرى فيها .. وكل من يعمل فى معامل الابحاث فيها يخضع لرقابة شديدة من سلطات الامن .. (المترجم)

(١٣) General Medical Council المجلس الطبي العام هو الهيئة المسؤولة فى انجلترا عن تراخيص الاطباء وعن مراقبة اعمالهم ومحاكمتهم فيما اذا تخطوا فى اعمالهم الطبية شروط المهنة الشريفة .. (المترجم)

الامور حسب حكمتهم التي بدانا نشك فيها ، نتيجة لبعض المناقشات الحديثة فى المجلس ، ومع هذا فان من واجب الطبيب ان يواجـه الشعب ويبلغه عن اتجاهات الطب الحديث وعن مضارها .. وكذلك عما ستكلفه هـذه النتائج فيما لو طبقت ، والمنافـع التي قـد نجنيها منها .. حتى يستطيع الشعب ان يقرر انفاق ماله بتعقل فى هذا المضمار .. واعتقد ان هذا سينتج عنه كرم فى الانفاق اكثر مما مضى، واذا ما نظرنا الى المستقبل فاننا سـنجد ان الاتجاه يجب ان ينصرف الى تحويل مواردنا البشرية وغيرها الى الخدمات العامة .. وفى اعتقادى ان الخدمات الطبية يجب ان تحتل مقام الصدارة فى هذه الخدمات .

* * *





شعراء المقاومة الفلسطينيون *

عرض وتحليل :

دكتور حسين مؤنس

بدرو مارتينث مونتابث Pedro Martinez Montavez نموذج لطراز جديد من المستشرقين الغربيين دخلوا ميدان الدراسات العربية عن طريق الاتصال المباشر بشعوب العروبة والعيش فى بلادها والدراسة فى جامعاتها والاحساس بنبض الحياة العربية اليوم ومشاركة العرب آلام الحاضر وآمال المستقبل .

وهؤلاء الشبان من المستشرقين يدرسون لغتنا على أنها لغة حية متجددة النشاط دائمة التطور ، بخلاف أجيال المستشرقين الماضية التي كانت تدرس لغة العرب على انها لغة ذاهبة كاللاتينية واليونانية والكلدانية والسريانية والعبرانية ، لغة نصوص ووثائق قديمة وكتابات على الآثار وشواهد القبور .
ولقد قال ذلك بالفعل واحد من اعلام الاستشراق فى القرن الماضي وهو راينهارت پيتر ـ آن دوزى Reinhardt. P.A. Dozy صاحب التاريخ المعروف لاسبانيا الاسلامية

---

* تاليف بدرو مارتينث مونتابث ومحمود صبح ، نشر البيت الاسباني العربي ، مدريد ١٩٦٩ (بالاسبانية) .
Pedro Martinez Montavez & Mahmud Sobh: Poetas Palesti..os de Resiste c'a, ed ta la Ca a Hispano-Arabe de Madr'd, 1969

وملحق القواميس العربية ومعجم أسماء الملابس عند العرب ، قالها ، على جلالة قدره ـ فى نقد له مشهور للقاموس اللاتيني العربي الذى الفه فرايتاج Freitag ، وقد أعجب بعبارته تلك معاصروه اعجاباً شديداً حتى كتب اليه صاحبه سلفستر دى ساسى Sylvestre de Sacy يقول : انت رجل لايفوته شيء !

ولكن دوزى فاتته اشياء كثيرة ، واكاد أقول : فاته كل شيء ، فباستثناء قاموسه ومعجمه المشار اليهما آنفا لم يبق له فى المكتبات كتاب حي يلتمسه الناس . وهذا الذى فات دوزى واضرابه لايفوت اليوم پدرو مونتابث وجيله ، فالغالبية العظمى منهم درسوا فى بلادهم ثم فى بلادنا ، وقد تتلمذوا لشيوخنا واساتذتنا ، وهم أتراب جيل أساتذتنا الشبان ، وهم مثلا يعرفون شعراءنا القدامى معرفة جيدة ولكن الشعر العربي المفضل عندهم يبدأ عند شوقي وحافظ والزهاوى والرصافي، وهم وتلاميذهم يدرسون طه حسين والعقاد وتيمور والحكيم والمازني وميخائيل نعيمه وشعراء المهجر وشعراء الجيل الاوسط ابراهيم ناجي وعلي محمود طه واضرابهما ، ودراساتهم المحببة الى نفوسهم تدور على شعراء الغضب من أمثال بدر شاكر السيّاب وعبد الوهاب البيّاتي والباحثين عن الطريق من أمثال نزار قبّاني وصلاح عبد الصبُور ثم شعراء الوطن المحتل، وهؤلاء هم مركز الاهتمام الرئيسي اليوم ، لابسبب اهتمام الدنيا كلها بفلسطين ومأساتها فحسب ، بل لأن شعرهم جديد جداً وحي متدفق ، وهاتان هما الخاصتان اللتان تستلفتان ذهن الباحث الغربي فى موضوعات الفكر والادب اليوم : الجدة والحياة .

وپدرو مونتابث من أشد الناس اهتماما بهذه الاجيال الجديدة من شعرائنا ، وربما لانه من جيلهم ، وربما كان من اوائل من تنبهوا الى بدر شاكر السيّاب فى أوروبا ، وقد قرأت له حوالي ١٩٦٥ ترجمات لاشعار لعبد الوهاب البيّاتي وفدوى طوقان ونازك الملائكة، بل نشر كتابا كاملا عن نزار قبّاني، ثم اتجه الى شعراء الارض المحتلة واهتم اهتماما خاصا بمحمود درويش وتوفيق زيّاد .

واكمالاً لهذا التقديم عن اول مؤلفَيْ الكتاب الذى نقدمه فى هذه السطور نقول انه تخرج فى جامعة مدريد سنة ١٩٥٤ ثم ذهب الى مصر للدراسة، وهناك اصبح مديراً للمركز الاسباني للثقافة واتصل بالظاهرين من أدباء مصر المعاصرين ، ثم عاد الى مدريد حوالي ١٩٦٠ حيث التحق بجامعة مدريد استاذاً مساعداً ثم اصبح استاذاً مشاركاً ، وفى اوائل هذا العام (١٩٧٠) عين استاذاً لكرسي الدراسات العربية فى جامعة اشبيلية ، وبهذا يعود الى الاندلس اذ هو اندلسي المولد من جيّان بلد جمال الدين بن مالك صاحب الالفية المشهورة .

والمؤلف الثاني للكتاب هو ، محمود صبح، شاب فلسطيني موهوب درس فى جامعة دمشق ـ على ما اذكر ـ ثم وفد على اسبانيا ، حيث حصل على الدكتوراه فى الادب العربي ، ثم التحق بنفس الجامعة مدرسا فاستاذا مساعدا، وما زال يشغل هذه الوظيفة الى اليوم ، ويبدو انه عول على الهجرة النهائية الى اسبانيا واتخذها وطناً ثانياً له ، وآخر ما اذكر من مؤلفاته كتاب عن محمود درويش، شاعر المقاومة الفلسطينية ، كناقد . اعددناه للنشر ضمن مطبوعات معهد الدراسات الاسلامية فى مدريد، وخلفته ورائي هناك ضمن ما خلفت من الأباريق التي تهشمت بعد ذهابي من هناك . وانه لمن المحزن ان المشتغل بالعلم فى بلادنا ينظر وراءه ليرى ما قطع من الطريق فلا يرى الا أباريق مهشمة وآنية محطومة .

وما دمنا قد تحدثنا عن مؤلفَيِ الكتاب الذى نتولاه الآن فلننقل كلمة عن الناشر وهو البيت الاسباني العربي فى مدريد .

هذا اكثر من ابريق مهشم او آنية محطومة ، بل هو بيت يتهدم ، انشأته مجموعة من

البلاد العربية فى عاصمة اسبانيا حوالي سنة ١٩٦٠ ليكون مركزاً اجتماعياً للجالية العربية ومنتدى لشباب العرب الدارس فى اسبانيا ، وكان عددهم قد بدأ يتزايد فى ذلك ، وقد وصلوا الآن الى ما يَربو على الاربعة آلاف متفرقين فى كل جامعات اسبانيا .

وقد تعثر هذا البيت من يوم ميلاده ، شأنه فى ذلك شأن مشروعاتنا الجماعية التي تصبح ايتاماً لكثرة الآباء المتزاحمين على حق الأبوة ، وكلما حاج اليتيمَ أحد انشأوا يتباحثون ويتحاورون ، وفى تلك الاثناء يزداد اليتيم يتماً .

وهذا هو الذى حدث للبيت العربي الاسباني فى مدريد ، ظل يعيش على الكفاف وفتات الموائد ، لم تثبت على العون له الا دولة عربية واحدة ، واخيراً اعيد تشكيل مجلس ادارته ، وتولاه السيد بسكوال مارين بيريث Pascual Marin Pérez الاستاذ بجامعة بلد وليد وعضو مجلس النواب الاسباني اذ ذاك ، وهو صديق للعرب كريم ، وقف الى جانبهم فى احرج الاوقات ، وعندما بدأت حرب يونيو ١٩٦٧ اعلن تطوعه للقتال فى صفوف العرب . وقام بعمل نائب الرئيس رجل عربي عصامي هو الدكتور حافظ ابراهيم عميد الجالية العربية فى اسبانيا ، وهو تونسى عصامي : طبيب وكيمائي ورجل صناعة ، كتب له الله التوفيق فى عمله وبارك الله فى ماله ، فأقبل لايدع مناسبة لخدمة قضايا العروبة الا ابتدرها ، وما من بلد عربي كافح فى سبيل استقلاله الا وللدكتور حافظ سهم فى هذا الاستقلال ، فتولى أمر هذا البيت وانفق عليه من ماله سنة بعد سنة واصلح أروقته، وتقدمت الجامعة العربية بقدر من العون فسار البيت فى طريقه وازهر سنتى ١٩٦٨ و ١٩٦٩ .

هنا بدأ الدكتور حافظ ابراهيم ، متعاوناً مع پدرو مونتابث . فى نشر سلسلة قيمة من الكتيبات ، هي مقالات او آثار أدبية صغيرة لأدباء عرب معاصرين تترجم الى الاسبانية وتطبع طبعاً جميلاً وتوزع على أوسع نطاق ، ونشر ضمن هذه السلسلة نصوص محاضرات قيمة القيت فى المواسم الثقافية فى البيت العربي الاسباني .

والكتاب الذى نقدمه اليوم آخر ما صدر من كتب هذه السلسلة ، وهو اكبرها حجماً فان عدد صفحاته ١٩٢ صفحة غير الرسوم الجميلة التي زين بها الكتاب وكلها من عمل شاب عربي يدرس فى مدريد يسمى فايق حسين .

كان لابد من تقديم الكتاب واصحاب الفضل فى ظهوره على هذه الصورة المطولة بعض الشيء ، لان الكتب ليست صخورا ناتئة فى الأرض لايهمنا ان نعرف كيف ومتى نشأت ، وانما هي مخلوقات حية لها تاريخ ، فان قارىء مقدمة ابن خلدون مثلاً تعود ان يقرأها فى اى من طبعاتها دون ان يفكر فى المراحل التي تمت عليها كتابة هذا النص الفريد ، ولكن تقديره له وفهمه اياه يزدادان عندما يقرأ قصة هذا النص الذى ولد أول امره فى ظلال النخيل فى واحة بسكرى فى الجزائر الحالية ، وكان ابن خلدون قد لجأ اليها فى وقت تهددته فيه المخاوف على حياته ، فاسرع فى الكتابه حتى تتم المقدمة قبل ان يصيبه القدر المحتوم ، ثم شاء ربك فانزاحت الغمة ،وخرج المؤرخ الكبير من مخبئه وليس معه من زاد الدنيا الا حشاشة نفسه ، والمقدمة ، وفى مصر اعاد كتابة المقدمة بعد سنوات ، ثم كتبها مرة ثالثة ، والنسخة الاخيرة التي وصلت الينا كتبت فى تونس قبل وفاة ابن خلدون بأربع سنوات (توفى فى ١٧ مارس ١٤٠٦) . وقد كتب ابن خلدون بيده تاريخ مراجعته لها وهي المخطوطة رقم ١٩٣٦ بمكتبة عاطف افندى فى استانبول ، وهذه النسخة الاخيرة المراجعة من المقدمة لم ينشر النصّ عليها باحث عربي فكاننا لانقرأ فى العربية الا مسودات للكتاب ، فما رأيك فى هذا ؟

وتريد ان تعرف شيئا آخر : ان الوحيدين الذين اعتمدوا هذه النسخة المصححة الاخيرة فى اعمالهم هما فرانـز روزنتـال Franz Ro.enthal فى الترجمة الانجليزية للمقدمـة وقد نشرت سنة ١٩٥٨ وڤنسـان مونتـاى Vincent Monteil فى الترجمـة الفرنسية التـي نشـرهـا سـنة ١٩٦٧ وكـل مـن الترجمتين تقع فى ثلاثة أجزاء كبار .

★ ★ ★

الكتاب يتكون من مقدمة ثم خمسة فصول خصص كل منها لترجمات اسبانية لمختارات من اشعار واحد من شعراء الأرض المحتلة الآتين : توفيق زياد ، محمود درويش ، فدوى طوقان ، سميح القاسم وسليم جبران .

ونبدأ بالمقدمـة ، وكاتبها پدرو مونتابث ، فنجده يقول فى مطلعها ان هـذا الكتاب ليس رسالة صبيانة فى هجاء اليهود ولا هو مديح اعمى للعرب وانما هو يريد فحسب ان يصور ظروفاً محزنة شخصية وجماعية واظهار قيم ادبية فى نفس الوقت، « فان الشعر الذى اختير وترجم الى الاسبانية هنا كـُتـِبَ ــ او تفجـر تفجراً بتعبير أصح ــ بأيدى شعراء فلسطينيين جميعهم ــ باستثناء واحد فحسـب ــ لـم يغادروا أوطانهم عندما قامت دولة اسرائيل ، وفضلوا المقام فى أرض قام على زراعتها اجدادهم منذ أجيال ، وهم كانوا فى ذلك الحين اصحابها الشرعيين الوحيدين ، ظلوا يعيشون هناك الى جانب اشجار الزيتون وكروم العنب واشجار الرمان الطالعة على السـفوح الرقيقة لتـلال فلسطين على مقربة من كثبان رمال الصحراء الخوانة » .

ثم يفصل بعد ذلك لماذا استثنيت فـدوى طوقان . والتفسير معروف لنا ؛ فان فدوى من اهل نابلس ، ولم تحتل نابلس الا بعد حرب يونيو ١٩٦٧ . ويقول المؤلف ان الشعر الذى اختاراه لها فى ذلك المجموع يرجع الى السنتين الاخيرتين من حياتها الادبية ، وهى تعيش على ارض وطنها المحتل متمسكة بحقها فيه مناضلة عنه ، وشعرها فى هذه الحقبة نابض بالحيوية متدفق وهي تعبر عن مشاعرها كأم وزوجة وامراة لا تشك فى نصر قضية بلادها وان بدت هذه القضية وكأنها ميلاد عسير .

ثم يتحدث عن الشـعراء الأربعة الباقـين فيقول انهم جميعا ى منعطف الثلاثينات ، وقد ذاقوا مرة بعد مرة طعم الاضطهاد والسـجن واختلط فى كيانهم السياسة والادب ، ومعظم انتاجهم الشاعرى تسرب من نفوسهم فى السر تسربا . وهم يختلفون فيما بينهم اختـلافاً شديداً فى الآراء والمبادىء ، ولكنهم يعبرون عن قضية واحدة تعبيراً واحداً صادقاً ، وهـو يضرب لذلك مثلا بأديانهم فان فيهم المسيحي والمسلم السني والشـيعي والدرزى ولكنهـم يتكلمون بصـوت واحـد ، ويعبـرون عـن آلام وطن واحد .

ومن بين هؤلاء جميعا يمتاز محمود درويش بوفرة انتاجه ، ولكن هذه الوفرة لاتعنى انـه أعظم شاعرية من الآخرين ، وقد يكون السبب فى ذلك انه كان اوفر اصحابه حظا فى ناحيـة النشر ووصول اشعاره الى الناس ، ثم يقول : « ونعتقد ان محمود درويش يتجلى لنا فى شعره كما هو ــ ربما ــ لانه فى حقيقة نفسـه : شاعر واضح الشخصية جداً يعيش بـين الواقـع والرمز ، بين حياة التصوف وحياة الاجتماع ، وهو يعرض علينا عالما خاصاً به يثير الحيرة بما يعرض له من موضوعات وما يكتشف من أشياء: المناديل والأسطح وداخل البيوت والسـيف والسجن والفرس والفارس والصليب والمنشد والدم ... » ويسترسل فى الكلام عن محمود درويش مبديا اعجابا عظيما به وبكل ما يقول ،

وهو لم يختص أياً من الشعراء الآخرين بمثل هذا الاعجاب ، ونحن نسأل الآن : فيم كان التحفظ أولا فى الكلام عنه ؟

★★★

وهنا ينتقل المؤلف للكلام عن قضية فلسطين فتبين لنا مشاعره كرجل يؤمن بالحق ولايتردد فى قوله ، وهو يرى ان الغرب يرتكب خطأ فادحا عندما ينظر الى القضية الفلسطينية فى صورتها الحالية فحسب ويتصورها نزاعا بين شعبين ــ عربى ويهودى ــ دون ان يتكلف عناء البحث عن اصول النزاع . وهذا الاصول تقول انه كان في فلسطين فى الأصل شعب فلسطيني هو صاحب الأرض وسيدها منذ اقدم العصور ، ثم جاءت جماعة سياسية عنصرية استعمارية وانتزعت الارض من اصحابها وهى تحاول الآن انتمحو ذلك الماضى وتصور للعالم ان اليهود كانوا فى هذه الارض منذ الزمن البعيد ، وكل الذى حدث انهم يحاولون تثبيت حقهم الذى ينازعهم فيهالعرب ويريدون القضاء عليهم ، وهو يرى ان وضع الأمر على هذا النحو فيه ظلم فادح وتضليل شرير . وهو يحمل على ذلك التضليل حملة بالغة العنف (ص ٦٥) وهو يقول : ان أشد ما يؤلم النفس فى تلك المأساة هو ان المظلوم لايجد من يسمع اليه او من يفهمه . وهو اليوم يوصف بانه ارهابي وسفاك دماء وخارج على القانون ، وعدوه وغاصب ارضه يعتمد على سلاحين خطرين فى تأييد باطله : المال والقوة الغاشمة، أو بعبارة موجزة «دافعا مالا أو دافعا في صدور الناس » . وقد استخدمت هذه العبارة لأقابل بها جناسا لفظيا بارعا استخدمه عندما قال : Pagando . Pegando والفرق فى المعنى واضح بين Pagan (يدفع مالا) و Pegan يضرب .

ويقول ان اقلاما جاهلة او مغرضة تحاول منذ حين تصوير المشكلة الفلسطينية على انها عداء موروث بين اليهود والعرب . وهو يصف ذلك بانه مخرج مصطنع تتجلى فيه مهارة الدعاية الصهيونية التى تتصرف عنعلم وتدبير ، لان أبسط الناس يعرفون انالشعبين العربى واليهودى لم يكونا قط عدوين دائمين ، لا تقليدا ولا وراثة ، ويقول ان هناك عداء حقيقة ولكن ليس بين العرب واليهود ، وانما بين الاسرائليين المعاصرين والفلسطينيين المعاصرين ، وقد بدأ هذا العداء بالأمس فقط عندما قررت الصهيونية انتزاع فلسطين من اصحابها .

ويتساءل بعد ذلك : « الا نستطيع أن ندع جانبا موضوع المصادر والسياسات ، وانتترك ولو لحين قصير النزعات الوطنية والمفاهيم القوميةالملتهبة والتفسيرات الغبية ــ والذكية أحيانا ــ للتاريخ على أساس الاجناس ؟ ألا نستطيع ان نخفف من ذلك برهة لنرى انه فى آخر الامر ــ وينبغى أن نقول في أوله ــ نجد انفسنا امام الانسان فحسب ، الانسان ولا زيادة ، ذلك المخلوق الذى نرفعه فوق الخلق كله ، ونكيل له الثناء . الانسان والآلام التى يحس بها فى ظروف معينة ، الانسان حيثما كان وكيفما كان . اذا نظرنا للقضية على انها موضوع انسانى صرف وجدنا ان المسألةليست مسألة العرب وحدهم ، بل مسألة البشر جميعا ، فهنا ــ فى هذه القضية ــ يهان الانسان ويؤذى ويظلم ولا تسمع شكواهوينكر حقه ، وهناك ناس كثيرون يؤيدون هذا الظلم ، وتلك الاهانة ويرفضون السماعلصوت الحق ، وهذا الانسان المظلوم هو الانسان الفلسطينى على وجه التحديد ، وهذا الظلم الذى يجرى عليه فى صميم القرن العشرين .

وهؤلاء الشعراء هم صوت ذلك الانسان المظلوم . ان الظلم يتحداهم كشعراء ،كأناس ذوى حساسية وقدرةعلىالتعبير عمايشعرون، وهم يرون الظلم من حيث لا يراه غيرهم من الناس ، يرونه ممثلا فى عيون الاطفال الذين يلعبون فى براءة الطفولة فى بؤس المخيمات ،

فاذا نظرت الى عيونهم لم ترها كعيون غيرهم من الاطفال ، ان فيها ظلما صارخا والماء دفينا لاتعرفه عيون غيرهم من الاطفال ،فهم يتحملون عبئا لاذنب لهم فيه .

★ ★ ★

وتلى ذلك المختارات واولها مختارات من شعر توفيق زيادة . والمؤلفان يقدمانه بانه من ابناء الناصرة وهو مسيحى ، وهو صاحب ديوان شعر يسمى « أشد على أيديكم » وله كذلك قصص ومسرحيات .

من شعر زيادة يختار الكتاب عشر قطع اولاها تلك يقول فيها :

اناديكـم

اشد على اياديكم

ابوس الارض تحت نعالكم

واقول افديكم ...

وهى واحدةمنالمجموعةالصغيرة منالاناشيد الصارخة التى سماها « رجوعيات » فى ديوانه الأنف الذكر ، وهى مشهورة باربعة سطور اعتقد انها ترجمت الى كل لغة حية :

حملت دمي على كفى

وما نكست أعلامي

وصنت العشب فوق قبور اسلافى

اناديكم ، اشد على أياديكم

الناصرة

وهنا نجد الترجمة تتابع المعنى تاركةاللفظ أحيانا بعيدا بعض الشيء ، فان عبارة « اشد على أياديكم » مثلا لا تقابل بالضبط الترجمة الأسبانية المقترحة هنا .

لان هذه العبارة الأسبانية تقابل في العربية « أمد لكم يدى » او « ابسط لكم يدى » فى حين ان توفيق زيادة يريد ان يقول :

Os aprieto las manos.

والمؤلفان على حق فيما ذهبا اليه ،ولكنى وقفت طويلا امام ترجمتهما للعبارة العربية : « واقول : افديكم » بقولهما :

y digo : Os Seguiré وهى ترجمة فيما ارى بعيدة عن الاصل ، وكان الأصح لو قالا :

y digo : me Sacrifico Por Vasotros

او Os redimo por mi alma

او شيئا من هذا القبيل .

وقريب من ذلك ترجمة عبارة : « انا ما هُنت فى وطنى » بعبارة :

No le perdido mi sitio lu mi pais

لان توفيق زياد يريد ان يقول انه لم يكن شيئا هينا ولا قليل القدر او لم يذق الهوان فى وطنه فى حين ان الترجمة الاسبانية تقول : انا لم افقد مكانى فى وطنى .

وقد اجاد المؤلفان ترجمة مقطوعتى «بأسناني» و « ريح من الشرق » مع ان هذه الاخيرة من أعسر مقطوعات توفيق زيادة على الفهم فضلا عن الترجمة .

وكذلك الامر مع قصيدة « السكر المر » فهى في الاسبانية تحمل نفس المرارة والألم والقوة التى نحس بها فى تلك المقطوعة التى وصل فيها زياد الى أجمل ماوصل اليه شعره فى هذا الديوان مثل قوله :

اعيش على حفيف الشوق

فى غابات زيتونى

واكتب للصعاليك القصائد سكّراً مراً

واكتب للمساكين ..

ولكنّ خطأ فى قراءة نص السطر الأخير جرّ

الى انحراف واضح فى الترجمة ، فان توفيق زياد يقول :

وإن كسر الرّدى ظهري

وضعت مكانه صوّانه

من صخر حطين ..

والمعنى واضح فان الشاعر يريد ان يقول ان ظهره لو انكسر فى الصراع عوّض المكسور بقطعة من صخر موقعة حطين اى بنفحة من ريح نصر حطين ، تلك المعركة الخالدة التى استعاد بعدها صلاح الدين بيت المقدس سنة ١١٨٧ .

ولكن المترجمين قرءا السطر الاخير : من صخر طحين وترجماه هكذا :

me pondré un pedernal de rocas trituradas

وندع توفيق زياد الى محمود درويش . والمؤلفان يقدمانه بعبارة مختصرة تقول انه من مواليد قرية البرْوَة فى الجليل ،وانه ولد سنة ١٩٤٢ ، ثم يذكران بعض دواوينه .

وللوهلة الاولى يحس القارىء انه أمام شاعر من طراز آخر ، من طراز أضخم واعمق وابعد جذورا فى الشاعرية ، وهذا تنطق به اول مقطوعة اختاراها لهوهي «بطاقة هويّة» التي نشرت فى ديوان « أوراق الزيتون » وقد اصبحت هذه القصيدة من كلاسيكيات الشعر العربي . اى من عيونه الخالدة ، وربما جاز ان تترجم لفظ a classic هنا بقولنا « معلقة » لان المعلقات هي القصائد ذات القيمة الدائمة ، وليس هناك ضرر فى ان نستخرج اللفظ من قوقعة الجاهلية ولا نقصر المعلقات على السبع أو العشر دون أن نعتذر لأخينا الزوزنى ، ومن يقول ان قصيدة شوقي ؟

أيـا مـكـم أم عهـد اسماعيـلا

ام انت فرعـون يسـوس النيـلا

لايجوز ان تسمى معلقة ؟ بلى فان هذا الشعر وأمثاله معلق فى القلوب خاصة ولم يثبت لنا تاريخيا انالكعبة كانت تكسى باستار فى الجاهلية ، والثابت ان الاسلام هو الذى كساها القدسية والديباج معا .

معلقة محمود درويش هذه تبدأ بعبارتهالتي تصك القلوب :

سجل !

أنا عربي

ورقم بطاقتي خمسون ألف

واطفالي ثمانية

وتاسعهم .. سيأتي بعد صيف

والترجمة الاسبانية رائعة حقا ، ففيها كل وزن الابيات العربية وطعمها وعمقها ، وانا لن اقف عند مفارقات الفاظ او تعبيرات ، ويكفي تلك الاشارات السابقة فى كلامنا عن توفيق زيّاد ،فان الناقد ليس محاسبا ولا غريما وانما هو رفيق طريق مع المؤلف ، اذا استدرك شيئا فلكي ييسر المسير لا لكي يوقف القافلة مادًّا انفه وسط الطريق .

ومن هذا الطراز من الشعر الذى لا ينسى قصيدة « القتيل رقم ١٨ » (ديوان آخر الليل) وهي من اقرب شعر المقاومة الى شعر غرسية لوركا . ولوركا موضوع محبوب الى شعراء الغضب عندنا ، ولكل من بدر شاكر السياب ومحمود درويشقطعة عنوانها «لوركا» وروحه تتخلل شعر الغضب كله بصورة تستوقف النظر .

وهذه القصيدة من شعر محمود درويش ، والتي تليها فى الديوان وهي : « القتيل رقم ٤٨ » تنمان عن روح لوركا حتى لو انك قلت انهما له لما نازعك فى ذلك أحد . والتشابه لا يقتصر على الروح والقالب وانما الالفاظ

والتعبيرات نفسها ، وهل يمكن ان يجادل احد فى « لوركية » قول محمود درويش :

غابة الزيتون كانت مرة خضراء

كانت .. والسماء

غابة زرقاء .. كانت ياحبيبي

ما الذى غيرها هذا المساء ؟

وأوغل من ذلك فى « اللوركية » مطلع قصيدة « القتيل رقم ٤٨ » (آخر الليل) :

وجدوا فى صدره قنديل ورد .. وقمر

وهو ملقى ، ميتا ، فوق حجر

وجدوا علبة كبريت وتصريح سفر ..

وعلى ساعده الغض نقوش .

لهذا أجاد المترجمان نقل قصيدة « القتيل رقم ١٨ »

وقد ترجم المؤلفان لمحمود درويش غير ذلك قصائد :«خارج من الأسطورة» و «عاشق فلسطين » وقصيدة « حب على الصليب » و «القتيل رقم ٤٨ » و « عيون الموتى على الباب » وهذه الأخيرة من الشعر الذى يعجب الذوق العربي لا بداع الصور الشعرية التي تتضمنها والحركة التي تتخللها . ومن عيوب الشعر العربي عندهم قلة الحركة والحيوية فيه ، فهو فى الغالب صور ساكنة او « تابلوهات » معلقة على الحائط ، ومهما يبلغ من جمالها فهي تابلوهات داخل اطارات جامدة خذ مثلا مطلع قصيدة محمود درويش هذه :

مرّوا على صحراء قلبي ، حاملين ذراع نخلة

مروا على زهر القرنفل ، تاركين أزيزَ نحلة

وعلى شبابيك القرى رسموا ، بأعينهم ، أهله

وتبادلوا بعض الكلام عن المحبة .. والمذلة .

والترجمة الاسبانية هنا غاية فى الابداع لولا بعض الاتجاه الى التيسير دون داع ، فان عبارة « ذراع نخلة » فى البيت الاول واضحة الجمال ، وترجمتها بلفظ palmas (نخلات) لا داعي لها .

وكان الاقرب الى روح محمود درويش لو قيل :

Portando la rama de una palmera

ومن القصائد التي ترجمت لمحمود درويش: « الموت مجانا » ، « سقوط القمر » (يوميات جرح فلسطين) و « المناديل » و « اغنية حب قديم » و « المستحيل » .

وهذه المختارات التي ترجماها لمحمود درويش تعطى فكرة واضحة جدا عن شاعريته ويستطيع من يقراها ان يقيم على اساسها دراسة بالاسبانية عن شعر محمود درويش .

* * *

ومن شعر فدوى طوقان اختار المؤلفان فوق العشر قصائد ، ونذكر العدد دون تحديد ، لأن بعض القصائد تتضمن عددا من المقطعات تحمل ارقاما فرعية مثل قصيدة « أغان للفدائيين » فهي وحدها مكونة من ست قطع صغيرة .

والتقديم القصير لفدوى طوقان انها من مواليد نابلس سنة ١٩١٤ .. وانها اخت ابراهيم طوقان ، وكان شاعرا ايضا توفي في القدس سنة ١٩٤١ . وهما يذكران لها دواوين « وحدى مع الأيام » (بيروت ١٩٥٢) ، و « وجدتها » (بيروت ١٩٥٧) و « أعطنا حبا » (بيروت ١٩٦٠) و « امام الباب المغلق » (بيروت ١٩٦٧) و « الفدائي والارض » (بيروت ١٩٦٨) بالاضافة الى ترجمة حياة اخيها ابراهيم ، وقد صدرت سنة ١٩٤٦ .

وقد اقتصرت المختارات على ما قالته فدوى بعد ان احتل العدو بلدها نابلس،اى بعد يونيو ١٩٦٧ ، وهـذا الشـعر كله قومي خالص يفيض بالتمجيد للفدائيين والمجاهدين ، وهنا نجد نظر الشـاعرة مثبتا فى شيء واحد ، وطنها ! وقلبها ينبض على وقع اقدام الفدائيين الخافت فى ظلام الليل ،وانت اذ تقراه تشعر وكان امومة الشاعرة قد احتوت اولئك الشبان المكافحين جميعا وسرح خيالها كله معهم فى مـواجهتهم للمـوت الابيض فى ظـلام ليالي الاحتلال .

ويبـدو ان هـذه هي الفكرة التى سـّرت المؤلفين فى الاختيار من شعر فدوى طوقان ، وقد احسنا فى ذلك واحسنا كذلك في الترجمة التي لاتحس معها بانك تقرأ ترجمة .

* * *

ومن شعر سميح القاسم اختار المترجمان تسع قصائد ، اختاراها من دواوينه الخمسة التي صدرت فيما بين ١٩٥٨ و ١٩٦٨ ، وهما يقدمانه على انه شاعر درزى العقيدة من مواليد بلدة الزرقا سنة ١٩٣٩ .

وسميح القاسم اسَنّ من محمود درويش بثلاث سنوات ، ولكن شعره أصغر سنا وأبعد مدى فى التحرر من قوالب الشعر التقليدى ، ولهذا فان قارئه يشعر وهو يقرأه انه مع شعر الغد وبعد الغد لولا هذا القيد الغليظ الذى يربط هؤلاء الشعراء جميعا الى الواقع المرير فى فلسطين اليوم ..

ومثال ذلك القصيدة الاولى التى اختاراها له وعنوانها « هكذا » وهي من اطرف الشعر العربي الحديث قالبا ، لانها تتكون من ١٥ بيتا، ١٤ منها تتضمن تشبيهات تبدأ بلفظ « مثلما » والبيت الاخير هو المشبه :

مثلما تغرس فى الصحراء نخلة

مثلما تطبع امي فى جبيني الجهم قبلة

... الى آخره

مثلما تعرف صحراء خصوبة

هكذا تفيض فى قلبي العروبة

وهنا احب ان استأذن الصديقين المترجمين فاقترح تعديل السطرين الاخيرين هكذا :

Como en el desierto brota la Fertilidad
Asé pulsa er mi alma la arabidad.

واعتذر لهما عن التقدم بهذا الاقتراح ، فما انا فى الاسبانية بالموضع الذى اقترح فيه على بدرو مونتابث .

ومن اجمل ما ترجماه لسـميح القاسم قصيدة « الى كل الرجال الأنيقين في الأمم المتحدة » (ديوان دمي على كفى) وقصيدة « خطـاب فى سـوق البطالة » وهي القطعـة المشهورة التي لايزال الشاعر يردد فى آخر كل مقطع منها :

يا عدو الشمس .. لكن ، لن أسـاوم

الى آخـر نبض فى عروقـي سـأقاوم

* * *

ولا يتسع المقام لعرض ما ترجماه عن سليم جبران،فقد استرسلنا مع الكلام حتى جاوزنا الحد المناسب ، وهذا ــ آخر الأمر ــ نقد وعرض وليس دراسة شاملة .

والمهم لدينا ان جانبا كبيرا من شعر المقاومة الفلسطينية قد عبر محيط العروبة وصب

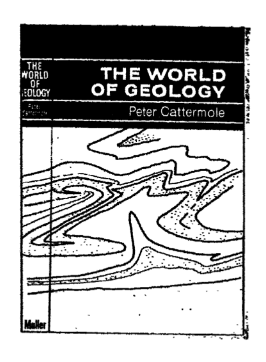
في تيار الادب العالمي بفضل ما قام به پدرو مونتابث ومحمود صبح ، ولا ينبغي ان ننسى هنا فضل حافظ ابراهيم ، فعن طريقه تم هذا العمل ، وهو واحد من خدماته الكثيرة للعروبة واهلها .

ان ادبنا المعاصر ضخم وغني ، وقد طالما قصرنا نحن فى حقه وتركنا ادباءنا يصارعون وحدهم فى تيار خطر حافل بالعداوات ، ونحن نعلم ما يعمله خصومنا بالذات فى اذاعة اعمال كتابهم بكل سبيل . لانهم يعلمون ان كل كتاب ليهودى فى الاسواق انما هو تأييد لدعواهم الضالة فى فلسطين ، وان لديهم اليوم كاتبا يعلم الله انه لايساوى حفنة تراب هو ليون اوريس Leon Uris صاحب السخافة التي يسمونها رواية « الخروج» او «الاكسودوس» وهي رواية رديئة اسلوبا وموضوعا وروحا . فانظر بربك كم باعوا له منها ! ولقد اخرجوها فيلما كأنها تحفة فنية وسقطت فيميدان النقد الفني سقوطا ذريعا ولكن كتاب اليهود ورجال صحافتهم لايزالون يشيدون بها حتى يتزاحم الناس عليها بالألوف .

وبالامس دعوا دعوة عريضة لاميل لودڤيج وستيفان زڤايج وكلاهما بياع الفاظ وصاحب حيل والاعيب ، حتى نحن خدعنا فيهما ومضينا نترجم كتاب « النيل » للاول منهما مع انه ليس فيه من النيل الا زبد مائه الذى يتلاشى مع الامواج ، واما الثاني فما انت بواجد فيه كلمة صدق ولاسطر الهام حقيقي، انما هي دعاية وطنطنة والفاظ .

هذه الجهود التي تبذل لتعريف النـــاس بنا وبأدبائنا جهود مباركة ، هي من اجلّ ما يسدى الى العروبة من خدمات ، خاصة اذا صدرت عن رجال يعرفوننا كما نحن ويحبوننا كما نحن ، ولا يساورهم شك فى اخوانهم العرب أبدا ..

* * *



عــالم الجيولوجيا

عرض وتحليل : الدكتور محمد عز الدين حلمي

« لقد قدمت الزلازل المدمرة في السنوات الحديثة ، والأعداد المتزايدة من حفارات النفط والغاز ، الى أعين الناس صورا چيولوچية متباينة ومتعددة . فبينما يمكن للعمليات الچيولوچية أن تؤدى الى دمار من ناحية ، فمن ناحية أخرى تمكن هذه العمليات « الانسان » من استخدام معلوماته عن صخور القشرة الأرضية لتحسين مستوى معيشته .

يقدم «عالم الچيولوچيا» فى لغة سهلة القراءة خالية من التعقيد ، تعريفاً لهذا العلم الرائع ، وفكراً مفيداً في المسائل المتعلقة بالكشف عن النفط ، والتنبؤ بالزلازل ، والتوصل الى معلومات أكثر عن كوكبنا .

ان علم الأرض أو « الچيولوچيا » هو في الأساس موضوع عملي ، ولا بد من التركيز على ضرورة الخروج من الأبواب الى حيث ننظر الى الصخور والحفريات في الطبيعة ، ولكن هذا لا يعني ان نهمل استخدام الميكروسكوب ، وان تعريفاً باستخدام هذا الجهاز سوف يلقى ترحيباً من الباحث » .

هكذا أشار المؤلف الى كتابه «عالم الچيولوچيا»

* Cattermole, P ; **The World of Geology**, Frederick Muller, London 1969.

في غلالة الكتاب ـ ذات اللونين الأصفر والاسود ـ التى تغطى الغلاف . وهى اشارة سهلة واضحة تمهد للقارىء سبيل الآفاق الرائعة التى تختلج في فكره وتمتد امام بصره عندما ينظر في الأرض ليستكشف أسرارها ، وعندما يفحص صخورها ليستفيد من معادنها وكنوزها .

مؤلف الكتاب هو الدكتور بيتر كاترمول الذى ولد في ساسكس Sussex بانجلترا ، وتعلم في مدارسها حتى حصل على درجة الدكتوراه في الچيولوچيا من جامعة ويلز ، وهو يعمل الآن محاضراً في الچيولوچيا بكلية ويلز الجامعية في ابيرستويث Aberystwyth ، وله أبحاث منشورة فى المجلات الفلكية ، وكتب عديدة ، كما اشترك مع الدكتور باتريك مور Patrick Moore في تأليف كتاب « فوهات القمر » Crates of the Moon وهو كتاب عن سطح القمر في أسلوب چيولوچى .

يقع كتاب « عالم الچيولوچيا » فى ١٧٤ صفحة ، ويحتوى على خمسة عشر فصلا ، وخمسة ملاحق ، وقائمة بالمراجع ودليل (فهرس الموضوعات) .

أما فصول الكتاب فتلك رؤوس موضوعاتها :

١ ـ الچيولوچيا واهدافها
٢ ـ الأرض في الفضاء
٣ ـ قشرة الأرض
٤ ـ الصخور
٥ ـ النحت والصخور الرسوبية
٦ ـ بقايا الأحافير
٧ ـ الطبقيات
٨ ـ القشرة وانبعاجاتها
٩ ـ البراكين والنشاط النارى
١٠ ـ الميكروسكوب والچيولوچيا
١١ ـ دراسة المعادن والصخور
١٢ ـ دراسة الأحافير
١٣ ـ عمل الخرائط الچيولوچية
١٤ ـ الصخور وصورة الأرض
١٥ ـ الچيولوچيا والمستقبل

وملاحق الكتاب خمسة هى :

١ ـ الخواص الفيزيائية لأكثر المعادن انتشاراً وطرق التعرف عليها
٢ ـ الخواص البصرية للمعادن المكونة للصخور
٣ ـ تصنيف الصخور النارية
٤ ـ احجام الحبيبات المكونة للصخور الرسوبية
٥ ـ العمود الاستراتجرافى البريطانى .

ويختتم الكتاب بقائمة المراجع ، وهي قائمة مختصرة ، تضم فقط المراجع العامة ، وقد صنفت تحت الأفرع التالية لعلم الچيولوچيا : العامة ، الارض والكواكب ، المعادن ، الصخور الترسيب ، الطبقيات ، الچيولوچيا التركيبية والتحول ، البراكين والعمليات البركانية ، صورة الأرض ، أفرع أخرى .

لنستعرض معاً مقتطفات مما جاء في فصول الكتاب .

الچيولوچيا واهدافها :

ما هى الچيولوچيا ؟

الچيولوچيا هى دراسة الأرض ، انها العلم الذى يبحث عن جوانب لكيف ومتى تتكون الصخور ، منذ متى ولدت الأرض ، وكيف تطورت الارض منذ ولادتها ، وما الذى يحدث فيها الآن ؟ .. قد يبدو لاول وهلة أن مثل هذه الاسئلة يكاد يستحيل الاجابة عليها ،

الا انه يوجد لدينا الآن اجابات لكثير من مثل هذه الأسئلة ، وكذلك نحن في الطريق الى التعرف على حلول لمسائل اكثر تعقيدا . ولم يكن تجمع كل المعلومات الرائعة المتوفرة لدينا الآن — والتى نسلم بها — الا نتيجة للجهد المضنى والمدقق الذى قام به المخلصون من الجيولوجيين — الهـواة منهـم والمحتـرفون والكثير منهم لن نعرفهم ابدا معرفة جيدة .

ما هى فائدة الجيولوجيا ؟

يتساءل كثير من الناس ، وقد يكون سبب ذلك ما ينفق مـن المال العام على البحـث الجيولوجى ، ما هى الفائدة التى تعود علينا هذه الأيام التى تزخر بالاختراعات التكنولوجية المتقدمة وابحاث الفضاء والفكر العالمى ، ولماذا لا تستثمر هـذه الأموال في محاولات أخرى فتعود بربح أوفر ؟ يقول المؤلف ان الأمر لا يتطلب منا للاجابة على هذه الأسئلة أكثر من القاء نظرة سطحية على المؤسسات التى تستخدم جيولوجيين حتى نرى أن لافرع هذه المؤسسات اهمية كبرى في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والاكاديمية . ومن بين المؤسسات التى تعتبر الخبرة الجيولوجية ضرورة لازمة فيها نذكر الأمثلة التالية : شركات النفط ، صناعة الفحم ، استكشاف المعادن ، شركات الطرق والفلزات ، صناعة الاسمنت ، مختبرات ابحاث الخزف ، ادارات الامدادات المائية ، مخططى المـدن والدول ، والأعمال الهندسية . أضف الى ذلك الاعداد المتزايدة من الجيولوجيين الذين يعملون في الجامعات وفي الادارات الحكومية ، مثل المساحة الجيولوجية والمتحف الجيولوجي .

وسوف تتضح لنا الأهميـة الاقتصادية للجيولوجيا كلما ناقشنا اهدافها المختلفة . وبجانب هذه الفوائد المادية أو الأدبيـة فان هناك ثروة من الروعة واليقظة الذهنية التى يمكن الحصول عليها من دراسة الجيولوجيا ، حتى ولو كانت مثل هذه الدراسة محدودة فى تحليـل مفصـل لهدف معين من أهـداف الجيولوجيا أو قراءة عامة لكل أفرعها .

يتكون كوكب الأرض من قشرة في الخارج ولب في الداخل ، وبينهما جزء يعرف باسم غلاف اللب . تتكون القشرة من مواد صلبة (صخور ومعادن) تختلف في كثافتها وتركيبها الكيميائى ولونها وصلادتها وطريقة نشأتها . وأسفل القشرة توجد كميات هائلة من الصخور بعضها صلد وذو كثافة عالية . أما لب الأرض الذى يقع تحت ضغط كبير ويتميز بحرارة مرتفعة فان مادته أقرب الى السيولة منها الى الجمود ، ويحتمل أن تكون شيئا مثل اللدائن عالية الكثافة .

ويعتمد الجزء الأكبر من علم الجيولوجيا على المشاهدة المباشرة وفحـص الصخور . أمـا دراسة ما يلى القشرة الى أسفل فان ذلك يتم بالوسائل غير المباشرة ، أو ما يعرف بالوسائل الجيوفيزيائية .. ان علم الجيوفيزياء يسمح لنا أيضا بالتعرف على ما يقع أسفل المحيطات والبحار والبحيرات .

من الأمور المعلومة أن الأرض لم تتكون بهذا الشكل في لحظة معينة من الزمن ، وكذلك القارات والمحيطات . ان تطور الأرض كان عملية بطيئة جداً وممتلئة بالنشاط ، ولا تزال هذه العملية مستمرة وستستمر حتى نهاية العالم . لقد قدر عمر الأرض بحوالي ٤٧٠٠ مليون سنة ، ومن المرجح ان القشرة الخارجية للارض لم تتكون الا بعد هذا الزمن . فلقد بينت الطرق الحديثة أن أقدم الصخور يصل عمرها الى حوالى ٤٠٠٠ مليون سنة . ومنذ ذلك التاريخ والكثير من الأحداث تحدث ، فلقد تغير وتمزق البناء والشكل الأصلى للقشرة مرات عديدة ، برزت الجبال وتآكلـت ، ظهرت المحيطات واختفت .. ان علم الجيولوجيا يحتم علينـا التفكير بلغة ملايين السنين وليس بلغة الايام والأشهر أو السنين كما اعتدنا ذلك . ان الزمن عامل أساسى في العمليات الجيولوجية .

الآن وقد بدأ الانسان يهبط على سطح القمر ، ويرسل بأقماره الصناعية لتهبط على سطح كوكب الزهرة ، ويبعث بأقمار أخرى الى كوكب المريخ ، فاننا نقترب من الوقت الذى سوف يبدأ فيه التنقيب الجيولوجى لهذه العوالم المثيرة الأخرى . وسوف يكون الجيولوجيون بين الرواد الاوائل الذين سيختبرون اسطح هؤلاء الافراد في الاسرة الشمسية . ومن الأمور المؤكدة أن المعلومات التى حصلنا عليها من دراستنا لصخور القشرة الأرضية سوف تكون ذات اهمية رئيسية في الكشف عن الاسرار الجيولوجية للقمر والمريخ. ومن اجل ذلك يقدم المؤلف على صفحات كتابه التاريخ الرائع لعالمنا نحن ، وصخوره وعملياته المسئولة عن حالته الحاضرة .

الأرض فى الفضاء :

تعتبر الأرض بالنسبة لنا مكاناً في غاية الأهمية ، ولكن الأرض بالنسبة للفضاء تعتبر كوكبا لا قيمة له يدور حول نجم عادى جدا (الشمس) لا هو بالأصغر أو بالأكبر من العديد من ملايين النجوم المتشابهة المنثورة في الفضاء . واذا كانت هناك حياة ذكية على اي من الكواكب خارج المجموعة الشمسية فان علماء الفلك على ذلك الكوكب لن يكون في استطاعتهم بالطرق البصرية ان يكتشفوا اى مظهر من مظاهر حياتنا ، وبالتالى فلا عجب اذا لم نتمكن نحن حتى الآن من اكتشاف اى اثر للحياة في اي مكان من ذلك الجزء من الفضاء القريب الينا .

يبلغ قطر الأرض حوالى ١٢٥٠٠ كيلومتر عند خط الاستواء ، ولكن هذا القطر يقل قليلا اذا قيس بين القطبين ، بينما يبلغ قطر الشمس ــ التى تتوسط المجموعة الشمسية ــ ١٫٣٩٠٫٠٠٠ كيلومتر . وتدور كواكب ثمانية أخرى حول الشمس وفي مدارات تقع تقريبا فى مستوى واحد وذات شكل بيضاوى تقريباً .

والشمس واحدة من نجوم المجرة البيضاء التى نراها تعبر السماء في الليل وتعرف باسم درب (أو سكة) التبانة (أو دربالبن) ، والشمس تقع عند احد أطرافها .

والمسافات بين النجوم صعبة الاستيعاب شأنها في ذلك شأن الزمن الجيولوجي . وقياس هذه المسافات بالكيلومترات ليس بالأمر المريح ، انما تقاس هذه المسافات بالسنوات الضوئية . والسنة الضوئية هى المسافة التى يقطعها الضوء في مدة عام واحد ، وتقدر بحوالى ٩٤٠٠ الف مليون كيلومتر . واذا كنا نعتقد لأول وهلة أن المسافة بين الشمس وابعد كوكب عنها (بلوتو) عظيمة جدا ، فان هذا الرقم يكون متواضعاً جدا اذا قورنت هذه المسافة بين الشمس واقرب نجم اليها (الفا سنتورى) لنجد أن النسبة بين المسافتين كنسبة ١ : ١٣٠٫٠٠٠ ، أو بمعنى آخر يبعد هذا النجم عن الشمس بمقدار ٤٫٣ سنة ضوئية (أى حوالى ٤٠ مليون مليون كيلومتر) . فاذا اردنا أن نعرف طول قطر المجرة التى تضم الشمس في أحد اطرافها فان الرقم يصل الى مائة الف سنة ضوئية .

وقد كان يظن أن المجرة التى توجد فيها .. مجرة كبيرة فوق العادة بالنسبة للمجرات الأخرى الموجودة في الكون . ولكننا نعلم الآن ان هناك الآلاف من المجموعات النجمية (المجرات) منها ما يشبه مجرتنا ومنها ما هو اكبر منها موجودة فى الكون ، واذا كان هناك شيء غير عادى بالنسبة لمجرتنا فهو كونها صغيرة .

وهناك في الفضاء أيضاوعلى مسافات بعيدة جداً مايعرف باشباه النجوم أو « الكوازرات » quasars أقربها الى الأرض يقع على بعد ١٥٠٠ مليون سنة ضوئية ، وله نور يقابل ما يستطيع من نور ١٠٠ مجرد ضمت الى بعضها البعض .

ومما سبق يتبين لنا بوضوح ان الارض لا تعدو أن تكون أقل من حبة من الرمل في أرجاء الفضاء الفسيح . ولكنها بالنسبة لنا ونحن سكانها تعتبر في غاية الاهمية ، وكان لزاماعلينا أن نعرف كل ما يمكن معرفته عنها وعما يقع بالقرب منها .

ان أقرب الأجسام الطبيعية في الفضاء هو القمر ، وهو تابع الارض الوحيدة ، يبلغ قطره ٣٤٥٠ كيلومتراً تقريبا ويقععلى بعد ٣٨٢٫٤٠٠ كيلومتر . والقمر عالم صخرى خال من الجو وسطحه جبال وسهول اشبه ما تكون الى حد ما بسطح الارض . ولا يوجد ماء على سطح القمر .

ويُعتقد الآن ان القمر يمثل كوكباً صغيراً اسرته الارض في وقت ما ، ويكون الاثنان مجموعة من كوكبين . ومن المحتمل أن الارض نشأت من سحابة من غاز وتراب جمعتهـا الشمس اليها عندما مرت خلال مادة « بين نجمية » .

قشرة الارض :

تختلف قشرةالارض في السمك ما بين ٦ ، ١٠ كيلومترات أسفل المحيطات ، وما بين ٥٠ ، ٨٠ كيلومتراً اسـفل المناطق القارية .

وقد أظهرت التحاليل الكيميائية ان ثمانية عناصر فقط (من بين نيف وتسعين عنصراً معروفاً) تكون ٩٨٪ من وزن القشرة الارضية كما يلى :

كما أن عنصري الاكسجين والسليكون همـا أكثر العناصر انتشاراً . ولهذا السبب نجد أنالچيولوچىأكثر اهتماما بالمركباتالسليكاتية للعناصر الستة الاخرى وغيرها من المركبات الاكسجينية عند دراسته للصخور . ان قشرة الارض هى أساسا طبقة من السليكات .

وتخبرنا الدراسات الچيوفيزيائية أن أقدم صخور قشرة الارض تبلغ من العمر ما يقدر بحوالى ٤٠٠٠ مليون سنة . فاذا كان تكوُّن القشرة الأرضية لابد وقـد استغرق ملايين السنين ، اذن فلا بد أن مولد الأرضحدث قبل ذلك ، أى أن عمر كوكب الارض يبلغ حوالى ٤٧٠٠ مليون سنة . ولقد بدأت الچيولوچيا عملها عندما تكونت قشرة الأرض . ويمكـن للچيولوچيا أن تدرس صخوراً تصل فى عمرها الى ٤٠٠٠ مليون سنة .

ولقد مرت بالأرض حوادث عدة ومتباينة منذ ذلك التاريخ القديم ، ويمكن اقتفاء أثر هذه الحوادث في المعادن والصخور والأحافير التى تكوّن قشرة الارض .

الصخور :

ان الاعتقاد الشائع بين الناس أن الصخر مادة صلبة متماسكة مثل الجرانيت ، ولكن ليست كل الصخور مثل هذا النوع . ويضم الچيولوچى الى أصناف صخوره أنواعاً أخرى مثل رمل الشاطىء ذى الحبيبات السائبة ،

العنصر :	اكسجين	سليكون	الومنيوم	حديد
النسبة المئوية للوزن :	٤٦٫٦٠	٢٧٫٧٢	٨٫١٣	٥٫٠٠
العنصر :	ماغنسيوم	كالسيوم	صوديوم	بوتاسيوم
النسبة المئوية للوزن :	٢٫٠٩	٣٫٦٣	٢٫٨٣	٢٫٥٩

وطبقات الحصى والصلصال وغيرها . وبتعبير عام تعنى كلمة صخر في الجيولوجيا كل خليط مكون من بلورات المعادن أو فتاتها تكوّن بفعل عوامل طبيعية .

أن المعادن هي المكونات الأساسية للصخور . والمعادن اما أن تكون سليكات أو اكاسيد او كربونات للعناصر الفلزية والقلوية الأكثر انتشاراً في القشرة الارضية . فمثلا الكوارتز (المرو) ــ وهو معدن معروف ــ يتكون من ثاني أكسيد السليكون ، والكالسيت يتكون من كربونات الكالسيوم ، والبيريت يتكون من كبريتيد الحديد . ولو انه من المعلوم أن هناك عدداً كبيراً من المعادن في الأرض ، الا أن عدداً قليلا من المعادن يكثر وجودها في الصخور ، وهذه القلة تعرف باسم « المعادن المكوّنة للصخور ».

وتختلف المعادن عن بعضها البعض في خواصها الفيزيائية (اللون والصلادة الخ . .) وتركيبها الكيميائى (أكاسيد ، كربونات ، سليكات ، الخ) وبنائها الذرى (الشكل الهندسى لبلوراتها) .

ان الجرانيت صخر شائع معروف . واذا فحصنا عينة منه نجد انها تتكون من أصناف مختلفة لمعادن متبلورة، منها الكوارتز وصخر هو الاكثر ، والفلسبار (أبيض أو وردى) والميكا (سوداء) واذا كان بامكاننا أن نفحص مقطعا رقيقا فى الجرانيت، باستعمال الميكروسكوب ، فاننا سوف نلاحظ ان بلورات المعادن لها احجام مختلفة ، وكذلك فان أشكالها متنوعة . كما ان تداخل بلوراتها وتشابكها يدل على ان الصخر تبلور من مادة صخرية منصهرة ساخنة تعرف باسم « المجما » وقد جاءت من اعماق الأرض لتتداخل بين صخور القشرة . وتعرف الصخور التى تكونت من المجما باسم الصخور النارية . والصخور النارية اما أن تكون جوفية (متداخلة) او سطحية (بركانية) .

ونظراً لأن الصخور النارية قد بردت من المجما التى نشأت داخل الأرض فانها تعرف باسم الصخور الأولية . وهناك صخور أخرى لم تأت من داخل الأرض ، ولكنها نشأت من صخور موجودة قبلها ، وتعرف هذه الصخور باسم الصخور الثانوية . ويطلق اسم الصخور الرسوبية على تلك التى نشأت من صخور كانت موجودة من قبل بفعل عوامل النحت . وتترسب الصخور الرسوبية فى هيئة طبقات . والصخور الرسوبية التى تترسب تحت البحر يكون لها مظهر طبقى، اى توجد فى هيئة طبقات والمعادن المكونة للصخور الرسوبية أبسط في مجموعها من تلك المكونة للصخور النارية . ويغلب في الصخور الرسوبية معدن الكوارتز (اكثرها انتشاراً) والكاليست والدولوميت والفلسبار .

وقد تتعرض الصخور النارية والرسوبية للتغيرات التى تغير من انسجتها ومعادنها وتركيبها الكيميائى . وتعرف هذه التغيرات باسم التحول ، اى العمليات التى تؤدى الى تكوين الصخور المتحولة ، وهذه العمليات تتم بفعل الحرارة والغازات المجمائية والضغوط المختلفة .

النحت والصخور الرسوبية :

تتآكل الصخور القائمة على سطح الأرض سواء ما كان منها قائما على الشواطىء ، أو مرتفعاً في الجبال ، أو منبسطاً في الصحارى أو مختبئاً تحت الثلاجات ، وذلك بفعل عوامل الطبيعة وجبروتها ، الأمواج المتلاطمة على ربى الشواطىء ، الجاذبية الجبارة على

سفوح الجبال ، الرياح العاصفة على سطح الصحارى ، الثلاجات الصلبة الثقيلة المتحركة على أوجه الصخور . والنتيجة تفتت الصخور وتآكلها وتكوينها للرواسب المختلفة من صلصال ورمال وحصى وغيرها .

بقايا الاحافير ((الحفريات))

ان الكائنات الحية التى تعيش اليوم على سطح الأرض لهى نتيجة للتطور عبر ملايين السنين ، تلك العملية التى أمكننا دراستها عن طريق بقايا الأحافير . ان الأحافير هى البقايا المحفوظة للحيوانات او النباتات التى كانت تحيا في وقت من الاوقات ثم اندفنت مع الرواسب تحت الماء ، وفي بعض الأحيان احتوتها الصخور واصبحت تكوّن جزءاً من الصخر الرسوبى الذى يتكوّن من الرواسب والأحافير . ان هذه العملية بدأت في الزمن الچيولوچي منذ العصر الكمبرى ، اى منذ حوالى ٦٠٠ مليون سنة تقريبا .

وهذا يعنى ان الحياة كانت مزدهرة في ذلك العصر ، ولكن لا يعنى ذلك ان الحياة بدأت منذ ذلك الوقت ، فكثرة هذه المخلوقات التى كانت تعيش في ذلك الوقت واختلاف أنواعها يجعلنا نعتقد أن الحياة نشأت في زمن سابق . ولكن نظراً لأن الصخور القديمة قد انتابها التغير الكثير والتحول الشديد فليس مستغرباً الا يتوفر لدينا أي دليل عن هذه الحياة ان كانت قد وجدت .

تعرف دراسة الأحافير بعلم الأحافير (علم الحفريات) او الباليونتولوچيا ، ومعناها «مناقشة عن الاحياء القديمة » وقد يلزم علماء الأحافير انفسهم بدراسة النواحى البيولوچية للحفريات ، ولكن هناك تطبيق هام لعلم الأحافير الا وهو العلاقة بين بقايا الأحافير والصخور التى تحتويها ، وكذلك المضاهاة أو التوفيق بين الطبقات الچيولوچية وتكوين صورة عن البيئة القديمة لكوكبنا .

ولا يكتفى الآن بدراسة طوابع وقوالب واحلالات الأجزاء الصلبة من الأحافير بل تعدت الدراسة الى حبوب اللقاح وبذور النباتات القديمة التى لا يتسنى للعين المجردة رؤيتها .

علم الطبقات أو الاستراتچرافيا أو تاريخ الأرض

Stratigraphy

من دراستنا الحالية للمناطق القارية نعلم ان عمليات چيولوچية مختلفة تقوم بعملها بصفة مستمرة . الصخور تتاكل بالعوامل المختلفة ، اهمها الامطار ، الثلج ، الرياح ، الحرارة ، البحر . تعبر الانهار المساحات الارضية ، وتنضج هذه الانهار كلما ازداد عمرها ، وتحمل الرواسب الى البحار ، وتترك الحيوانات والنباتات ، بعد أن تزدهر فى بيئات معينة ثم تموت ، بقاياها موزعة في الارض .

ان معلوماتنا عن الظروف الحاضرة على القارات تمكننا من البدء في قراءة الأرض ، وذلك بدراسة الطبقات التى تكون المساحات الأرضية للكرة الأرضية ، ومحتوياتها ، الأحفورية ، وتوزيعها وأهميتها . ان الحاضر هو مفتاح الماضى .

ان هذه الدراسة او ما يعرف بعلم الاستراتچرافيا من الفروع الهامة في التفكير الچيولوچى وهى دراسة متكاملة ترتبط اساسا بأفرع الاحافير والصخور وعمليات الترسيب والبيئة والدراسات الحقلية .

القشرة فى عمليات الارتفاع والانخفاض

تتكون سلاسل جبال الألب والهمالايا العظيمة الى حد كبير من تتابعات سميكة من الصخور الرسوبية ، وقد يكون ذلك مبعث دهشة عند أول نظرة ، ذلك لأننا نعلم ان الصخور الرسوبية قد تجمعت وترسبت تحت البحر. فاذا ارتفعت الصخور التى كانت مدفونة في وقت ما من تحت المياه ، واستمرت في الارتفاع حتى كونت الجبال الشاهقة ، فانه يمكننا ان نتخيل أن هناك قوة جبارة كانت وراء هذه العمليات . فاذا افترضنا ان عمق البحر الذى تجمعت تحته رواسب الألب كان ٢٠٠٠ قدم (نصف كيلو متر تقريبا) وأن متوسط ارتفاع جبال الألب نفسها يبلغ ١٠٫٠٠٠ قدم ، فيكون من الواضح أن ما ارتفعته الالب الى أعلى يبلغ على الأقل ١٢٫٠٠٠ قدم (حوالى أربعة كيلومترات) وفي حالة الهيملايا نجد ان الارتفاع اكبر .

وتترسب الكميات الهائلة من الرواسب فى أحواض بحرية تحت البحر ، والتى تستمر في الانثناء الى أسفل فيما تحت القشرة ، ويستمر الانثناء الى أسفل اكثر فأكثر حتى تجد الرواسب في الحوض نفسها محاطة ـ بمادة ذات كثافة أعلى ـ اى بمادة غلاف اللب. مثل هذا الوضع هو في الحقيقة وضع غير مستقر حيث توجد رواسب الطية المقعرة (جيوسينكلاين) في غير بيئتها . ونتيجة لعدم الاستقرار تتفاعل القشرة مع غلاف اللب مما يؤدى الى تمزيق كومة الرواسب والقشرة القريبة منها .وتحرك مادة غلاف اللب في الصخور المدفونة ، وفي النهاية يصعد الجسم كله ليكوّن الجبال .

ويتناول المؤلف وصف الأنواع المختلفة من الطيات والصدوع (الفوالق) وتفسير تكوينها مدعما ذلك بالصور الموضحة . ويختتم المؤلف هذا الموضوع بقوله : ان الأرض بكل تأكيد ليست جسما استكاتيكياً هادئاً ، فالحركات دائبة ومستمرة في أعماقها ، ومن سجلات الصخور نعلم أن هذه الحركات قد استمرت طوال الزمن الماضي .

البراكين والنشاط النارى

قد تكون البراكين ـ من بين التراكيب الجيولوجية جميعها ـ اكثر غموضا واثارة وقوة تُوصّل البراكين بين باطن الارض وسطحها ، وتلفظ فى فترات من الزمن مادة صخرية منصهرة ، او ما يعرف باسم الحمم او اللابة ، والتى قَدِمت من الأعماق .

والبراكين على أشكال عدة ، منها الشقوقية التى تخرج حممها عبرَ شقوق فى قشرة الأرض ومنها المخروطية وأصنافها الدرعية والطبقية وغيرها . ويعتبر بركان فيزوف فى ايطاليا ممثلا للشكل المخروطى التقليدى فى البراكين .

ويتوقف شكل البركان على لزوجة المجما التى تصاحبه من جهة ، وعلى شكل القصبة أو الوصلة التى تصعد عن طريقها المادة المصهورة من أسفل الى السطح. ويكون الصهير القاعدى مثل البازلت وهو الفقير فى السليكا ، على درجة عالية من السيولة ، ونتيجة لذلك فان هذا الصهير ينساب عند خروجه من البركان ليغطى مساحات كبيرة من الأرض مكوّناً اجساما (صفائح) مسطحة رقيقة نسبياً . ومن ناحية فان الصهير الحمضى الغنى بالسليكا مثل الرايوليت والداسيت يكون ذا لزوجة عالية ، وغالباً لا ينساب من قصبة البركان ، ولكن يبقى متجمداً حيث يسد الطرفين على الصهير

القادم من بعده والصاعد الى أعلى . وينتج عن ذلك أن يتولد ضغط كبير أسفل هذه السدادة المتجمدة لا يلبث ان يؤدى الى انفجار ذى قوة كبيرة ينسف السدادة وما حولها ، يتبعه اندفاع لصهير غازى ساخن .

ومن مظاهر النشاط البركانى نذكر أيضا الينابيع الحارة والجيزرات التى يكثر وجودها في نيوزيلنده وايسلنده .

الميكروسكوب والچيولوچيا

يعتبر الميكروسكوب بالنسبة للچيولوچى من الاجهزة التى لا غنى عنها ، بل انه اكثرها فائدة له ، فبوساطته يمكن تكبير وتحليل الملامح الصغيرة مثل المعادن والأحافير الدقيقة وانسجة الصخور . ويتطلب الأمر في دراسة الصخور (علم البترولوچيا) ودراسة الأحافير (علم الباليونتولوچيا Paleontology) مشاهدة المقاطع الرقيقة في الصخور والأحافير وكذلك أحافير باطنها . وهناك نوعان من الميكروسكوبات ، أحدهما الميكروسكوب المستقطب Polarised الذى يستعمل فى دراسة المقاطع الرقيقة في المعادن والصخور (والأحافير فى بعض الاحيان) ، وميكروسكوب الحفريات (أو البا ينوكيلور binocular) .

وينتقل المؤلف بعد ذلك ليقدم لنا فى فصلين متتابعين مبادىء الطرق العلميـة فى دراسة المعادن والصخور والأحافير .

ثم يقدم فصلا عن رسم الخريطة الچيولوچية وتعتبر الخريطة الچيولوچية جوهر العمل الچيولوچي ، اذ توقع على الخريطة جميع التفاصيل والتى منها يمكن التاكد من التاريخ الچيولوچى لمنطقة ما وبنائها .

وفي الفصل قبل الأخير يحدثنا المؤلف عن «الصخور وصورة الأرض» . ان الطبيعة العملية لعلم الچيولوچيا تحتم الانتقال في مساحات واسعة مما حولنا من أرض . وتعرف دراسة أشكال الارض باسم الچيومورفولوچيا .

الچيولوچيا في المستقبل

ان الابحاث العلمية لم ولن تتوقف . وفى الوقت الحاضر نجد الجامعات مشحونة بالعديد من الأجهزة ، ومن أهمها اجهزة الأشعة السينية والاجهزة الاليكترونية المختلفة . ولكن هذه لم تقلل من شأن الدراسات الچيولوچية الحقلية حيث يحتمل أن يكون عدد الچيولوچيين الذين يعملون حيث الآن فى الغابات والصحارى والمناطق الجليدية اكثر من اى وقت مضى .

ومنذ عدة سنوات كانت هناك محاولات لحفر ثقب فى القشرة الأرضية ليصل الى المستوى العلوى لغلاف اللب الذى يوجد أسفل القشرة (اى يمتد الثقب لعمق أكثر من ثلاثين كيلومتراً) ـ مشروع موهول Mohole project ولكن لسوء الحظ صادفت هذا المشروع عقبات كثيرة مرتبطة بالنواحي الهندسية والتكاليف الباهظة مما أدى الى توقف المشروع .

والتفت الأنسان الى الفضاء فهناك الجانب الچيولوچى في استكشاف الفضاء ، وها قد بدات عينات من القمر تأخذ طريقها الى مختبرات التحليل ، وتقدم لنا النتائج فكرة عن نوع صخور القمر وانها تقرب من صخر البازلت . وسواء اطال الوقت أم قصر فسوف يحصل الانسان على عينات من سطح القمر ، وسوف يمشى على سطحه ، وفى كلتا الحالتين سوف تنفتح آفاق جديدة في عالم الچيولوچيا . وهناك خطط بدأ تنفيذها لاستكشاف المريخ والزهرة

وغيرهما من الكواكب وباختصار فلن يكـون هناك نهاية للمعلومات والمعرفة والروعة التى نحصل عليها من دراستنا لهذا العلم الرائـع « علم الچيولوچيا » .

* * *

وفى راينا أن الكتاب يحتوى على المبادىء الأولية في علم الچيولوچيا في لغة واضحة ومادة علمية سليمـة ومتكاملـة . ولو انـه يلاحظ الاستعانة بكثير من الأمثلة من بيئة المؤلف في انجلترا بصفة عامة وخول ويلز بصفة خاصة. كما أن المعلومات الخاصة بالخـواص البصرية المعادن (ملحق ٢) مبسـطة كثيراً . كذلك لم يتعرض المؤلف بشىء من التفصيل الى فوائد علم الچيولوچيـا وتطبيقاتـه ، والچيولوچيا في خدمة الأنسان، والمعادن وحضارة الأنسـان. ويبدو ان المؤلف كان يحرص دائما ان يلتزم بداخل حدود علم الچيولوچيا البحث والتقيد بعدد محدود من الصفحات وبذلك لم يحـاول التعرض للتفاصيل الدقيقة او التطبيقية التى يشملها عالم الچيولوچيا . ولكن هذا لا يمنع من القول بأن الكتاب متعة فى قراءته ، مفيد فى معلوماته ، يسهل على القارىء غير المتخصص في الچيولوچيا ان يقرأه دون عناء كبير ، وأن يلم بمعلوماته دون سابق خبرة أو تخصص .

* * *



الرأسمالية الحديثة *

تغير ميزان السلطة بين القطاعين العام والخاص

تاليف : اندرو شونفيلد
الناشر : جامعة اكسفورد ١٩٦٩

عرض وتحليل : دكتور برهان الدين الشطي

لعل من اول واجبات من يحاول مراجعة كتاب ظهر حديثا أو التعليق على مقال أو بحث نشر في احدى المجلات او النشرات الدورية أن يعمد الى التعريف بالمؤلف قبل المؤلف وذلك لكى تكتمل الصورة في ذهن القارىء والمطالع ويتسنى لهما الربط بين ما حواه المؤلف من أفكار وبين شخصية المؤلف وتكوينه الفكرى .

المؤلف هو اندور شونفيلد ويشغل حاليا منصب مدير الدراسات فى المعهد الملكى البريطانى للشئون الخارجية ، وقد عمل سابقا محررا اقتصاديا فى جريدة الاوبزيرفر Observer البريطانية وقام بتأليف كتابين هما «السياسة الاقتصادية البريطانية منذ الحرب» وقد نشر في عام ١٩٥٩ و « مكافحة الفقر العالمى » الذى نشر في عام ١٩٦٠ .

أما المؤلف فموضوعه «الراسمالية الحديثة» .

---

* Shonfield, A. ; Modern Capitalism : The Changing Balance of Public & Private Power O.U.P. 1969.

ويتصدى المؤلف فيه الى بيان ما طرأ على النظام الاقتصادى الرأسمالى في معظم الدول الغربية من تغيرات منذ الثلاثينات . وهو يبتغى من سرد الوقائع الاقتصادية وتحليل التغيرات الطارئة في الاوضاع والمؤسسات الاقتصادية والانتاجية في العالم الغربى ان يخلص الى نتيجة يود من صميم قلبه لو تتحقق كاملا الا وهى رسوخ اساليب التخطيط الاقتصادى واتباع سياسات تنمية اقتصادية بعيدة المدى في سبيل تحقيق اهداف محددة تعتمدها السلطات العليا في الدولة لتكون نبراسا لها وهاديا . ويجهد المؤلف في اعطاء صورة واضحة وكاملة عن مختلف البواعث السياسية والاقتصادية التى عملت عملها في تكوين السياسات فى الدول الغربية الكبرى خلال العشرين سنة التى تلت الحرب العالمية الثانية . ويحاول ان يبرهن على انه رغم الاختلافات الكبيرة في ردود الفعل لدى كل من الدول الغربية المذكورة بالنسبة للأوضاع المستجدة ـ والتى تتراوح بين تبنى اسلوب التخطيط الاقتصادى المركزى من قبل فرنسا الى رفض كل ماله صلة بأى نظام تخطيطى من قبل المانيا الغربية ـ فان هناك دلالات واضحة على وجود نمط مشترك من السلوك الاقتصادى لدى المجتمع الأوروبى الغربى وفى امريكا الشمالية الى حد ما .

ويعمل المؤلف على افهام قارئه منذ البداية بأنه لا يسعى في هذا الكتاب الى ابتكار نظرية اقتصادية جديدة وانما كل همه ينصب على أن يستخلص من الأحداث والوقائع الاقتصادية فى بعض دول اوروبا الغربية والولايات المتحدة بعض الاتجاهات المتشابهة والتى تشكل فيما بينهامنطلقا متطورافىالنظام الراسمالىالمتعارف عليه . ولذلك فان كتابه يقع منحيث التصنيف في زمرة كتب التاريخ الاقتصادى لا في زمرة كتب النظريات الاقتصادية .

ولعله يحسن بنا قبل ان نسترسل في استعراض محتويات الكتاب وما تضمنه من افكار وآراء أن نتوقف قليلا لنتعرف بشكل مختصر على مفهوم النظام الراسمالىالتقليدى . ويطلق هذا المصطلح على النظام الاقتصادى الذى ساد العالم الغربى منذ انهيار النظام الاقطاعى . والظاهرة الجوهرية لهذا النظام هى العلاقة القائمة بين مالكى وسائل الانتاج او ما يعبر عنها برأس المال والعمال الذين يتمتعون بحرية بيع خدماتهم الى الغير . وفي النظام الرأسمالى تتخذ القرارات المتعلقة بالانتاج من قبل اصحاب الأعمال الذين يعملون فى سبيل الحصول على اكبر قدر ممكن من الربح . وفى ظل هذاالنظام يتمتعالعمال بخيار العمل بمعنى انه لا يمكن اجبارهم قانونا على العمل في خدمة مالكى وسائل الانتاج . على أنه لما كان العمال لا يملكون وسائل الانتاج اللازمة لممارستهم العمل فانهممجبرون بحكم الضروراتالاقتصادية ان يعرضوا خدماتهم على مالكى وسائل الانتاج ضمن شروط محددة . وأجرة العمل التى يتم الوصول اليها بنتيجة المساومات بين العمال وأرباب العمل تحدد النسب التى يتم بموجبها توزيع الناتج القومى بين طبقة العمال وطبقة ارباب العمل الراسماليين . وقد اتخذ النظام الراسمالى شكله التقليدىفىالقرن التاسع عشر بعد ان تغلغل تدريجيا في البنيان الاقتصادى الذى قام على انقاض النظام الاقطاعى في البلاد الغربية . وعلى ايدى علماء الاقتصاد الكلاسيكيين اتخذ هذا النظام اطاره النظرى واتجاهه المذهبي الذى يتسم بشكل ظاهر بدعوته لصيانة الملكية الفردية وحرية العمل وامتناع الحكومة عن التدخل في نشاط القطاع

الخاص والمناداة بحرية التبادل التجارى فى الداخل والخارج .

هذا هو النظام الرأسمالي التقليدى الذى يحاول الأستاذ أندرو شونفيلد ان يظهر من خلال تحليله للواقع الاقتصادية كيف تطور وكيف تحول من اتجاهه نحو الفشل الذريع فى أعقاب الحرب العالمية الأولى الى ان اصبح محركا عظيما للازدهار الاقتصادى في البلاد الغربية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية . وتتجلى محاولته هذه في اسلوب تنظيم مؤلفه وسلسلة افكاره فيه . فقد قسم الكتاب بجملته الى اربعة اقسام رئيسية عرض في القسم الأول منها الاتجاهات الاقتصادية خلال الخمسينات وحتى منتصف الستينات . وخصص القسم الثانى لتحليل الاساليب التخطيطية التي اتبعتها بعض الدول الغربية بدءا من فرنسا والمملكة المتحدة ومرورا بايطاليا والنمسا وهولاندا والسويد . وعكف فى القسم الثالث على شرح الموقف في الدول الغربية التي يبدو انها لاتزال تؤمن بعقيدة السوق الحر وعلى راسها المانيا الغربية والولايات المتحدة . اما في القسم الرابع والأخير فيتعرض المؤلف الى موضوع النتائج السياسية للحكومات النشيطة وتحليل التأثيرات المتبادلة ما بين المؤسسات السياسية والدستورية التقليدية وما بين اتجاهات السياسة الاقتصادية الجديدة المتطورة التي تجعل من الدولة عاملا فعالا وأساسيا في توجيه النشاط الاقتصادى ودفعه قدما الى الأمام مع السعى في الوقت نفسه لتأمين الحدود الدنيا من العدالة الاجتماعية والرفاهية الجماعية ضمن اطار الأركان الاساسية للنظام الراسمالي .

تتلخص وجهة نظر المؤلف بالنسبة للقسم الأول من كتابه بأن الدول الصناعية المتقدمة في العالم الغربى تمتعت خلال الخمسينات وأوائل الستينات بفترة ازدهار اقتصادى متواصلة لم يسبق لها مثيل . وكان وراء هذا الازدهار الفريد من نوعه عوامل ثلاثة هي الآتية :

أولا : كان النمو الاقتصادى خلال الفترة المبحوث عنها اكثر اطرادا منه فى الماضي .

وعلى الرغم من حدوث بعض التموجات من رواج وركود الا أن حدة هذه التموجات كانت أخف بكثير بالمقارنة مع الانماط التاريخية لهذه التموجات .

ثانيا : ان نمو الانتاج خلال الفترة ذاتها كان نموا سريعا كل السرعة في بلاد اوروبا الغربية . ومع أن الاقتصاد الامريكى حقق معدلات اسرع ولا سيما خلال الحقبة من ١٩٠٠ الى ١٩١٣ الا أن هذا النمو كان مصحوبابتقلبات اقتصادية كان لها تأثيرها المباشر على حجم الاستخدام ومستوى الاستثمار الخاص . اما في البلدان الاوروبية الغربية فان نمو الانتاج لم يعترضه ما كان اعترض معدلات النمو في اقتصاد الولايات المتحدة .

ثالثا : ارتفاع متوسط الاجور بمعدلات فاقت معدلات زيادة الناتج القومى في معظم بلدان اوروبا الغربية . وهذا مما يدل دلالة قاطعة على ان المنافع المتحصلة عن زيادة الانتاج وزيادة معدلات النمو الاقتصادى بشكل عام قد عمت مختلف الطبقات ولا سيما طبقة العمال . ومما يميز الموقف في دول أوروبا الغربية بشكل خاص هو انتفاع اصحاب المعاشات التقاعدية أيضا عن طريق توسيع خدمات الرفاهية العامة والمشروعات المماثلة بغية اتاحة الفرصة لهؤلاء الأفراد للتمتع بالخيرات المتزايدة فى أوطانهم .

هذه العوامل الثلاثة الهامة التي ادت مجتمعة الى اطّراد النمو الاقتصادى فى بلدان العالم الغربى امكن تحققها نتيجة لما كان لبعض القوى الاقتصادية من دور هام فى انعاش الاقتصاد الغربى . وتتمثل هذه القوى بتوسع التجارة الخارجية توسعا مستمرا وبالفورة العمرانية خلال الخمسينات . ومن السهولة بمكان الاقتناع بأهمية الدور الذى أدته هذه القوى المذكورة نظرا لما حل ببلدان أوروبا الغربية من دمار خلال الحرب العالمية الثانية وما خلقه ذلك من طلب متزايد على السلع والخدمات لتلبية حاجات جمهرة المستهلكين ولا سيما في حقل البناء والتشييد وفي مستلزمات المعيشة بشكل عام . وقد يبدو للوهلة الأولى انالوضع الاقتصادى في بلدان العالم الغربي خلال الفترة المبحوث عنها كان وضعا استثنائيا وكان نتيجة لدمار وحرمان أوجبتها الحربالعالمية الثانية . ولذلك فعندما يحصل نوع من الاكتفاء لدى جمهرة المستهلكين فان معدلات النمو العالية والمطّردة قد تتجه نحو التدني والتباطؤ . الا ان المؤلف الاستاذ شونفيلد يأخذ على عاتقه في مؤلفه أن يدحض هذه الفكرة وأن يبرهن على أنه بالامكان المحافظة على معدلات النمو الاقتصادى المرتفعة والمطّردة ، وحجته فى ذلك هي أن محور السياسات الاقتصادية في الدول الغربية يرتكز على محاولة تحقيق هدف الاستخدام الكامل . والتمسك بمثل هذه السياسة من شأنه أن يعمل على اطّراد التجارة الخارجية وتزايد معدلاتها . وتزداد هذه الحجة قوة عندما نتذكر بأن مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية تميزت بتسارع التقدم التكنولوجي وهذا من شأنه ان يعمل على تدعيم التجارة الدولية ويؤمن لها التوسع والاطّراد . الا ان الاستاذ شونفيلد يحب ان يؤكد بأن ما يحاول اثباته مرهون الى حد بعيد باستمرار حكومات العالم الغربي على اتباع سياسات نمو اقتصادى واعية وعلى تطوير المؤسسات والنظم الاقتصادية المختلفة بما يتلاءم ومتطلبات اطّراد النمو الاقتصادى .

وعندما ننتقل مع المؤلف الىالقسم الثاني من كتابه نجده يسعى لايضاح الأساليب المتنوعة التي اتبعتها معظم الدول الاوروبية الغربية في سبيلدعم النمو الاقتصادى والتخفيف من حدة الدورات الاقتصادية وشدتها . ومن خلال تحليلة للوقائع الاقتصادية وتفنيده للسياسات المتبعة يحاول المؤلف ايضا ان يبرز بشكل خاص النقاط التي تدعم وجهة نظره وهي أن النظام الراسمالي التقليدى ولى ّ وانقضى زمانه وأن الرأسمالية الحديثة المسؤولة عن بعثالاقتصاد الاوروبي وانطلاقه قدما الى الامام تتميز بتدخل الدولة بشكل او بآخر حسب ظروف كل مجتمع من مجتمعات أوروبا الغربية وباتباع أساليب الادارة الاقتصادية الرشيدة في تسيير عجلة الانتاج القومي وبتوزيع خيرات هذا الانتاج على افراد المجتمع كافة . فالنظام الرأسمالي التقليدى أو الكلاسيكي الذى يعتبر الى حد كبير وليد الفكر البريطاني والذى كان يدعو رواده وعلى رأسهم آدم سميث وأتباعه الى عزل الحكومة عن النشاط الاقتصادى وتضييق مسؤولياتها الى أدنى الحدود باعتبار أن هناك يدا خفية تحقق الانسجام الكامل في نشاط الأفراد والجماعات وتجعل من القرارات الاقتصادية التي يتخذها كل فرد في سبيل تحقيق اعلى قدر من الربح لنفسه تتوافق مجتمعة على تحقيق الخير والرفاهية للمجتمع برمته ، اصبح يعتبر بالنسبة للتفكير المعاصر من الانظمة الميتافيزيقية التي لا يمكنانيقبل بها انسان النصف الثاني من القرن العشرين .

وتدخل الدولة فى تسيير عجلة النشاط الاقتصادى يختلف من حيث المدى والنوعية باختلاف تجارب دول اوربا الغربية كل على انفراد . على ان الظاهرة المشتركة بين هذه التجارب جميعها هى ان الاسلوب الذى اتبعته كل دولة من مجموعة دول النظام الراسمالى في أوروبا

الغربية كان يتماشى الى حد كبير مع المخلفات الاقتصادية والتقاليد الموروثة فيميدان العلاقات المتبادلة بين الدولة والافراد في كل منها . وهذا ما يفسر الاختلاف البيّن بين التجربةالبريطانية والتجربة الفرنسية . فالتجربة الفرنسية تتميز بأنها امتداد للتفكير الفرنسي التقليدى الذى يدعو الى تركيز سلطة اتخاذ القرارات الاقتصادية في ايدى عدد محدود من الافراد من ذوى الكفاءة النادرة وممن يتحلون ببعد النظر والحكم السليم . وبالاضافة الى ذلك فان المواطن الفرنسي اعتاد منذ زمن طويل على هذا الطراز من الادارة الاقتصادية . فنظم النقابات الحرفية وسياسات كولبير التمييزية في سبيل دفع عجلة التصنيع في فرنسا انما هى زوايا متينة فى بنيان النظام المؤسس الفرنسى فيما يتعلق بالشئون الانتاجية والامور الاقتصادية . ولذلك فليس من المستغرب ان نرى كيف نجح الاسلوب التخطيطى الشامل في فرنسا بعد ان جرى العمل به في أعقاب الحرب العالمية الثانية وكيف تقبله الناس على اختلاف نزعاتهم سواء فى القطاع العام او فى القطاع الخاص بكل ما يستحقه من احترام وتقدير .

أما فى بريطانيا فان جميع الجهود التي بذلت في سبيل تدعيم الاسلوب التخطيطى لمعالجة المشكلات الاقتصادية التى كانت تجتاح الاقتصاد البريطانى في أعقاب الحرب العالمية الثانية ولتحقيق هدف الاستخدام الكامل الذى تبنته جميع الحكومات التى تتالت على الحكم في بريطانيا منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية لم تصب كثيرا من النجاح ، وذلك لتأصل مبادىء النظام الراسمالى الكلاسيكى القائلة بأن الحكومة الصالحة هى الحكومة التى تترك الناس وشأنهم في تعاطيهم لاعمالهم وفي ممارستهم لنشاطهم الانتاجى . ويركز المؤلف شونفيلد على اظهار الفرق الكبير بين الجهاز التخطيطى في فرنسا ومثيله في بريطانيا من حيث ما يتمتع به الاول من قوة ونفوذ واحترام بينما لم يكن الجهاز التخطيطى في بريطانيا سوى هيئة لا تعدو كونها مركز ابحاث ليس له تأثير يذكر فيما يتخذ من قرارات اقتصادية على المستوى القومى . بل ان الهيئة التخطيطية في بريطانيا والتى حملت اسم « المجلس الوطنى للتنمية الاقتصادية » لم تكن في الواقع أكثر من حلبة للمساومات بين اصحاب المصالح . فاتحادات اصحاب الاعمال من جهة واتحادات العمال من جهة ثانية كانت تتصارع فيما بينها على تغليب وجهة النظر الخاصة بكل منهما ولم يكن لممثلى الحكومة من دور سوى الاخذ بالقرار الذى تسفر عنه المساومات بين الاطراف ذوات المصالح . لكن مجيء حكومة العمال في أواسط الستينات قد غير نوعا ما من وضع الهيئة التخطيطية فى بريطانيا وتم اتخاذ بعض الاجراءات التى تعطى هذه الهيئة بعض القوة والنفوذ اللذين يتمتع بهما الجهاز التخطيطى في فرنسا .

ويتنقل بنا المؤلف بعد ذلك بين بعض دول اوروبا الغربية الاخرى ليعرض علينا كيف تمكنت من اعادة بناء اقتصادها وشقت طريقها في ميدان التقدم الاقتصادى والمنافسة الدولية فيما يتعلق بمبادلاتها مع العالم الخارجى . ويلقى المؤلف الضوء من خلال تحليله لمواقف هذه الدول وتقويمه للسياسات الاقتصادية التى اتبعتها كل منها على الترابط القائم بين هذه المواقف والسياسات وبين الاوضاع المؤسسية التى كانت قائمة فيها قبل الحرب العالمية الثانية . فايطاليا والنمسا يصنفهما المؤلف كانموذج لراسمالية الدولة ضمن اطار النظام الراسمالى التقليدى . وعلى الرغم من أن الاغراض الاجتماعية التى تستهدفها هاتان الدولتان لا تختلف في جوهرها عما تستهدفه معظم دول اوروبا الغربية بما فيها بريطانيا وفرنسا الا أن الاساليب التي استخدمت في كل منهما تختلف في مداها وتأثيراتها عما تم استخدامه في بقية دول اوروبا الغربية .

فايطاليا والنمسا تعتبران بين بلدان اوربا الغربية فريدتين فى مواقفهما من حيث ان نجاحهما في ميدان التقدم الاقتصادى تم الى حد ما عن طريق تدخل القطاع العام وسيطرته على الاستثمارات الاقتصادية . في اعقاب الحرب العالمية الثانية وجدت ايطاليا في حيازتها تركة ضخمة من المشروعات الاقتصادية خلفها النظام الفاشيستى المنقرض . وعن طريق اعادة تنظيم هذه التركة تنظيما عقلانيا رشيدا تحت اسم « مؤسسة الانعاش الصناعى » (IRI) وباستخدام الائتمان المصرفي كوسيلة فعالة من وسائل تشجيع الاستثمار وتوجيهه الوجهة التى تتوافق مع اغراض الدولة الاقتصادية الهادفة الى تعجيل خطى النمو الاقتصادى والتحكم بالتموجات والدورات الاقتصادية أستطاعت ايطاليا تحويل تلك التركة الهرمة الى قوة فعالة دافعة تحت اشراف الدولة ورقابتها المباشرة . وعندما انشئت مؤسسة « اينى » فى في عام ١٩٥٣ كشركة حكومية لتعاطى اعمال النفط والغاز حققت الدولة في ايطاليا اتجاها جديدا ضمن اطار النظام الرأسمالى التقليدى وهو رأسمالية الدولة . والظاهرة التى تسترعى النظر فيما حققته الدولة من نجاح اقتصادى فى ايطاليا هى اعتبار هذه المؤسسات الحكومية وكأنها مؤسسات خاصة تعمل في جو من الاستقلال التام والمبادرة المباشرة .

وكذلك كان الحال في النمسا . اذ هنا ايضا تسلمت الدولة مخلفات العهد النازى التى اصبحت مؤسسات مؤممة وكذلك المشروعات التى كانت قوات الاحتلال الروسى قد وضعت اليد عليها . وتساهم المؤسسات المؤممة الصناعية بحوالى ٢٤٪ من مجموع الناتج الصناعى و ٢٧ ٪ من مجموع الصادرات . واذا كان الوضع فى كل من النمسا وايطاليا متماثلا من حيث حجم المؤسسات المؤممة الا ان اسلوب الادارة الاقتصادية لهذه المؤسسات يختلف اختلافا بينا . فقد تم تبنى نظام فريد في نوعه في النمسا يقضى بأن تمثل الاحزاب السياسية بشكل متناسب في جميع المؤسسات المملوكة من قبل الدولة على أساس ما حصل عليه كل حزب سياسى من أصوات اثناء الانتخابات العامة . وقد يتراءى لاول وهلة أن مثل هذا الترتيب في ادارة المؤسسات الصناعية والانتاجية من شأنه ان يعرقل اعمالها وينقص بالتالى من كفاءتها الانتاجية . الا ان طبيعة النمساويين وميلهم الفطرى الى الاخذ بنظام المشاركة من قبل جميع الهيئات والفئات ذات المصالح الذاتية كاتحادات العمال واتحادات ارباب العمل وحتى الهيئات الدينية فى ادارة شئونهم العامة تفسر لنا كيف امكن لهذه الصيغة الفريدة فى ادارة المؤسسات الانتاجية ان يتيسر لها النجاح وان تجعل الاقتصاد النمساوى اقتصادا يتمتع بالحركة والنمو والتقدم المطّرد .

وعلى الطرف الآخر من العالم الغربي نجد السويد وقد حققت مستويات عالية من النمو الاقتصادى ضمن اطار النظام الرأسمالي وفي ظل حكم اشتراكي واع . والصيغة التي اختارتها السويد لنفسها لم تكن من نوع رأسمالية الدولة كما هو الحال في ايطاليا والنمسا وليس بينها وبين التجربة الفرنسية او الانجليزية شبه كبير . بالنسبة للسويد كانت النقطة الحساسة قوة العمل والاجور والانتاجية . والجهاز المشرف على اتخاذ القرارات التي تشكل بمجموعها السياسة الاقتصادية للبلاد هو « مجلس سوق العمل » . ونقطة الانطلاق بالنسبة لهذا الجهاز هى تثبيت سوق العمل عن طريق التحكم بتموجات الطلب على العمل الناجمة عن الدورات الاقتصادية . وكلما قلّت هذه التموجات فى سوق العمل كلما أرتفع معدل النمو في الانتاج القومي . وتستخدم السلطات المسئولة وسيلتين هامتين من وسائل الرقابة الاقتصادية والتحكم بتقلبات العرض والطلب في سوق العمل وهما الاشراف المباشر

في حقل البناء والرقابة المالية على الاستثمارات الاقتصادية . وبما ان الاهتمام الرئيسي في السويد يتركز على قوة العمل والاستخدام الكامل وما يتبع ذلك من سياسات الاجور وارتباطها بالانتاجية فان مجموعة التدابير والاجراءات الاقتصادية المتخذة تلتمس في الواقع معالجة المشكلات القصيرة المدى . غير أن معالجة هذه المشكلات قد لا تفي بالغرض الذى هو حجر الاساس بالنسبة للمجتمع السويدى وهو المحافظة على ثبات سوق العمل وتزايد الاجور مع تزايد الناتج القومي والانتاجية . ولابد اذن من استقراء المستقبل البعيد ودراسة جميع الاحتمالات الاقتصادية استدراكا لما قد ينجم من مشكلات تهدد ثبات سوق العمل وبالتالي تتجه بالاقتصاد القومي نحو الهبوط والتباطؤ . وهذا ما دعا السلطات المسؤوله فى السويد الى احداث « مجلس التخطيط الاقتصادى فى عام ١٩٦٢ ضم فى عضوية خبراء اقتصاديين تم اختيارهم من خارج القطاع الحكومي . وربط هذا المجلس بالجهاز الحكومي عن طريق تعيين وزير المالية رئيسا له واعتبار الادارة الاقتصادية فى وزارة المالية سكرتارية فنية له . وهنا يبدو وجه الاختلاف بين التجربة السويدية والتجربة الفرنسية . فهذه الاخيرة ركزت اهتمامها منذ البدء على التخطيط الطويل الأجل على اعتبار ان ما يطرأ من مشكلات في الاجل القصير يمكن معالجته ضمن اطار السياسة الاقتصادية الطويلة الاجل . اما فى السويد فان الاهتمام بالتخطيط الطويل الاجل جاء كرديف للسياسة الاقتصادية التي تركز على معالجة مشكلات الأمد القصير .

وتأتي التجربة الهولاندية متشابهة الىحد ما مع التجربة السويدية . اذ ان المرتكز الاساسي للسياسة الاقتصادية في هولاندا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية هو التحكم بالأجور والدخول . الا أنها تختلف عنها من ناحية التطبيق العملي . فبينما نرى أن تحديدالاجور في السويد يتم عن طريق التساوم والتفاوض وتحاول كل فئة خلال ذلك استخدام كل ما لديهم من وسائل النفوذ والاقناع لتحقيق رغباتها ، نجد ان المسؤولين عن تحديد الاجور في هولاندا قد منحوا سلطات قانونية لهذا الغرض يدعمهم في ذلك تحكم مباشر من قبل الدولة في تحديد الأسعار . ومما هو جدير بالاعجاب في هذا الخصوص هو أن اتحادات العمال تعاونت مع السلطات المسؤولة الى أبعد الحدود فىابقاء الاجور ضمن مستويات تنخفض عن مثيلاتهافي دول اوروبا الغربية . وقد ساعد هذا الاجراء على تمكين الاقتصاد الهولاندى الذى خرج بعد الحرب العالمية الثانية وهو مهيض الجناح من الصمود في وجه المنافسة الدولية واحتلال مركزه المرموق في ميدان التجارةالدولية . فعوضا عن أن تعمدالسلطات المسؤولة في هولاندا الى اتخاذ اجراءاتالحماية التقليدية للحفاظ على صناعتهاودعمها اختارت طريق تخفيض تكاليف الانتاج عن طريق تحديد الاجور والاسعار . وقد أتاح ذلك في الوقت نفسه الفرصة لاستيعاب فائض قوة العمل نتيجة لتوسع فرص العمل الناجمة عن تزايد معدلات النمو الاقتصادى . على ان هذا السلاح الذى استخدمته السلطات المسؤولة فى هولاندا بغية التحكم بالاجور والاسعار واستهدافا لتوطيد مركزها في ميدان التجارة الدولية كان من الممكن ان يكون غير ذى فاعلية او حتى كان من الممكن ان يكون له نتائج سلبية لو لم يستند استنادا قويا على جهاز التخطيط المركزىالذىكانلهفضل توجيه السلطات نحو اتباع استراتيجية اقتصادية محددة .

والتخطيط الاقتصادى في هولاندا بدأكمثيله فى السويد بمعالجة مشكلات الامد القصير .

فكان جهاز التخطيط المركزى يوفر البيانات والتوقعات والاحتمالات الاقتصادية لفترة سنة قادمة فقط . غير أن الوضع تبدل في عام ١٩٦٢ وتقرر ان يعمل الجهاز المذكور على تحضير تنبؤات اقتصادية لمراحل متوسطة المدى حددت فتراتها بخمس سنوات . اذ ادركت السلطات المسؤولة ان استخدام سلاح تحديد الاجور والاسعار بمعزل عن التيارات الاقتصادية والعوامل الانتاجية المتنوعة لم يعد يؤدى الغاية التي تتوخاها السياسة الاقتصادية فى البلاد ، ألا وهي الحفاظ على معدلات مرتفعة من النمو الاقتصادى وتعديل الدخول بما يتناسب وتزايد هذه المعدلات . ولذلك كان لابد من ربط جميع المتغيرات الاقتصادية بخطة شاملة للتنمية الاقتصادية تعمل على تسهيل مهمة اتخاذ القرارات الاقتصادية بالشكل المناسب .

وينهي المؤلف القسم الثاني من كتابه بتلخيص الموقف العام تجاه موضوع التخطيط الاقتصادى ويصل الى النتيجة التالية وهي أن تجارب هذه الدول وان اختلفت فى مظاهرها واساليبها الا أنها تشترك جميعا بسمة واحدة وهي تعاظم دور الدولة فى تسيير عجلة الادارة الاقتصادية في البلاد والتوصل الى صيغ عمل تتناسب مع المعطيات الاقتصادية والمؤسسية والتاريخية في كل دولة من دول اوروبا الغربية . وبعبارة أخرى فان ماشاهدناه من خلال جولتنا بين هذه الدول هو سعى حثيث من قبل كل من الدولة ومن أرباب المصالح الخاصة سواء اكانوا من أصحاب العمل ام من العمال نحو تحقيق تقدم اقتصادى مطرد وبلوغ مستويات راقية من الرفاهية الاجتماعية والاستقرار المعاشي . ولاشك في ان مثل هذه السمة تعتبر تحولا جوهريا في النظام الرأسمالي الكلاسيكي ومنطلقا جيدا نحو اقامة صرح نظام الرأسمالية الحديثة التي تعترف بضرورة تدخل الدولة في رسم الاطار العام للنشاط الاقتصادى وتحتفظ في الوقت نفسه بحرية المبادرة الفردية .

الا ان مثل هذا الادراك لما لتدخل الدولة المباشر فى تنظيم السلوك الاقتصادى فى المجتمع من شأن وخطورة لا يزال يعتبر خروجا عن عقيدة آلية السوق من قبل دولتين من أهم دول العالم الغربى وهما الولايات المتحدة والمانيا الغربية . وتحليل الموقف في هاتين الدولتين يشكل موضوع القسم الثالث من مؤلف الاستاذ شونفيلد .

في أعقاب الحرب العالمية الثانية تركزت السياسة الرسمية فى المانيا الغربية حول مهمة الاقلال من سلطة الدولة فى ادارة الاقتصاد الوطنى . واخذ الدكتور ايرهارد على عاتقه تنفيذ هذه السياسة عندما أصبح وزيرا للاقتصاد . الا أن ايرهارد نفسه عمل عندما اصبح مستشارا على اقامة مجلس الخبراء الاقتصاديين كهيئة مستقلة في عام ١٩٦٤ وذلك لاعداد دراسات خاصة عن الاقتصاد القومى رغبة في التعرف على الاتجاهات الاقتصادية والعوامل الكامنة وراء هذه الاتجاهات . وكما فعل المؤلف شونفيلد بالنسبة الى اقسام كتابه التى اتينا على عرض افكارها فانه يؤكد هنا ايضا بأن السلوك الاقتصادى في المانيا الغربية في اعقاب الحرب العالمية الثانية سار بشكل عام على الوتيرة ذاتها التى كانت قائمة فى المانيا ما قبل الحرب . فتركز السلطة الاقتصادية في أيدى عدد قليل من كبريات الشركات وخلق المصالح المترابطة بين الشركات والمصارف من شأنه ان يذكرنا بما كان عليه الحال ايام الحكم النازى . الا ان هذه الظاهرة لم تمنع كبريات الشركات والمصارف الالمانية من الاخذ بالاساليب الاقتصادية الحديثة القاضية بضرورة اعداد تنبؤات اقتصادية طويلة الامد ولا سيما فيما يتعلق بالاتجاهات المقبلة للارباح والانتاج والاستثمار والمخزون . وجميع هذه الشركات

تستند في تنبؤاتها الحسابية على الارقام الرسمية للدخل القومي المعدة من قبل الاجهزة المختصة في الحكومة الفدرالية . وتعتبر هذه البادرة من قبل الشركات والمصارف الالمانية الكبرى بالنسبة للمؤلف شونفيلد دلالة واضحة على اتجاه ارباب الاعمال نحو تبني بعض أساليب التخطيط الاقتصادى مما لا يأتلف ظاهريا — على الاقل — مع الموقف المعلن فى المانيا الغربية من حيث التمسك الشديد بعقيدة السوق الحرة .

ومما لا يأتلف أيضا مع عقيدة السوق الحرة وآليتها التلقائية ان تمارس الدولة بعض الضغوط التمييزيه لدفع بعض انواع النشاط الانتاجي ودعمه او لكبح جماحه . ففى المانيا الغربية ، كما هو الحال في فرنسا ، تمنح الدولة بعض المزايا عن طريق المساعدات المالية أو القروض الرخيصة أو عن طريق التمييز الضريبى الى بعض انواع النشاط الذى ترى وجوب دعمه ومساعدته . ولو قورن ماتدفعه الدولة فى المانيا الاتحادية مع ما تدفعه الخزينة البريطانية في هذا المجال لوجد ان مبالغ الدعم في المانيا الاتحادية تزيد بحدود الثلث عن المبالغ المدفوعة في بريطانيا . هذا مع العلم بأن بريطانيا تعتبر من الدول التى تبنت اساليب التخطيط الاقتصادى ومن المفروض بالتالى ان تتدخل تدخلا اكثر فاعلية في ميدان النشاط الاقتصادى للعمل على تحقيق الاهداف البعيدة المدى مما هو عليه الحال في دولة مثل المانيا الاتحادية تدعى بأنها من اتباع عقيدة آلية السوق وامتناع الدولة عن التدخل فى شؤون النشاط الخاص . وبعبارة اخرى فان ما يرغب المؤلف شونفيلد في ايضاحه هنا هو ان بعض عناصر التخطيط الاقتصادى والسعى لتحقيق الاهداف طويلة الاجل هى قائمة بالفعل في المانيا الاتحادية رغم ان التصريحات الرسمية تنفى ذلك نفيا قاطعا.

أما في الولايات المتحدة فان النظام الراسمالى هو عبارة عن شعور فطرى لدى عامة الناس ، واذا تدخلت الدولة في اى شأن من شئون الناس فما ذلك الا لغايات تنظيمية فقط ولمساعدة السوق على الاحتفاظ بآليته وتلقائيته. ولو قورنت التنظيمات الدقيقة والاجراءات العديدة المتنوعة التى تفرضها الحكومة الاتحادية وحكومات الولايات والحكومات المحلية في ميدان الفاعليات الخاصة مع مثيلاتها فى بلدان اوروبا الغربية لتملك الانسان العجب من ان تكون الولايات المتحدة معقل الراسمالية وحصنها الحصين ، ولكن هذا العجب يزول حالا عندما تتكشف حقيقة هذه التنظيمات والاجراءات واهدافها الفعلية .الاصل في الاقتصاد الاميركى هو المنافسة الحرة واحترام المبادرة الفردية . وهذا هو عماد فلسفة النظام الراسمالى التقليدى . ولذلك فكل ما من شأنه دعم هذا النظام وتوطيد اركانه يحظى بقبول الناس واحترامهم له . وتدخل الدولة على هذه الشاكلة هو تدخل ايجابي ويتقبله الناس بالترحيب . اما اذا حاولت الدولة منافسة الافراد فى اعمالهم فان ذلك يعتبر تدخلا سلبيا ولا مكان له في كيان الولايات المتحدة . وعلى الرغم من ان مجموعة التدابير والاجراءات التى تم اتخاذها اثناء ولاية الرئيس روزفلت والمعروفة باسم « سياسات العهد الجديد NEW DEAL » كان يمكن ان تعتبر خروجا عن خط سير النظام الراسمالى التقليدى الاان الكيان الامريكى استوعب تلك السياسات واخذها على انها توثيق لفكرة السوق الحرة والمنافسة المشروعة وتدعيم لها . ولقد ظن بعض غلاة سياسات العهد الجديد بانها اوجدت علاقات جديدة بين الدولة والقطاع الخاص يتعاونان بموجبها تعاونا ايجابيا على تحقيق اهداف اقتصادية متفق عليها . حتى ان مبدأ المشروع الخاص المستهدف تحقيق اكبر قدر ممكن من الربح في ظل المنافسة الحرة شرع هؤلاء الغلاة

ينظرون اليه على انه لم يعد يأتلف مع الاوضاع الجديدة ولا بد من ان يحل محله ترتيب آخر تتقاسم الصناعات المنظمة في ظله العوائد والارباح وفق اسس عقلانية . الا ان الغلبة كانت في جانب التقليديين الذين كانوا يرون في الحفاظ على روح المنافسة الحرة والمبادرة الفردية حفاظا على التراث الامريكي والكيان الامريكي نفسه . على انه يجب الاعتراف بان سياسات العهد الجديد تركت اثرا اصبح جزءا لا يتجزأ من فلسفة السياسة الاقتصادية في الولايات المتحدة . فلقد اخذت الحكومة على عاتقها مباشرة حق الرقابة على اعمال القطاع الخاص لضمان اعمال مبدأ المنافسة الحرة ولحماية المشروع الصغير من سيطرة المشروعات العملاقة . كما ان مشروعات الرفاهية العامة اصبحت عنصرا جوهريا من عناصر سياسة الحكومة ولم يعد ينظر اليها وكأنها افتئات على حقوق القطاع الخاص او تدخل في شئونه الذاتية . يضاف الى ذلك كله الاعتراف بفاعلية ادوات الرقابة الاقتصادية غير المباشرة كالسياسة النقدية والسياسة المالية . فعن طريق استخدام سلطة التحكم بالكتلة النقدية واستخدام وسيلة احداث وفر او عجز في ميزانية الدولة تتمكن السلطات العامة من معالجة التموجات الاقتصادية ومن رفع نسبة العطالة في الاقتصاد الوطني او خفضها .

ويعتقد المؤلف شونفيلد بان اساليب التخطيط الاقتصادي الهادفة الى استقراء المستقبل والسعي لتحقيق اهداف اقتصادية ـ اجتماعية معتمدة على الصعيد القومي ما زالت بعيدة عن اذهان الناس في الولايات المتحدة وذلك بالرغم من ان كبريات الشركات وبعض المؤسسات الحكومية تضع برامج عملها على اساس استقراء الاوضاع في الامد الطويل . والسبب في ذلك هو ان اساليب التخطيط الاقتصادي صممت في الاصل لمعالجة موضوع توزيع الموارد الاقتصادية توزيعا امثل باعتبار ان هذه الموارد هي محدودة خلال فترة زمنية محددة . ولما كان الوضع في الولايات المتحدة يتميز دون سواه بتوافر فائض في الموارد الاقتصادية فان الشعور بالحاجة الى التخطيط الاقتصادي على الصعيد القومي ما يزال ضعيفا ان لم يكن معدوما .

واخيرا نختتم طوافنا عبر مؤلف الاستاذ شونفيلد بوقفة قصيرة مع قسمه الرابع والاخير . هنا يتصدى المؤلف لتحليل مدى تواؤم الاساليب الحديثة في ادارة شئون الاقتصاد القومي ادارة فعالة وفقا لمفاهيم الرأسمالية الحديثة مع افكار الديموقراطية البرلمانية التقليدية وتطبيقاتها العلمية . ويطرح المؤلف في سبيل ذلك سؤالين اساسيين : ماهي الطرق التي اتبعت في البلاد الرأسمالية المختلفة لتكييف انماطها الديموقراطية القومية مع متطلبات الرأسمالية الحديثة ؟ والى اي مدى يمكن التمسك بالاغراض الاصلية للحكومات الديموقراطية المنتخبة من قبل الشعب في ظل نظام توسع فيه نطاق الحكومة توسعا كبيرا ومن المحتمل ان يزداد توسعا في المستقبل ؟

فمن المعلوم ان المؤسسات السياسية المعمول بها حاليا في المجتمع الغربي جرى تصميمها في الاصل لمعالجة ظروف واوضاع هي بعيدة كل البعد عما هو حاصل الآن . والوضع الآن في معظم الدول الغربية يتسم بوجود حكومات ذات سلطات واسعة ومتنوعة في الميدان الاقتصادي تتدخل في السلوك الاقتصادي للقطاع الخاص وتميز بين فرد وآخر من حيث مد يد المساعدة او حجبها وفقا لما تقتضيه المطالب القومية ليس في الآن الحاضر فقط ولكن ربما لعشرين سنة قادمة . فكيف يمكن اخضاع مثل هذه التصرفات الحكومية لرقابة المجالس النيابية التي لا تألف نوعية تكوينها مع ممارستها لمثل هذه الرقابة الديموقراطية ؟ المؤسسات الديموقراطية وعلى رأسها المجالس

النيابية جاءت وليدة صراع طويل ومرير استهدف تحديد علاقات المواطن بالدولة تحديدا يضمن له الحرية الكاملة ويعطيه ملء الحق في تحقيق مطالبه وامانيه عن طريق ممثلين ينتخبهم وينوبون عنه في الحفاظ على مصالحه والدفاع عن مطالبه . اما الرأسمالية الحديثة فقد جاءت تحمل لواء ضرورة تدخل الدولة في نشاط الفرد وفاعلياته بغية المواءمة بينها وبين الاهداف المثلى للمجتمع . وبمعنى آخر فان النظام الاقتصادى الجديد من شأنه الحد الى درجة ما من حريات المواطنين في سبيل تحقيق النفع العام .

ولقد عملت دول العالم الغربي في الماضي على تطوير مؤسساتها وتنظيماتها الحكومية لتأتي متجاوبة مع متطلبات النظام الراسمالي التقليدى . وقد نجحت كل من بريطانيا والولايات المتحدة الى حد كبير في احداث التطوير المطلوب بينما تعثرت فرنسا وتخلفت بعض الشيء . ومع مجيء الرأسمالية الحديثة انعكس الموقف فتقدمت فرنسا تقدما ملحوظا في تبنى الاجراءات والتدابير التي تتطلبها الرأسمالية الحديثة بينماتعثرت كل من بريطانيا والولايات المتحدة . ويمكن القول بشكل عام ان الدول الغربية التي احتفظت الى حد ما بمؤسسات نظم الحكم السائدة في عهد ما قبل الرأسمالية التقليدية لم تلاق صعوبة كبيرة في التوفيق بين مطالب الراسمالية الحديثة والاوضاع المؤسسية القائمة .

ولدى البحث في تطوير المؤسسات الديموقراطيةفي سبيل تبنىاساليبالراسمالية الحديثة وتحقيق مطالبها لابد من الالتزام ببعض ضمانات سياسية اساسية . فيتوجب اولا جعل النطاق المتوسع للادارة الحكومية في ميدان النشاط الاقتصادى والتنمية العامة مرئيا ومسموعا على أوسع مدى من قبل كل من يعنيه الامر . والضمانة السياسية الثانية هي ان تعمل المجالس النيابية على تجهيز نفسها من جديد بالخبراء والمهارات اللازمة لمناقشة الموضوعات المتشبعة التي تطرحها الرأسمالية الحديثة . ولعل من احسن الحلول العلمية فى هذا المجال تنمية التخصص والتعمق لدى لجان برلمانية صغيرة ودعمها بخبراء متخصصين بالموضوعات التى تناقش من قبلها وبذلك تتطور مناقشة الموضوعات القومية وتتحول من صعيد سياسى بحت الى صعيد سياسى - تكنلوجي .

اما الضمانة الثالثة فهي جعل العلاقات القائمة بين السلطات الحكومية والمجموعات ذوات المصالح الخاصة علاقات قائمة على الوضوح والانفتاح . اى ان تحقيق المصالح الخاصة بفئات معينة من المجتمع كاتحادات العمال واتحادات ارباب العمل والنقاباتالمهنية المختلفة يجب ان لا يتم عن طريق استخدام وسائل الضغط والمساومات الخفية وانما يجب أن يتم عن طريق حوار مفتوح يتجلى فيه الوضوح والعلنية .

* * *

وختاما ، وبعد ان انهينا جولتنا مع الاستاذ شونفيلد في مؤلفه الرأسمالية الحديثة وقمنا بالطواف عبر اقسام هذا المؤلف وفصوله ، وبعد ان تعرضنا لاهم ما تضمنه من افكار واخضعناها للشرح والتحليل لابد من ان نسأل انفسنا السؤال التالي :

هل وفق الاستاذ شونفلد الى بلوغ ما اخذ على نفسه اثباته وهو ان العالم الغربي في ظل الرأسمالية الحديثة قد توصل الى وضع اقتصادى تقل فيه حدة الهزات الاقتصادية عما كان يحصل في الماضي نتيجة لتدخل الدولة تدخلا ايجابيافى تسيير عجلةالنشاطالاقتصادى واتباعها سياسات اقتصادية تعتمد بالدرجة

الاولى على استقراء المستقبل في سبيل ايجاد الحلول السليمة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية الراهنة والمقبلة ؟ بعض من علق على هذا المؤلف من الاساتذة الاقتصاديين يعتقد بأن الاستاذ شونفيلد قد بالغ في ماتوصل اليه من استنتاجات في سبيل التدليل على وجهة نظره باعتبار ان الوقائع الاقتصادية في بلاد اوروبا الغربية خلال النصف الثاني من العقد الستيني ــ وهي الفترة التي لم يشملها مؤلف الاستاذ شونفيلد ــ جاءت على غير ما توقع المؤلف من نمو اقتصادى متوازن منزه عن الهزات الاقتصادية الحادة . فالاستاذ تشارلز كيندلبرجر علق على هذا الكتاب بقوله : الآن وقد شارفت فترة النمو الكبرى على نهايتها فان من أول ضحاياها هــو هذا الكتاب المثير وعظيم الفائدة . وعلى الرغم من عنــف هذا التعليق فانه اعتراف صريح في الوقت نفسه بما تتسم به افكار الاستاذ شونفيلد من فائدة ومتعة واثارة . والحقيقة ان هذا المؤلف قد اسهم اسهاما ايجابيا فى ايضاح جوانب جديدة من التاريخ الاقتصادى المعاصر لدول اوروبا الغربية بشكل خاص ودول العالم الراسمالي بشكل عام . ولعل ما توصل اليه من استنتاجات حول حتمية الاخــذ بأساليــب التخطيــط الاقتصادى في دول العالــم الغربي كبديــل للسياسات الاقتصادية المتخبطة والتي غالبا ما تأتي تالية للاحداث الاقتصادية عوضا عن أن تكون سابقة لها هو الذى سيعطي المؤلف شونفيلد ومؤلفه « الراسمالية الحديثة » ما يستحقانه من تقدير واستحسان .

* * *

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الأعداد القادمة

Bottomore, T.B., **Critics of Society,** George Allen & Unwin, London 1969.

Charbonnier, G. , **Conversatoins with Claude Lévi—Strauss,** Cape Editions, London 1969.

Downing, A. B., (ed.); **Euthanasia and the Right to Death,** Peter Owen, London 1969.

Freeman, Gillian, **The Undergrowth of Literature,** Panther, London 1969.

Goldmann, L., **The Human Sciences and Philosophy,** Cape Editions, London 1969.

Greenberg, D.S., **The Politics of American Science,** Pelican, London 1969.

Henriques, F., **Modern Sexuality,** Panther, London 1969.

International Institute for Labour Studies, **Bulletin 1970,** Geneva 1970.

Livingstone, A., **Social Policy in Developing Countries,** Routledge & Kegan Paul, London 1969.

Nagel, J., (ed.); **Student Power,** Merlin Press, London 1969.

Pirie, N.W., **Food Resources: Conventional and Novel,** Pelican, London 1969.

Porter, A., **Cybernatics Simplified,** Unibooks, London 1969.

Postage, J., **Microbe And Man,** Pelican, London 1969.

Williams, L., **Man and Monkey,** Panther Science, London 1969.

Wolff, Moore & Marcuse, **A Critique of Pure Tolerence,** Cape Editions, London 1969.



مطبعة حكومة الكويت

في الاعداد التالية من المجلة

العدد الرابع ــ المجلد الاول

يناير ــ فبراير ــ مارس ١٩٧١

قسم خاص عن حقوق الانسان :

١ ــ تطور مفهوم حقوق الانسان — للدكتور عثمان خليل عثمان

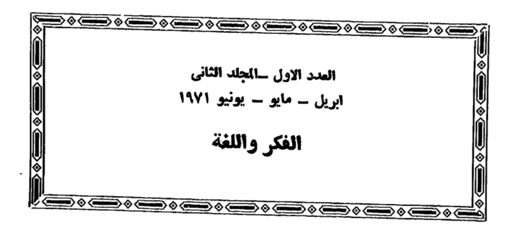
٢ ــ العلم والحرية الشخصية — للدكتور فؤاد زكريا

٣ ــ الاسلام وحقوق الانسان — للاستاذ زكريا البرى

٤ ــ مضمون الحرية فى المذاهب السياسية — للدكتور يحيى الجمل

٥ ــ حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق — للدكتور احمد ابو زيد

غير الابواب الثابتة



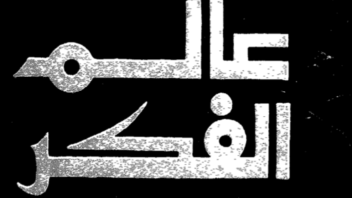
العدد الاول ــ المجلد الثانى

ابريل ــ مايو ــ يونيو ١٩٧١

الفكر واللغة

الثمن

البلد	السعر	العملة	البلد	السعر	العملة
الخليج العربي	٤	ريالات	سوريا	٢٠٠	قرش
السعودية	٤	ريالات	ج.ع.م	٢٠	قرشا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٠	قرشا
اليمن	٧	شلنات	ليبيا	٣٠	قرشا
العراق	٢٤٠	فلسا	تونس	٤٠٠	مليم
لبنان	٢٠٠	قرش	الجزائر	٤٠٠	مليم
الاردن	٢٠٠	فلس	المغرب	٤	دراهم



المجلد الاول - العدد الرابع - يناير - فبراير - مارس ١٩٧١

حقوق الانسان

- حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق
- تطور مفهوم حقوق الانسان
- العلم والحرية الشخصية
- الاسلام وحقوق الانسان
- الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة



رئيس التحرير : أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة اشهر عن وزارة الارشاد والانباء في الكويت * يناير ـ فبراير ـ مارس ١٩٧١
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الارشاد والانباء ـ الكويت ص.ب ١٩٣

المحتويات

حقوق الانسان

★ ★ ★

آفاق المعرفة

★ ★ ★

خبرات وتجارب

★ ★ ★

عرض الكتب

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

حقـُـوق الإنسَــان

حيث توجد حرية يوجـد وطني « فرنكلين »

حيث لا توجد حرية يوجد وطني « توماس پين »



حين قامت الثـورة الفرنسية واصدرت « الجمعية الوطنية » بيانها المشهور عن حقوق الانسان الذى ينص على مبادىء الحرية والاخاء والمساواة ويعلن بالتالى ان جميع الناس ولدوا احراراً ومتساوين فى الحقوق والواجبات ، لـم يرض فريق من رجال السياسة والفكر خـارج فرنسا ذاتها عن تلك المبادىء ولا عن الأوضاع التى نجمت عنها، ووقف بعضهم منها موقف العداء السافر على زعم انها تحمل بين طياتها بذور الشر وبوادر الخطر والتهديد للقيم القديمة المتوارثة ولكيان المجتمع الانسانى باسره . وربما كان السياسى والكاتب البريطـانى الشهير ادمـوند بيرك E'lmu d Burke اشد هؤلاء المعارضين عنفاً وشراسة ووحشية فى هجومه على ذلك البيان وعلى الثورة كلها . فقد ندد بالبيان تنديداً شديداً امام البرلمان الانجليزى ، ثم اصدر عنه كتاباً (١) طويلاً ملاه بالفاظ السباب والنقد المرير المستهجن ممادفع المفكر الأمريكي البريطاني المولد توماس پين Thomas Paine الى ان يتصدى له ويجيب عليه بكتاب آخر بعنوان « حقوق الانسان » ، وهو رد على هجوم مستر بيرك على الثورة الفرنسية (٢) . وقد استهل پين كتابه بقوله : «من بين كل البذاءات

(١) Burke, E; Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that event, 1790.

(٢) Paine, T; Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution, 1971 (Watts, London 1937)

والوقاحات التي تلجأ الامم والأفراد لاستفزاز بعضهم بعضاً يحتل الكتاب الذى اصدره مستر بيرك عن الثورة الفرنسية مكانا فريداً . فلم يكن الشعب الفرنسى ولا الجمعية الوطنية يشغلان انفسهما بشئون انجلترا او البرلمان الانجليزى ، ولذا فان قيام مستر بيرك ـ دون سابق استفزاز من جانبهما ـ بهجومه عليهما فى البرلمان وبين عامة الشعب يعتبر تهجماً لا يغتفر على قواعد الأخلاق، واعتداء لا يمكن تبريره على مبادىء السياسة»(٣) .

والغريب في الأمر ان ادموند بيرك نفسه كانت له قبل ذلك مواقف مشرفة تتسم بالجراة فى التأييد الكامل لبعض الحركات التحررية والثورية. فقد كان شديد الاعجاب بما يعرف باسم الثورة الانجليزية التى قامت قبل الثورة الفرنسية بقرن كامل (١٦٨٨) كما كان من اكبر المدافعين عن ثورة التحرر أو الاستقلال الامريكية ، ولو انه كان ينعى فى الوقت ذاته على السياسة البريطانية غباءها الذى دفع الأمريكيين دفعاً الى الانفصال عن بريطانيا . ولكن الظاهر ان المبادىء التى قامت عليها الثورة الفرنسية كانت تتعارض تماماً مع بعض القيم القديمة التى كان يؤمن بها بيرك والارستقراطية البريطانية على العموم . فبينما ادت الثورة الانجليزية الى تثبيت اقدام الارستقراطية فى الحكم السياسي ، او على الاقل ابرزت تلك الارستقراطية كقوة سياسية فعالة كانت الثورة الفرنسية تهدد الارستقراطية ذاتها وتعمل على تقويضها من اساسها وحرمانها من كل ما كانت تتمتع به من مكاسب وامتيازات . وكان بيرك ـ كغيره من المحافظين الذين كانوا يعرفون حينذاك باسم Whigs ـ يعتبر ان المجتمع الذى يخلو من وجود طبقة ارستقراطية حاكمة فيه هو مجتمع فاسد يعيش فى فوضى شاملة، وان الارستقراطية والكنيسة هما العمادان اللذان ترتكز عليهما الأخلاقية الفاضلة والتقاليد الاجتماعية القويمة التى تعطى المجتمع تماسكه وتضامنه ووحدته . فالارستقراطية ـ فى نظره ـ هى حارسة التقاليد والأعراف ، وهذه بدورها هى أساس الدولة ، وبناء على ذلك يكون من الخطأ الظن بامكان اقامة دولة متماسكة قوية عن طريق التفكير النظرى البحت وعن طريق التخطيط ورسم المبادىء والسياسات التى تهدف الى قيام مثل هذه الدولة . فالدول والمجتمعات تنشأ وتنمو ـ على ما يقول الاستاذ كول J.D.H Cole وهو يلخص آراء بيرك ـ بطريقة طبيعية ولا تصنع عمداً أو حسب خطة دقيقة مرسومة ، وان من الخطل ، بل ومن الجرم أن يحاول المرء التعرض للدولة أو المجتمع أو أن يعمل على تغييرهما فى ضوء ما يشير به العقل والتفكير ، ولذا فان من اقدس الواجبات الملقاة على كل جيل أن يتسلم هذه التقاليد من الأجيال التى سبقته فيحافظ عليها ثم ينقل هذا التراث الاجتماعى كله الى الأجيال التى ستأتى من بعده. والارستقراطية هى وحدها التى تستطيع أن تضمن بقاء هذا التراث واستمراره .(٤)

وواضح ان هذه الافكار والمعتقدات التى كان يؤمن بها بيرك لا تتفق بحال مع الاسس التى قامت عليها الثورة الفرنسية والتى كان يؤمن بها المفكرون الفرنسيون الأحرار وعامة الشعب الفرنسى من الفقراء الذين يشار اليهم فى العادة باسم « غير ذوى السراويل Les Sans-Culotts » والذين كانوا يتوقون على العموم الى بناء مجتمع فرنسى جديد يقوم على اسس جديدة من العدالة والحرية والمساواة . فمن أجل هؤلاء جميعاً ومن اجل المبادىء التى يدينون بها كتب توماس پين كتابه عن « حقوق الانسان » . ولم يلبث الكتاب ان صادف نجاحاً هائلاً ثم دخل فى عداد الكتب الكلاسيكية الهامة ، وان كان يبدو انه لم يعد معروفاً لدى معظم القراء بعكس ما كان عليه الحال

---

(٣) Ibid, P. 1

(٤) Cole, J.D.H; «Introduction», Paine, op. cit, PP VI - VII

حتى سنوات قليلة مضت ، كما ان كلمة « حقوق الانسان » ذاتها اصبحت مرتبطة الآن فى اذهان الغالبية العظمى من الناس بالاعلان العالمى لحقوق الانسان الذى اصدرته هيئة الامم المتحدة فى ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨ .

ولقد جاء هذا الاعلان العالمى لحقوق الانسان كتعبير صادق عن الأماني والآمال التى كانت تجيش فى صدور الناس ليس فقط ابان الحرب العالمية الثانية وبعدها ، بل وايضاً عن الرغبة الاكيدة التى يحس بها الانسان فى كل زمان ومكان للحياة الآمنة الحرة الكريمة . الا انه ليس سوى مثال واحد للجهود الطويلة المضنية التى بذلها كثير من الشعوب فى فترات مختلفة ومتباعدة من التاريخ لاقرار تلك الحقوق فى وجه المظالم التى كانت تتعرض لها تلك الشعوب ذاتها او بعض قطاعاتها على أيدى شعوب أو جماعات اخرى ظالمة عاتية . والظاهر ان هذه المسألة كانت تشغل الفكر الانساني منذ القديم ، وان الانسان كان يفكر دائماً ومنذ نشأته الاولى في حقوقه ، وان المطالبة بهذه الحقوق ظهرت بظهور المجتمع الانسانى وما ارتبط بتكوينه من تفاضل اجتماعى وتفاوت بين أعضائه وصراع بين فئات الناس داخل الجماعة الواحدة أو بين الجماعات المختلفة المتمايزة نتيجة لما يقوم بينهم من اختلافات وفروق طبيعية لم تلبث أن ترتب عليها ــ لسبب ما ــ اختلافات وفروق فى المكانة وفى الامتيازات . وليس البيان الفرنسي الذى اصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ، ولا كتاب توماس پين عن « حقوق الانسان » ، ولا الماجنا كارتا Magna Carta الشهيرة ولا اعلان الحقوق أو وثيقة الحقوق والاعلان الامريكي للاستقلال الا امثلة لتلك المحاولات الطويلة العديدة . وهناك أمثلة اخرى كثيرة ظهرت فى فترات اكثر حداثة ولم يقيض لها الذيوع والانتشار والشهرة بين الناس . ويكفي ان نشير هنا الى الكتاب القصير الذى نشره ابان الحرب العالمية الثانية الكاتب البريطاني الشهير هـ . ج . ولز H.G.Wells بعنوان « حقوق الانسان » (٥) ايضاً . وقد صدّر ولز كتابه بقوله انه مؤمن بأن ذلك البيان ــ كما أسماه ــ هو وثيقة مفيدة لها اهميتها القصوى على الاقل فى الفترة التي ظهر فيها الكتاب . ومن الطريف أن نجد أنه فى حوالي ذلك الوقت ايضاً نشرت « جماعة كمبرج من اجل السلام » Cambripge Peace Aims-Croup بياناً مماثلاً لبيان ولز فى معناه وفى كثير من النواحي التى تطرق اليها بالتفصيل ، كما أن « رابطة حقوق الانسان » Ligue des Droits de L,Homme في ديجون بفرنسا كانت قد أعدت فى يوليو ١٩٣٦ بياناً مكملاً « لحقوق الانسان » الفرنسي ، دون أن تكون ثمة صلة مباشرة بين اعلان ولز من ناحية وهذين البيانين الأخيرين من الناحية الاخرى او اتفاق سابق أو تنسيق بين هذه الجهود المختلفة التي بذلت فى فترة زمنية قصيرة . ولكن هذه كلها امور مفهومة ومقبولة . فقد كانت تلك الفترة فترة عصيبة حقاً في تاريخ المجتمع الانساني الذى كان مهدداً بالدمار والفناء بفعل الحرب الطاحنة التى نشأت اساساً وبصرف النظر عن الأسباب الظاهرية أو المباشرة نتيجة لعدم ايمان بعض الدول بحقوق الانسان ومراعاتها لتلك الحقوق فى علاقاتها بعضها ببعض . وقد زاد نشوب الحرب من الرغبة فى اعادة بناء العالم المتهاوى على اسس اكثر قوة ومتانة وصلابة ، والى تنظيم القوى المتمردة الثائرة على الأوضاع القديمة والأفكار البالية العتيقة التي تؤمن بوجود فوارق جوهرية بين بني البشر ، وتتصور أن هذه الفوارق تبرر اغتصاب بعض الشعوب لأراضي وممتلكات وحقوق الشعوب الاخرى التي كانت تعتبرها أقل منها كفاءة وذكاء وقدرة على العيش ، وبالتالي حرمانها من حق الحياة الحرة الكريمة الآمنة . . . لقد كان من الضرورى اذن اعادة التفكير والبحث في الاسس التى يجب أن تقوم عليها العلاقات بين شعوب العالم المختلفة ووضع ميثاق ينظم هذه العلاقات ويضمن لكل هذه الشعوب حقوقاً معينة

---

(٥) Wells, H.G.; The rights of Man or What are we Fighting for, Pengiin Books (N D)

ومحددة تجد الاحترام من الجميع على اعتبار أن قبول هذه الحقوق والتسليم بها واحترامها هي افضل وسيلة للمحافظة على المجتمع الانساني وضمان بقائه واستمراره . وكما يقول « ولز » في ذلك ، كان على الانسان أن يختار بين أمرين : اما الثورة والتمرد على الأوضاع القديمة لتغييرها واما قبول الموت والهلاك والدمار للعالم وللجنس البشرى (٦) .

وعلى الرغم من تباعد الفترات الزمنية التي تفصل بين كل هذه «البيانات» و « الاعلانات » عن حقوق الانسان واختلاف الشعوب والهيئات التى أصدرتها فانها تكشف عن درجة عالية جداً من التشابه والاتفاق فى التفكير والاتجاه العام وفى الاجماع على ذكر حقوق معينة بالذات مثل حق الحرية وحق الحياة والحقوق الذهنية أو حق التفكير وابداء الرأى وحق التصرف بما يكفل السعادة ويحقق الخير للفرد ما دام ذلك لا يتعارض مع حقوق الآخرين . وهذا الاصرار العنيد على ذكر هذه الحقوق يشير الى اهميتها بالنسبة للفرد والمجتمع على السواء والى ضرورة تمتع الانسان بها فى كل زمان ومكان . ولكن هذا الاصرار ذاته وتكرار التذكير بها والاعلان عنها دليل فى الوقت نفسه على مدى ما تتعرض له هذه الحقوق من اهدار واغفال ومحاولات لانكارها على الآخرين وحرمانهم منها . وقد جاء الاعلان العالمي لحقوق الانسان ليس فقط لكي يؤكد اهميتها مرة اخرى بل وايضاً ــ وهذا هو المهم ــ لكي يضفي على هذه الدعوة طابعاً دولياً عاماً نتيجة لاشتراك المجتمع الدولي بكل شعوبه واجناسه على اختلاف معتقداتهم ولغاتهم والوان بشرتهم ودرجات تقدمهم أو تأخرهم فى اصدارها أو التصديق عليها والتمسك بها والدفاع عنها .. وهذا بطبيعة الحال فضلاً عما يمتاز به هذا الاعلان العالمي من شمول بحيث يحيط بكل جوانب المجتمع ومطالب الانسان الحديث ، أو على الاقل مطالب الانسان فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

كذلك فان الاصرار على توكيد هذه الحقوق واقرارها يعنى أنها تعتبر حقوقاً طبيعية يجب ان يتمتع بها المرء من حيث هو فرد وبصرف النظر عن المجتمع الذى ينتمي اليه ، اى انها تلحق بالفرد كجزء أساسي لوجوده ذاته . فالحرية الانسانية مثلاً التى تعتبر فى نظر المفكرين من ناحية وفى نظر كل هذه البيانات والاعلانات من اهم مطالب الانسانية هي حق طبيعي لكل فرد من حيث هو انسان وبصرف النظر عن اختلافات السلالة والجنس واللغة وما الى ذلك من الاعتبارات التي تعطي المرء شخصيته الاجتماعية. اى أن هذه الحقوق الطبيعية لا ترتبط بالشخصية الاجتماعية ولا بالاختلافات المتعلقة بها . وليست المسألة فى الحرية هي مجرد التسامح الذى يجب أن يبديه الناس بعضهم ازاء بعض فيما يتعلق بالتفكير واعتناق الآراء الخاصة المختلفة ، انما المهم فى ذلك هو الاعتراف بحق الآخرين فى أن يعتنقوا آراء مخالفة ، بل وبأن هذا الخلاف في الرأى مسألة ضرورية وظاهرة صحية فى المجتمع. ويذهب البعض في ذلك الشأن مذهباً بعيداً لدرجة اننا نجد مفكراً مثل توماس پين يذهب الى حد القول بأنه اذا كان من حق الدولة أن تعاقب الناس على ما يصدر منهم من سلوك أو تصرفات معيبة فليس من حقها ان تعاقبهم على ما يعتقدون من افكار او يبدون من آراء . فلكل انسان الحق المطلق فى أن تكون له وجهة نظره الخاصة فى كل ما يعرض له من امور ، ولا يصح للحقوق المدنية ان تحرمه من ممارسة حقوقه الطبيعية ، خاصة وأن هذه الحقوق المدنية (التى يتمتع بها المرء باعتباره عضواً في مجتمع معين مثل حق التمتع بالحماية التي لا يمكن له أن يوفرها لنفسه دائما كفرد وانما يوفرها له المجتمع الذى يعيش فيه) انما تظهر وتنبع من الحقوق الطبيعية ذاتها ، اى ان لكل حق من الحقوق المدنية أساساً فى بعض الحقوق الطبيعية التي هي أسبق عليها فى الوجود ، وانه لا بد لذلك من ان

---

(٦) Ibid, P. 12

يحتفظ المرء بحقوقه الطبيعية بعد أن يدخل فى المجتمع . فالمجتمع « لا يعطي » الشخص أو « يمنحه » حقوقاً لأن الفرد هو فى الواقع «مالك» المجتمع . واذا كان الفرد يتمتع بحقوق معينة في المجتمع فانما هو يأخذ نصيبه فيما يملكه . وقد تكون هناك وجهات نظر اخرى تعارض هذا الراى الذى يذهب اليه توماس پين وترى فيه بذور الفوضى والتمرد والخروج على قوانين المجتمع . ومع ذلك فان الاعلان العالمي لحقوق الانسان يردد مثل هذه الأقوال والأفكار التي كانت تعتبر على أية حال – حسب ما يقول كول – لغة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر (٧) .

ومن الطبيعي أن تصاغ هذه الحقوق في شكل قواعد نظرية عامة مطلقة تجعلها اقرب الى المبادىء الفلسفية المثالية التي تغفل الكثير من الاعتبارات التى تقوم عليها الحياة الواقعية ، ومن هنا فكثيراً ما تصطدم هذه الحقوق بواقع الحياة اليومية والعملية فى كثير من المجتمعات . فبعض الحكومات تفرض قيوداً شديدة تحد من تمتع الناس بهذه الحقوق أو حتى تحرم فئات معينة من افراد المجتمع من ممارسة هذه الحقوق بالمرة كما هو الحال على الخصوص فى المجتمعات التي يقوم تنظيمها الاجتماعي على أساس التفرقة العنصرية والتمييز القاطع بين فئات السكان تبعاً للسلالات التي ينتمون اليها ، ويحدث ذلك على الرغم من كل ما تقوله البيانات والاعلانات المختلفة عن تساوى الناس فى الحقوق وفى الكرامة وعن اخوتهم جميعاً فى الانسانية . والمادة الاولى من الاعلان العالمي لحقوق الانسان – وهو الاعلان الذى قبلته من الناحية النظرية كل الدول والشعوب التي تتمتع بعضوية هيئة الأمم المتحدة – تقول : « يولد جميع الناس أحراراً متساوين فى الكرامة وفى الحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء » . كما ان المادة الثانية من هذا الاعلان العالمي نفسه تنص على أن « لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الاعلان ودون أى تمييز ، كالتمييز بسبب العنصر أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو اى رأى آخر ، أو الأصل الوطني او الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد ، أو اى وضع آخر ، ودون اية تفرقة بين الرجال والنساء » ، ثم تنص بعد ذلك على أنه « لن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد او البقعة التي ينتمي اليها الفرد سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود » .

ومع وضوح هذه المبادىء والحقوق التي تنادى بها هاتان المادتان من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، ومن قبله البيانات الاخرى التي نادت بها شعوب وهيئات وأجهزة مختلفة فان هذه المبادىء والحقوق نجد فيها – كما ذكرنا – كثيراً من الاغفال والاهمال بل والمناهضة والحرب السافرة والانكار الصريح . والغريب فى الأمر أن معظم هذا الانكار لحقوق الانسان وما يترتب عليه من حرمان فئات كبيرة من البشر من هذه الحقوق الطبيعية يأتي من جانب الدول التي ترفع صوتها اكثر من غيرها بضرورة احترام الفرد وحقوقه والمحافظة على كرامته وآدميته وضرورة تمتعه بالحرية والرفاهية المادية والروحية والذهنية ، وتذهب فى ذلك الى الحد الذى تنسب فيه الى نفسها الاضطلاع برسالة اقرار هذه الحقوق والدفاع عنها باسم الانسانية كلها . وافضل مثل لذلك هو الولايات المتحدة الأمريكية التى بلغت من المدنية والتقدم والرقي شأواً لم تبلغه دولة اخرى او شعب آخر ومع ذلك فان التفرقة العنصرية تكاد تكون سياسة معترفاً بها من الجميع كما ان كثيراً من مظاهر لتنظيم الاجتماعي يقوم على أساس هذه التفرقة العنصرية ويرتكز عليها . وليس ثمة شك فى ان جانباً كبيراً من الثورة والتمرد اللذين يمزقان المجتمع الأمريكي الآن هو رد فعل ضد تلك الأوضاع التى تتنكر لهذه الحقوق الطبيعية التى يعترف بها – من الناحية

(٧) Cole, op. cit; P. X

النظرية ــ المجتمع الأمريكي نفسه . وهذا الموقف نفسه بدأ يظهر واضحاً جلياً فى بريطانيا حيث أخذت التفرقة العنصرية تطفو على السطح وتكشف عن نفسها فى السنوات الأخيرة بعد أن كانت تختفي وراء قناع كثيف من النفاق الاجتماعي . ولكن هذا كله لم يصل الى الحد الذى وصلت اليه الامور فى جنوب افريقيا التى تعتبر بحق المثل الرئيسي لكل النعرات العنصرية وما يرتبط بها من فرض قيود شديدة على الحريات العامة من ناحية ــ على الأقل بالنسبة لقطاع هام ورئيسي من السكان ــ ثم التمييز تمييزا شديداً بين فئات السكان المختلفة سواء فى المسكن او فى المدرسة او السينما أو المحاكم أو حتى الكنيسة ، بحيث وضعت سياسة مرسومة بكل دقة واتقان تهدف الى اجبار السكان من غير البيض على ان يعيشوا فى مستوى اجتماعي واقتصادى ادنى بكثير من من المستوى الذى يعيش فيه البيض ، بل وبأن يحرموا حتى من حق اختيار طريقة معيشتهم بأنفسهم .

ومن الخطأ الاعتقاد بأن هذا الموقف نشأ حديثاً فى جنوب افريقيا . فقد ظهر منذ الأيام الاولى للاستيطان الاوروبي هناك ثم ازدادت حدة المشكلة بالتدريج نتيجة لظهور التشريعات الكثيرة المتتالية التي بدأ المستوطنون أو المستعمرون البيض يضعونها لتأمين حياتهم وضمان استمرار وجودهم فى المنطقة واستغلالهم لثرواتها الطائلة لحسابهم وصالحهم مع حرمان الأهالي الأصليين من خيرات بلادهم . وكانت هذه التشريعات تضع قيوداً على حرية الأهالي الافريقيين فى التنقل وامتلاك الأرض والعمل والتعليم وحق الانتخاب وما الى ذلك . وليس من الغريب فى شيء أن تستحكم المشكلة وتتفاقم فى عام ١٩٥٠ أى بعد صدور الاعلان العالمي لحقوق الانسان عن هيئة الامم المتحدة ، وذلك نظراً للتعارض الشديد بين السياسة التي تتبعها جنوب افريقيا باعتبارها دولة عنصرية والمبادىء التي وضعها هذا الاعلان لحقوق الانسان وأقرها ونادى بضرورة التمسك بها ، مع ما يتضمنه ذلك كله من الدعوة الى التمرد على كل سلطة او قوة تحاول حرمان الناس من تلك الحقوق . وبدلاً من أن تستجيب حكومة جنوب افريقيا لهذا النداء العالمي اصدرت ما يعرف باسم « قانون تسجيل السكان » الذى وضع لأول مرة بصورة رسمية قاطعة سياسة التفرقة العنصرية بين السكان وحدد الفئة أو الجماعة السلالية التي ينتمي اليها كل شخص فى نظام صارم شديد الجمود ، بعد أن كان الوضع القديم ــ رغم كل قسوته وتعسفه ــ يداخله شيء من المرونة فى التطبيق ، حيث كان فى استطاعة الشخص ، اذا سمح مظهره الفيزيقي بذلك ، أن ينتقل من فئة لأخرى مما كان يتيح الفرصة لأعداد غير قليلة من الأهالي الافريقيين أو الهنود لتحسين مراكزهم الشخصية والاجتماعية بانتمائهم الى جماعات سلالية أرقى وأعلى من تلك التى ربطهم بها قانون ١٩٥٠ ربطاً نهائياً محكماً(٨) . وتلا ذلك مزيد من التشريعات والقوانين لاحكام

---

(٨) بمقتضى ذلك القانون تم تقسيم السكان رسمياً الى ثلاث فئات رئيسية : البيض والملونين والوطنيين . وقد وضعت تعريفات دقيقة وصارمة تحدد كل فئة من هذه الفئات ، وتعتمد هذه التعريفات على الملامح الفيزيقية دون غيرها . « فالشخص الأبيض هو الذى تدل قسماته الخارجية على انه أبيض أو الذى يمكن اعتباره كذلك ، ولكنه لا يشمل الشخص الذى يدل شكله الخارجي على انه ابيض الا انه معتبر شخصا ملونا . والوطني يعني الشخص الذى هو من حيث الواقع من الاجناس الاصلية الافريقية او من قبائلها أو الذى يعتبر كذلك . والملون يعني الشخص الذى ليس أبيض ولا وطنيا » . (انظر فى ذلك : تقرير اللجنة الدولية للقانونيين بسويسرا عن سياسة التفرقة العنصرية فى جنوب افريقيا واهدار حقوق الانسان ــ الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحة ٢٨) . والواقع ان قانون تسجيل السكان لم يلبث ان خضع لكثير من التعديلات التي كانت تهدف الى تشديد سياسة التفرقة العنصرية واحكام الحدود على كل كل فئة من الفئات الثلاث على اساس الملامح الفيزيقية وحدها ايضا ، بحيث ان الشخص الذى تدل قسماته الخارجية على انه ينتمي الى احد الأجناس الافريقية اصبح يعتبر افريقيا ويظل كذلك ما لم يثبت انه لا ينتمي الى تلك الفئة . وواضح انه من العسير على المرء وبخاصة فى المستويات الثقافية الدنيا ان يبرهن على انه ينتمي الى سلالة غير تلك التى تدل ملامحه على أنه ينتمي اليها .

القيود على الحريات مثل قانون السخرة للمواطنين الذى صدر عام ١٩٥٢ وقانون اعادة توطين الاهالي الأصليين عام ١٩٥٤ . وكان الاساس الذى اقيمت عليه هذه التفرقة هو اختلاف الملامح الفيزيقية فى المحل الأول ، وهو أساس غير متين لاقامة أية فوارق عقلية أو اخلاقية بين بني البشر ، بل انه لم يعد وحده صالحاً حتى لأن يكون نقطة انطلاق لاقامة اى تصنيف علمي دقيق وقاطع للأجناس والسلالات البشرية . وبصرف النظر عن مدى دقة هذا المقياس للتفرقة بين الناس فان النتيجة الوحيدة التي أمكن له أن يحققها هي اثارة النزاع وخلق المرارة فى النفوس وتصدع العلاقات الاجتماعية واهتزاز التماسك الاجتماعي وما ينشأ عن هذا كله من ثورات وتمرد وقلاقل . وكثير من حركات التحرر التي ظهرت بين الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار والتي اتسمت بطابع العنف مثل حركة الما ماو الشهيرة التي اندلعت فى كينيا فى شكل ثورة عارمة منذ سنين قليلة لم تكن مجرد حركة سياسية قومية يقودها بعض الزعماء الوطنيين المتطرفين ، كما حاولت الحكومات الاستعمارية تصويرها ، وانما كانت فى حقيقة الأمر تعبيراً عن روح السخط والتمرد اللذين كان يشعر بهما الرجل الافريقي العادى ازاء القوى الاستعمارية الغاشمة وازاء التفرقة الصارخة التى اتبعها المستعمرون البريطانيون والتى تمثلت في التمييز بين الأهالي الأصليين من ناحية والمستوطنين البيض من ناحية اخرى ، وهو تمييز يرتكز على اهدار حقوق الأهالي فى كل نواحى الحياة .

وليس من اهدافنا ان نعالج بالتفصيل مشكلة التفرقة العنصرية سواء فى المجتمعات الخاضعة للسيطرة الأجنبية او حتى فى المجتمعات الراقية المتقدمة التي تضم بين سكانها فئات كبيرة تنتمي الى « سلالات » أو اجناس أو جماعات ثقافية من أصل يختلف عن الأصل الذى ينتسب اليه غالبية السكان فى تلك المجتمعات . ومع ان التفرقة العنصرية هي أوضح مثال لما يمكن أن تصل اليه الامور حين يتنكر بعض الناس أو بعض اجهزة الحكم لحقوق الانسان فليست هي المثال الوحيد . والنظرة الفاحصة الى الأوضاع السائدة فى كثير من المجتمعات اليوم تكشف لنا عن حالات صارخة لاهدار حقوق الفرد في الحياة الحرة الخالية من الاستغلال من مختلف مظاهر الاستعباد والآمنة من الخوف على الحياة وعلى الرزق وعلى المستقبل . ولا يستثنى من ذلك أكثر المجتمعات تشدقاً بالديقمراطية .

•••

ولم يمر على اصدار الاعلان العالمي لحقوق الانسان سوى أقل من ربع قرن ، وهي فترة قصيرة جداً فى عمر الشعوب ، ومع ذلك فان الأوضاع العامة التي تسود العالم الآن تختلف اختلافاً رهيباً عن تلك التى كانت تسوده وقت صدور هذا الاعلان ، كما ان الفارق بين ظروف عام ١٩٤٨ وظروف السبعينات التى نعيش فيها فارق هائل ومخيف . ففي هذه الفترة القصيرة جداً في عمر الشعوب تغيرت نظرة الانسان الى نفسه والى العالم تغيراً جذرياً كما تغيرت نظرته الى الحياة والى علاقته بالمجتمع الذى نعيش فيه والى الدولة والسلطة ، بل ان كثيراً من المفهومات السياسية الأساسية نالها الكثير من التغيير حتى مفهوم الديمقراطية ذاتها تغير ودخله كثير من التحوير والتبديل . كذلك ظهرت عناصر وعوامل جديدة لم يكن لها وجود من قبل حددت العلاقات بين الدول المختلفة . فقد نال كثير من الشعوب استقلالها بعد ان كانت ترزح تحت نير الاستعمار فى الاربعينيات من هذا القرن . كما دخلت معظم دول العالم — بشكل صريح أو ضمنى — في معسكرات او تكتلات وتحالفات جديدة وبدأ العالم المنقسم أبداً ينقسم من جديد تبعاً لخطوط جديدة

تحكمها وتحددها المصالح الاقتصادية والسياسية المتقلبة ولهذا تقدم العلم والتكنولوجيا تقدماً فاق كل ما كان يتصوره الانسان فى الاربعينيات او يحلم، وفتح ذلك التقدم آفاقاً جديدة من المعرفة والثقافة وفرص العمل وامكانات الارتفاع بالمستوى الاجتماعي والاقتصادى لكثير من الشعوب وأدى ذلك كله الى تغير مفهوم الحقوق عند الأجيال الجديدة الناشئة وكذلك نظرة هذه الأجيال فى المجتمع الحديث الى حقوقها فطالبت بالمزيد من الحقوق ، وتطرقت المطالبة الى ميادين جديدة لم تكن تخطر ببال وكان مجرد التفكير فيها يعتبر حتى عهد قريب جداً خروجاً على الأوضاع وعلى القيم والتقاليد وعلى كل النواميس المتعارف عليها . واصبح من المألوف فى الغرب الحديث عن الحقوق الجنسية والمطالبة بالاعتراف بها مثل الحق فى الاتصال الجنسي خارج الزواج ما دام ذلك يتم برضا الطرفين ، وحق الاتصال الجنسي المثلى ، والعلاقات الجنسية الشاذة وحق الامهات الحوامل في الاجهاض وحق الام غير المتزوجة بالابناء الذين تحمل بهم سفاحاً مع اعتراف المجتمع بهم كأعضاء فيه واعطائهم كل الحقوق المدنية التي يتمتع بها الشخص العادى الذى يولد من زواج شرعي وهكذا . وهذه كلها دعوات تجد كثيراً من التعاطف والآذان الصاغية في الخارج ولم تعد تعتبر خروجاً على قيم المجتمع ، بل انها تعتبر في كثير من الأحيان هي صيحة العصر وان الذين لا يعطفون عليها او يقفون منها موقف المعارضة اوحتى اللامبالاة والسلبية انما هم ينتمون الى عصر غير العصر وانهم عبيد للافكار العتيقة البالية الرجعية . ويبدو أن هذه الصيحات بلغت حداً من العنف والصخب بحيث نجد أحد الكتاب الأمريكيين الذين راعهم الأمر اخذ ينادى بضرورة احترام « حقوق المواطن التقليدية » ومنها ما اسماه «الحق فى اعتناق الآراء القديمة الرجعية» . ومن الطريف ان يذكر ذلك الكاتب ضمن الحقوق التقليدية « حق التمتع بالحياة الخاصة » بحيث لا يعكر صفوها اى جلبة او ضوضاء كتلك الضوضاء الصادرة من العشرة ملايين راديو ترانزستور متنقل يحملها الشباب الأمريكي في يده طيلة الوقت وفى كل مكان لترسل انغام موسيقى الرقص الصاخبة ، وصرخات الباعة والمعلنين فى المزادات او فى « التنزيلات » والتخفيضات التي تجريها المحال والمخازن التجارية من حين لآخر ، ورنين التلفون فى البيوت في أوقات الراحة وما الى ذلك، كما يدخل فى هذه الطائفة من الحقوق التقليدية الحق فى التخلص من المضايقات البيروقراطية(٩) .

وقد يكون فى هذا كله شيء من المبالغة ومن التوسع فى استخدام كلمة « حقوق الانسان » ولكن ذلك يدفع الى التساؤل عما اذا كان « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » باعتباره آخر اعلان لهذه الحقوق كما أنه صدر عن هيئة دولية وصدقت عليه معظم دول العالم — ما يزال فى صورته الراهنة صالحاً لهذا الزمان بعد أن تغيرت القيم والأوضاع فى العالم ، كل هذا التغير السريع الجذري ؟ الم يحن الوقت — بعد مضي ما يزيد على عشرين سنة على صدور الاعلان العالي لحقوق الانسان — الى اعادة النظر فى ذلك الاعلان والمبادىء التي صدر عنها ويعبر عنها فى الوقت ذاته والقيم التي استرشد بها ؟ ان هذا لا يعني باى حال التنكر لهذه المبادىء والقيم أو الدعوة الى طرحها جانباً، فلا بد من الاسترشاد بها في أي محاولة جديدة لوضع اى اعلان عالمي جديد ، بل قد يمكن العمل على تفسيرها تفسيراً جديداً يتفق مع ظروف الثورة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يمر بها العالم الآن فى تمرده على الأوضاع القديمة. ولا بد من أن يكون الهدف في آخر الأمر هو العمل على اعلاء كرامة الفرد كانسان وتحقيق انسانيته في كل ابعادها وبكل اعماقها ومعانيها .

احمد ابو زيد

---

(٩) Packard, V; The Naked Society, Pelican Books, London 1964, PP. 184 – 252.

عثمان خليـــل عثمان *

تطـــور مفهـــوم حقـــوق الانســـان

عندما تذكر « حقوق الانسان » تتداعى فى الذهن فوراً تلك الوثيقة الدولية الهامة المعروفة باسم « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » والصادرة عن الجمعية العامة للامم المتحدة ــ بباريس ــ فى اليوم العاشر من ديسمبر (كانون الاول) سنة ١٩٤٨ ، والتي وصفها البعض بانها « أعظم تحد لعصرنا » .

ولئن كانت الوثيقة المذكورة بحـق عنوان ما بلغته البشرية فى حينها بصدد حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، فانها ليست كل شيء فى هذا المضمار ، والقول الصحيح فيها انها تمثل نهاية لما سبقها من مسيرة عميقة الجذور فى بطون التاريخ ، كما تمثل بداية لجهود عديدة متعاقبة من بعدها لا تزال تتابع خطوها بحظوظ متفاوتة من التعثر او التوفيق .

لذلك ينبغي لمتابعة التطور فى مفهوم هــذه الحقوق ان نتحدث أولاً عن ((**مسيرة**)) حقــوق الانسان عبر التاريخ ، وذلك قبل ان ندلف الى ما انتهى اليه التطور فى شأن ((**مضمون**)) تلــك الحقوق :

---

* دكتور عثمان خليل عثمان الخبير الدستورى بمجلس الامة الكويتي وعميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا .

ـ القسم الاول ـ مسيرة حقوق الانسان عبر التاريخ

(اولا) ـ عراقة الاحساسيس والافكار بصدد حقوق الانسان (للحرية مفهوم فطرى كرد فعلى طبيعي) :

لو حاولنا ان نسبر اغوار الزمن تلمساً للاصول الاولى لفكرة حقوق الانسان ، وبحثاً عن نقطة الانطلاق الفكرى فى هذا المضمار ، لوجدنا أن ذلك مرتبط ببدء تظالم الناس ، فحيثما يكون هذا التظالم يوجد منطقياً « ظالم » و « مظلوم » ويوجد معهما احساس هذا الأخير « بحق مهضوم » (١) . ولما كان « الظلم من شيم النفوس » كانت نقطة البدء تلك التي بدأ الناس عندها يعيشون معاً فى حياة مشتركة . ولما كان « الانسان اجتماعياً بطبعه » ـ فلم يعش قط فى عزلة تامة عن بني جنسه ـ وجب القول كذلك بأن نقطة البدء المذكورة هي ذاتها نقطة بدء البشرية على هذه الأرض ، وبذلك يكون احساس الانسان بحقوقه عند الاعتداء عليها (مشفوعاً بالتفكير فيها أياً كان مستوى هذا التفكير) صنواً للحياة البشرية ، شاركها البدء ، ويشاركها البقاء .

والربط بين الاحساس الشعورى والتفكير أو التدبر العقلي ميزة الانسان على سائر الحيوان ، فبغير العقل تقف الأحاسيس عند حدودها ، ولكن بالعقل يربط الانسان بين المقدمات ونتائجها ، وبين الأسباب ومسبباتها ، وبذلك يتبع العاقل الاحساس بالفكر ، بل انه يتبعهما ـ عاجلاً أو آجلاً ـ بقدر ما من التخطيط للمستقبل ، استزادة من أسباب السعادة والخير ، وتجنباً لموجبات الأذى والشر (٢) .

والرجوع بتفكير الانسان فى حقوقه ، وبتدبره وسائل الذود عنها ، الى تلك الأعماق الاولى من التاريخ ، يعني أن هذا الفكر من فعل الفطرة ، وانه رد فعل طبيعي لأفعال وأوضاع هي أيضاً من طبيعة الأشياء فى كل مجتمع ، وان كانت عدواناً وتغولاً على ماهو حق وعدل . ولذلك كانت فى جانب الفكر الخاص بحقوق الانسان كل معطيات الضمير الانساني ، والقيم الخلقية ، والمثل العليا ، مما عرف مع الزمن باسم « القانون الطبيعي » وكانت « الحرية حقيقة ميتافيزيقية » جوهرها الطبيعي الدائم « الانسان » . وبهذا المفهوم ـ الذى نراه فطرياً ـ اخذت جانب الحرية والحقوق مختلف التعاليم السامية المتعاقبة المشبعة بالقيم والمثل العليا سواء أكانت تعاليم دينية أم علمانية . وكانت كل هذه العناصر (من احاسيس وأفكار ومخططات وأديان وفلسفات) مصابيح على الطريق ، كما كانت قوى دفع متعاقبة لمسيرة حقوق الانسان عبر العصور . وكان من نتيجة ذلك التأصيل ايضاً القول بحقوق الانسان « الطبيعية » يستمدها هذا « الانسان » من الطبيعة ذاتها ـ لا من تشريع من صنع البشر ـ وتكون هذه الحقوق بالتالي لصيقة به كانسان ـ مجرداً عن أى وصف ـ ومن ثم تكون حقوقه وحرياته الأساسية أسبق من أى تنظيم سياسي ، واقوى منه ، واعلى قدراً ، واشمل نطاقاً ، وابقى عمراً .

ولئن كان هذا المقام لايتسع بداهة لبيان نصيب « حقوق الانسان » من عناية المفكرين أو الأديان أو الفلاسفة على مر الأزمان ، فانه يتسع لابداء الأسف على ما يسود الفقه الغربي ـ بصفة

---

(١) ولذلك قال البعض (مثل ايمانويل كنت) اننا نشعر بالحق معنوياً عندما لا يقر لنا به احد. فمن باب اولى ان نشعر بالحق عندما يعتدى عليه .

(٢) لذلك من مأثور القول ان « الحق يفترض المطالبة به » ، وان « مطالب الحاضر حقوق المستقبل » .

عامة ـ من جهل او تجاهل لروائع الفكر الاسلامي في هذا المضمار ، وقد كان له سبق كبير على الكثير من افكار الغرب في عصر النهضة وما تلاه حتى اليوم بصدد حقوق الانسان . هذا بالاضافة الى انه لم يكن مجرد افكار نظرية او مناهج دينية او فلسفية غير معمول بها ، بل كان شرعة مطبقة واقوالاً مفصلة في تفسير تلك الشرعة ، ولم يكن هذا شانها في العالم العربي وحده بل عرفتها بلاد عديدة في اوروبا وغيرها « قانوناً وضعياً » (بمعنى معمول به فعلاً) حقبة طويلة من الزمن .

(ثانيا) ـ مسيرة التنظيم الوضعي لحقوق الانسان او ضمانات الحقوق (المفهوم القانوني للحقوق والحريات) :

كان حتماً للمسيرة « الفكرية » السابق ذكرها ان تتبلور مع الزمن حقائق عملية ، وذلك بان تضغط بقوة مثاليتها وبوحي الضمير الانساني والقانون الطبيعي ومكانة المفكرين على السلطات العامة المنوط بها تنظيم المجتمع ووضع التشريعات اللازمة له . وكان حتماً كذلك الا تتقبل هذه السلطات ـ دائماً ـ ذلك الضغط برضى وسلام ، ومن ثم كان ضحايا الحرية والفكر السياسي ، وضحايا حقوق الانسان ، وبرغم ذلك تابع الركب سيره في نطاق القانون الوضعي وآتى على مر الايام اكله ، وبخاصة في النواحي التالية :

(أ) تطور نظم الحكم والسلطات العامة لما فيه مزيد من الرعاية والكفالة لحقوق الانسان :

فباسم القيم وبضغط المثل العليا المتعددة ـ ومنها المعاني السامية لرعاية حقوق الانسان ـ تحول الحكم اولاً من النظام الاستبدادى (حيث لا يخضع الحاكم للقانون بل يخضع له المحكومون دونه) الى نظام الحكم القانوني اى الحكومة الخاضعة للقانون ، حيث يلتزم بأحكام القانون « العامة » كل من الحاكم والسلطات والمحكومين (ولو كانت للحاكم وحده سلطة التشريع وتعديل القانون) . ويذهب مذهب له قوته الى ان هذا التحول الى الحكم القانوني مرده بالذات وعلى وجه الخصوص الى نظرية الحقوق الفردية ، بمقولة ان هذه الحقوق سابقة على الدولة فلا يمتد اليها سلطانها ، بل ـ على العكس ـ هي التي تقيد الدولة وتفرض عليها احترامها . (ولا تزال لهذا المذهب الفردى النزعة مكانته برغم تعارضه مع النظرة الاشتراكية الى تلك الحقوق كما سنرى) .

كذلك كان الشأن بالنسبة الى التطورات القانونية اللاحقة التي تعاقبت داخل نطاق الحكم القانوني والدولة الحرة ، فقد زادت الحقوق والحريات الأساسية قوة وضمانات تبعاً لما ازدهر ـ في ظل الحكومة القانونية ـ من الافكار الديمقراطية الجديدة ، كفكرة الدستور ، ومبدأ الفصل بين السلطات ، والرقابة ـ بصورها البرلمانية والشعبية والقضائية ـ لأعمال السلطات العامة (ومنها بصفة خاصة رقابة القضاء لدستورية القوانين) .

على أن من اهم هذه التطورات اثراً في شان الحريات العامة وحقوق الانسان ما يتعلق منها بالرقابة على اعمال السلطة التنفيذية ، وخاصة نظام القضاء الادارى الشامل لولاية الغاء القرارات الادارية المخالفة للقانون ، فضلاً من رقابة التعويض . وترجع الأهمية الخاصة للرقابة على العمل التنفيذى بالنسبة لحقوق الانسان وحرياته الأساسية لأسباب عديدة أهمها ما يلى :

١) الأصل الغالب في عمل السلطة التنفيذية هو مباشرة تنفيذ القانون بقرارات « فردية » لا بقواعد « عامة » تتسامى عن الاعتبارات الفردية ، في حين ان الأصل الغالب في عمل السلطة التشريعية هو وضع « القوانين » في صورة « قواعد عامة » تلزم الجميع دون تفريق بين شخص وآخر ، او فئة واخرى . فالقانون بصفته العامة هذه يتمتع بقدر من التجريد يضمن عدم

توجيهه للمحاباة أو لمحاربة فرد أو أفراد بالذات. بل انه بحكم سريانه على الأغلبية والأقلية كلتيهما يكفل لنفسه السمو على الأهواء والاعتبارات الفردية . لكل ذلك كان المفترض فى عمل السلطة التشريعية هو الحيدة والبعد عن الغرض ، فى حين تبعث طبيعة العمل التنفيذى على ازكاء مظنة الانحراف ومخالفة القانون .

٢) تزداد صفة التجريد والحيدة هذه وضوحاً كلما ارتفع التشريع (بمعنى القواعد العامة) الى مصاف الكليات ، وتقل اذا نزل الى الجزئيات ولذلك كانت القواعد العامة التي تتضمنها « اللوائح » الصادرة من السلطة التنفيذية ــ برغم كونها قواعد مشرعة عامة وتسمى (التشريع الثانوى أو الحكومي) أقل فى صفة الحياد والتجريد من القانون الذى تضعه السلطة التشريعية لأنها تتناول جزئيات اذا ماقورنت بكليات القانون (٢) .

٣) الاعمال الفردية التي قد يصدر بها « قانون » ــ استثناء من قاعدة عمومية القوانين ــ يبعد المظنة السابقة عنها كذلك كون السلطة التشريعية فى البلاد الديمقراطية تضم عدداً كبيراً من الأعضاء (فى مجلس أو مجلسين) ، فضلاً عن مشاركة الرئيس الأعلى فى التشريع وخاصة فى النظام البرلماني . فهذا كله يبعد مظنة الانحراف ومخالفة القانون عن السلطة التشريعية حتى بصدد أعمالها الفردية .

٤) رجال السلطة التنفيذية ــ بحكم عملهم ــ أكثر اتصالاً واحتكاكاً بالجمهور من رجال السلطتين التشريعية والقضائية . ومن ثم كانوا أقرب من هؤلاء تأثراً بالاعتبارات الشخصية المتخلفة عن ذلك الاتصال أو الاحتكاك .

٥) لدى رجال السلطة التنفيذية من الاختصاصات التقديرية ومن المهام المتعلقة بسلامة الدولة ، والسيادة ، وبحالات الضرورة ، والتنفيذ المباشر ، وصيانة الأمن العام والصحة العامة ، والدفاع ، والبوليس وغيرها ، ما يجعل المحاربة والمحاباة هنا أشد ما تكونان أثراً وخطراً على الحريات ، وأولى بالرقابة والاحتياط .

٦) ليس لرجال السلطة التنفيذية من جهة ، ما لرجال السلطة التشريعية من سند شعبي كاعضاء متمتعين بثقة ناخبيهم ، وليس لهم من جهة ثانية ، ما لرجال السلطة القضائية من ضمانات فى مقدمتها عدم القابلية للعزل ، ولذلك كانت أعمال الاولى أحوج الى الرقابة القضائية من أعمال السلطتين الاخريين حفظاً لحقوق الافراد وحرياتهم .

ولهذا يضاف الى ضمانات حقوق الانسان كل ما تقرر عبر الزمن من ضمانات للسلطة القضائية تكفل استقلالها وتجردها وانضباط اعمالها واحترام حق الدفاع وسائر حقوق الانسان أمامها .

أما مظنة مساس السلطة القضائية بحقوق الانسان وحرياته فجد مستبعدة ، لأنها هي السلطة المنوط بها الذود عن تلك الحقوق والحريات ، ثم هي سلطة محايدة بين أطراف النزاع الذى يعرض عليها وهي الحاملة لواء العدل وأمانة القضاء . ولكن استبعاد المظنة لا يعني استحالة المحظور ، فاحتمال وقوف هذه السلطة فى وجه الحرية وارد فى أضيق الحدود ، كما

---

(٢) ولا يخفى كذلك ان الادارة هى التى تضع اللائحة وهى التى تنفذها وبذلك تجمع فى هذا النطاق بين بعض وظيفة التشريع ووظيفة التنفيذ ، وقد ندد منتسكيو بالجمع بين الوظيفتين بشدة كما هو معروف .

حدث فى أمريكا مثلاً عندما وقفت المحاكم حينا موقف المعارضة لتقدم الحريات النقابية ، كما قد يحدث أن تتغاضى المحكمة عن بعض الضمانات المقررة للمتهمين فى المحاكمات الجنائيـة (بمعنى الجزائية) . . والضمان المرجـو فى مثل هـذه الحالات النادرة انما يأتي ذاتياً أولاً ، عن طريق نظم الطعن فى الأحكام ومخاصمة القضاة ، ويأتي كذلك عن طريق ما تكفله الدسـاتير من تبادل الرقابة بين السلطات (أو بينها وبين الشـعب حيث ينتخب القضاة) أو بطريق نظام المحلفين ، أو بتدخل السلطة التشريعية أو السلطة التنفيذية فى اطار الضوابط الدستورية والتقليدية المقررة فى شأن السلطة القضائية ، سواء من حيث تنظيم المشرع للقضـاء أو الاشراف الادارى على سـير العمل القضائي دون التدخل فى ضمير القاضي أومهمة القضاء .

كل هذه التطورات (فى نظام الحكم والتشريع ثم فى شأن السلطة التنفيذية والسلطة القضائية) قد أحدثت آثارها البالغة فى توكيد حقوق الانسان وتوطيد احتـرامها وكفالتهـا . وهذه كلهـا مستحدثات القرون الأخيرة فى أوروبا والغرب عامة تقابلها عراقة ـ لها طابعها واصالتها الخاصة ـ فى معظم هذه الاصول فى النظام الاسلامى ، وحسبنا فى بيان ذلك ايراد مقارنة موجزة فيما يلـي :

ظـل خضـوع الدولـة للقانون (بجميع سلطاتها ، التشريعيـة والتنفيذية والقضـائية) مجهولاً فى الغرب أو متعثراً الى عهد غير بعيد ، حتى ان البعض يربط هذا الخضوع بعهد الثورة الفرنسية فى خواتيم القرن الثامن عشر . هذا فى حين أقام الاسلام فكرة الدولة القانونية منذ أربعة عشر قرناً وجعل الخضوع للقانون فرضاً على من فيها كافة ، حاكماً ومحكوماً . والقانون الملزم هذا اسلامي يستمد اصول أحكامه من الكتاب والسنة ، حتى الرسول عليه الصلاة والسلام ، انما حكم بأمر الله تعالى ، ومن آيات ذلك قولـه تعالى فى سورة النساء : « انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله » (الآية ١٠٥) وفى سورة المائدة : « فاحكم بينهم بما أنزل اللـه ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق » (الآية ٤٨) ، « وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك . . » (الآية ٤٩) . كذلك جاء الخطاب عاماً وشاملاً فى مثل قوله تعالى فى سورة المائدة : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون » (الآية ٤٤) ، ثم « ومن لم يحكـم بما انزل اللـه فاولئك هم الظالمون » (الآية ٤٥) ، ثم « ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون » (الآية ٤٧) .

وفى ظل هذا الخضوع للقانون فرض الاسلام على الـدولة نظـام الحكـم الديمقراطي (بلفظ الشورى) فقال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » (سورة الشورى ، الآية ٣٨) وقال : « وشاورهم فى الأمر » (سورة آل عمران ، الآية ١٥٩) ، كما جعل اساس الولاية أو الخـلافة المبايعـة (أي الانتخاب) .

وضـمن هذا النظـام القانوني الشـورى (الديمقراطي) كفل الاسلام حقوق الانسان وحث على الدفاع عنها ومقاومة التغول عليها ، مع تقرير مسئولية الامـام او الخليفة (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام راع وهو مسئول عن رعيته . . . الخ) ونفى طاعته فى معصية ، واقرار حق المحكومين فى تقويم اعوجاجه ولو بحد السيف (حق المقاومة) . كل ذلك مع الفصـل بين السلطات واستقلال القضاء وما يعدو الحسـبة من الضمانات فى كل مجال . . . وكان من وراء كل ذلك وازع ديني جعل التـزام كل هذه الحدود طاعة ، والحفاظ عليها قربـة ، والذود عنهـا جهاداً ، والموت فى سـبيلها استشهاداً . ومن الأحاديث النبوية فى هذا الصدد : « ان أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر » .

هذه هي الدولة القانونية كما أرادها الاسلام منذ البداية وكما كانت فى صدر الاسلام فعلاً ،

وخاصة فى عهد الخلفاء الراشدين . وان كان قدخلف من بعد ذلك خلف جانبوا تلك الحدود وشوهوا وجه الحكم الاسلامي الصحيح (٤) .

(ب) نصوص دستورية وتشريعية (داخلية) تسجل حقوق الانسان وتعمل على كفالة احترامها :

وهذه هى الصورة القومية أو الداخلية لتنظيم ضمانات الحقوق ، وتتلخص فى تسجيل الحقوق فى الدستور أساساً ، تكمله وتفصله فى هذا الشأن أحكام القوانين العادية . ومثل هذه النصوص يشد بعضها أزر بعض لأن الحريات تتفاعل وتتكامل فيما بينها ، ففي حرية الصحافة مثلاً ، وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات على اختلاف انواعها ما يوطد كفالة حرية الأفراد الشخصية ، وحرية العمل ، وحرمة المسكن ، وغيرها من الحريات ، ويذود عن حياضها ، والعكس بالعكس . كذلك تحمى حرمة المسكن مثلاً حرية العبادة والعمل ، كما تحمي حرية المواصلات جانباً من حرية الراى ، وتكفل هذه الأخيرة فيما تكفل حرية العقيدة ، ويعتبر حق الشكوى وتقديم العرائض وسيلة لحماية مختلف الحريات الاخرى .. ومن وراء هذه الحريات جميعاً تقف الحرية السياسية متمثلة أولاً فى التشريع يمارسه ممثلو الامة ، ثم فى الرقابة التي لهؤلاء الممثلين على أعمال السلطة التنفيذية وتشمل فيما تشمل حق السؤال والاستجواب والمناقشة، كما تشمل فى النظم البرلمانية حق حجب الثقة عن الوزارة أو الوزراء وحق سحبها منهم . كل ذلك كفيل بأن تتلمس السلطة التنفيذية جانب الاحترام اللازم لحقوق الانسان .

وترد بصدد هذا الاسلوب (الدستورى والتشريعي الداخلي) لضمانات الحقوق بعض ملاحظات هي :

(١) هنالك اتجاه واضح فى الدساتير الحديثة نحو التوسع فى هذا الاسلوب من أساليب ضمانات الحقوق والحريات ، ويهدف هذا التوسع الى أن يوفر لها ما تمتاز به النصوص الدستورية من الاستقرار والثبات اللذين لا تتمتع بهما القوانين العادية ، ومن ثم لا تكون هذه النصوص طيعة فى يد الأغلبيات البرلمانية المتقلبة فى ذاتها أو فى اتجاهاتها .

(٢) كذلك يلاحظ الاتجاه الحديث نحو العناية المتزايدة بالنوع الجديد من الحقوق المعروف باسم « الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية » ، وذلك تحت ضغط الأفكار الاشتراكية الحديثة التي تعنى بهذه الحقوق اكثر من عنايتها بالحقوق التقليدية المسماة « الحقوق المدنية والسياسية » . وقد ادى هذا الاتجاه الى اصطباغ الدساتير الحديثة بهذا الطابع المزدوج الذى يجعل الدستور فى الواقع دستورين ، أحدهما سياسي والآخر اجتماعي (٥) .

(٣) نلاحظ أيضاً ازدياد تقارب الأحكام الخاصة بحقوق الانسان فى الدساتير الحديثة

---

(٤) نوجز الحديث عن الجانب الاسلامى فى مسيرة حقوق الانسان نظراً لوجود بحث خاص بذلك في هذا العدد لزميلنا الاستاذ زكريا البرى (استاذ الشريعة الاسلامية) عنوانه « الاسلام وحقوق الانسان » .

(٥) ولناخذ مثالاً لذلك دستور الكويت الصادر فى ١٩٦٢/١١/١١ ، فقد توسع فى هذه الحقوق وتلك بحيث ضمنها بابين هما : الباب الثانى بعنوان « المقومات الاساسية للمجتمع الكويتى » ويتضمن عشرين مادة (من ٧ الى ٢٦) والباب الثاني المعنون « الحقوق والواجبات العامة » ـ وهو الباب التقليدى ـ ويتكون من ٢٣ مادة (من ٢٧ الى ٤٩) .

فى العالم ، وذلك بفضل عملها على ترسم خطى« الاعلان العالمي لحقوق الانسان » الذى ارتضته الدول الأعضاء فى الامم المتحدة كمثالية تتقيدبها ادبياً ، وانموذجاً يحتذى فى تشريعاتها الداخلية . وقد حرصت بعض الدساتير علىالاشارة صراحة الى الاعلان العالمي المذكور او الاحالة اليه ، وذلك فى مقدمة الدستور أو فى صلب مواده . وما من شك فى أن هذا الاتجاه فى الدساتير الحديثة يمهد السبيل لنوع من التوحيدالمستحب والوعي العالمي المشترك فى شأن حقوق الانسان . وقد بدت هذه الظاهرة اكثر وضوحاًفى دساتير الدول الحديثة الاستقلال ، وفى ذلك خير كبير ، لانه لم يترك الحقوق والحريات تتعثرأو تصطدم بقيود او معوقات ، وانما انتقل بالبلاد فوراً الى أعلى مستوىأقره العالم بهذا الخصوص حتى اليوم .

وما من شك فى أن هذا الاتجاه كان موضعالأمل عندما تم اقرار الاعلان العالمي المذكور ، وقد عبرت عنذلك الجمعية العامة للامم المتحدة عندمانادت بالاعلان واصفة اياه بانه « المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه كافة الشعوب والامم ،حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع ــ واضعين على الدوام هـذا الاعـلان نصب أعينهم ــ الىتوطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة قوميةوعالمية ، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها عالمياً وبصورة فعالة بين الدول الأعضاء ذاتها وشعوبالبقاع الخاضعة لسلطانها » .

ومن اجل ذلك كله قررت المنظمة الدولية اعتبار يوم اقرار الاعـلان العالمي (العاشر مـن ديسمبر/كانون الاول) عيداً يحتفل به العالم فىكل عام ، باسم « يوم حقوق الانسان » .

(٤) جرت بعض الدول على أن تخصص لتسجيل الحقوق والحريات الأساسية وثيقـة خاصة منفصلة عن الدستور ، او ان تضع ذلكفى مقدمة الدستور او ديباجته . ولهذا النحـو وذاك تطبيقات عديدة نذكر منها ما يلي :

ــ العهد الأعظم او الكبير بانجلترا (Magna Carta) المتضمن للحريـات التي منحها الملك جون للانجليز سنة ١٢١٥ تحت التهديـدبحرب أهلية ، والذى تكرر اصداره بشيء مـن التعديل سنة ١٢١٦ ثم سنـة ١٢١٧ ثم سنـة١٢٢٥ (فى عهد الملك هنرى الثالث) .

ــ وفى انجلترا كذلك وللانجليز خاصـةصدرت سـنة ١٦٨٩ ، وثيقـة الحقـوق (Bill of Rights) وذلك على أثر ثورة سنة ١٦٨٨البيضاء .

ــ وبأمريكا صـدر فى فيلادلفيا بتاريـخ ١٧٧٦/٧/٤ اعلان استقلال الولايات المتحـدة (الثلاث عشرة حينذاك) الذى سجل باسـم شعبها « الطيب » الاستقلال والحرية ثم ادخلت عليه التعلايلات العشرة الاولى المسـجلة لبعضالحقوق والحرياتـوتسمى كذلك «اعلانالحقوق» أو « وثيقة الحقـوق » ــ وقـد صـدق عليهاالكونجرس سنة ١٧٩١ . وهناك اعلانات حقوق للولايات كاعلان فرجينيا فى ١٢ يونيه سنة ١٧٧٦ ،وكان هو أولها .

ــ وفى فرنسا أصدرت الجمعية التأسيسية(بعد قيام الثورة) « اعـلان حقوق الانسـان والمواطن » بتاريخ ١٧٨٩/٨/٢٦ وفى ذكر لفظ« الانسان » نزعة نحو الشمول فى حين ان لفظ « المواطن » يتجاوب مع التخصيص التقليـدىالذى كان لايزال يضفي على اعلانات الحقـوق طابعاً « وطنياً » لا « عالمياً » .وصدرت كذلكاعلانات للحقوق فى السنة الثالثة للثورة (سنـة ١٧٩٣) وسنة ١٨٤٨ . كما نذكر اعلان الحقوقالسوفيتي سنة ١٩١٨ .

وعن ديباجات الدساتير نذكر على سبيل المثال ديباجة الدستور الفرنسي الصادر فى اكتوبر سنة ١٩٤٦ ودستورها الحالي الصادر سنة ١٩٥٨ (٦) .

ولقد أثار النص على الحقوق والحريات فى « اعلانات للحقوق » أو فى ديباجة للدستور خلافاً حول قيمتها القانونية (فى فرنسا خاصة) فذهب قول الأغلبية الى أن لهـا قيمة قانونية ملزمة كالدستور بل وأسمى من الدستور ، فى حين ذهب رأى آخر الى أنها مجرد اعلان لأفكار ومذاهب فلسفية ومثالية ومن ثم تكون قيمتها أدبية فقط أو أخلاقية . كما توسط البعض ــ وهو الأفضل ــ فقالوا ان القيمة القانونية التي توجب التزام السلطات والمحاكم بالتطبيق انما تقتصر على النصوص المحددة التى تأخذ صورة النص الدستورى وتحديده ، دون النصوص العامة التي لا تصلح بسبب هذه العمومية للتطبيق المباشر دون أن تضبطها أو تحددها نصوص تشريعية لاحقة . ولكل من هذه الآراء حججه وأسانيده مما يجعل من الخير ما بدا فى الدساتير الحديثة من ايثار للنص على ضمانات الحقوق فى صلب الدساتير لا فى مقدماتها أو فى اعلانات منفصلة عنها .

(جـ) مرحلة الجهود الدولية والمفهوم العالمى فى شأن حقوق الانسان :

لئن ساعدت عمومية بعض نصوص الاعلان الفرنسي وصفتها التجريدية ولغته على اكتسابه مكانة دولية تردد معها صداه فى مختلف أنحاء المعمورة الا ان العالم كان فى حاجة الى مجهود دولي مشترك فيما يتعلق بحقوق الانسان . حقاً ان الحرب العالمية الاولى قد جعلت الدساتير الحديثة تتوسع فى تقرير حقوق الأفراد وحرياتهم ، وان محاولات غير رسمية عديدة ظهرت فى الميدان الدولي فى شأن هذه الحقوق والحريات فيما بين الحربين العالميتين ، ولكن الجهود المشتركة بين الدول لم تأخذ طريقها الا أثناء الحرب الاخيرة وفى أعقابها (٧) اذ عندما قامت الحرب المذكورة واكتوت الدول العظما وات بنارها واحتجن الى مساهمة الدول الصغيرة فى دفع الغوائل عنهن ، اخذ القادة فيهن يذكرون ربهم ، ويذكرون ان فى الدنيا ناساً مثل ناسهم يحسون احساساتهم ويستأهلون الرعاية استئهالهم (٨) . كذلك وضحت تلك الحقيقة القائلة بان لاسلام حقاً بغير الحرية ، فتغنى الناس بالحقوق والحريات العامة ، لا لذاتها فقط بل ومن أجل السلام العالمي كذلك .

---

(٦) وفى عهد الثورة الفرنسية اتخذ دستور سنة ١٧٩١ كمقدمة له اعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ ، كما جاء ذكر هذا الاعلان فى ديباجة كل من دستور سنة ١٩٤٦ ودستور سنة ١٩٥٨ وأضاف هذا الأخير الاشارة كذلك الى مقدمة دستور سنة ١٩٤٦ . وقد أبرز البعض النزعة العالمية (المبكرة نسبياً) فى اعلان سنة ١٧٨٩ ، ومن ذلك قول بعض الكتاب الفرنسيين ان اجدادهم لو اعلنوا « حقوق الفرنسى » بعد ان هدموا الباستيل وكسبوا حرياتهم لما استطاع منصف أن يلومهم فى شيء ، ولكنهم ساعة خلاصهم فكروا فى « البساتيل » كافة ، وراوا من خلال حقوق الفرنسى « حقوق الانسان » ، ومن ثم اصبح اسم فرنسا ملء اسماع المضطهدين فى العالم .

هذا ويلاحظ ان التشابه بين نصوص اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ واعلانات الحقوق الامريكية قد جعل الفقيه Jellinek يضع قائمة مقارنة بين هذه النصوص وتلك كشفت عن تماثل مدهش بين التعاريف وتقابل فى الافكار والصياغة بل والعبارات وقد تلاقت جميعها عند المفهوم الفردى للحرية وحقوق الانسان .

(٧) من الغريب ان عهد « عصبة الامم » قد خلا من أى تنظيم لحقوق الانسان ، وانما أشار الى حقوق فئات معينة (كالاقليات) ولكن لم تحقق العصبة النتائج المرجوة حتى فى هذا النطاق الضيق . كما يلاحظ أثر مبدأ سيادة الدولة على توكيد الفصل التام بين القانون الدولى والقانون الداخلى حتى أوائل القرن العشرين وان القانون الدولى لا يعنى الا بالدول دون الافراد ومن ثم لم يكن له ان يتدخل فى علاقة الدولة برعاياها وانتهاكها لحقوقهم وحرياتهم .

(٨) من حديث للمرحوم الدكتور محمود عزمى بمناسبة العيد السنوى الأول للاعلان (سنة ١٩٤٩) .

واهم ما اتخذ من خطوات دولية فى هذا الشأن ما يلي :

١ ــ فى ٦ يناير سنة ١٩٤١ أعلن الرئيس روزفلت برنامجه عن الحريات الأربع « فى كل بلد فى العالم » وهي : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ، والحرية من العوز ، والحرية من الخوف .

٢ ــ اعلان الحريات فى ميثاق الاطلنطي بتاريخ ١٤ اغسطس سنة ١٩٤١ الذى اشاد بالتحرر « من الخوف ومن الحاجة » .

٣ ــ اعلنت « الامم المتحدة » (٩) فى أول يناير سنة ١٩٤٢ ان النصر الكامل لازم للدفاع عن « الحياة ، والحرية والاستقلال ، والحرية الدينية بمثل لزومه لصيانة الحقوق الانسانية والعدالة .. » . وكان ذلك فى اجتماع لممثلي ٢٦ امة تعاهدت على الاستمرار فى محاربة دول المحور .

٤ ــ وفى ديباجة ميثاق الامم المتحدة (الذى وضعه ممثلو ٥٠ دولة) بمدينة (سان فرانسيسكو) والموقع يوم ٢٦ يونيه سنة ١٩٤٥ (١٠) جاء النص التالي :

« نحن شعوب الامم المتحدة :

« وقد آلينا على أنفسنا ... ان نؤكد من جديد ايماننا بالحقوق الاساسية للانسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والامم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية .. »

اما مواد الميثاق التي رددت ذكر حقوق الانسان وفتحت باب التطور الجديد فاهمها مايلي :

المادة الأولى :

وتقرر ان تعمل منظمة الامم المتحدة على احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية للناس جميعاً بلا تمييز بسبب الجنس أو اللغة أو الدين وبلا تفريق بين الرجال والنساء .

المادة ١٣ :

وقد جاء فيها : « ... تنشىء الجمعية العمومية دراسات وتشير بتوصيات بقصد الاعانة على تحقيق حقوق الانسان والحريات الأساسية للناس بلا تمييز بينهم فى الجنس او الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ... » .

المادة ٥٥ :

« رغبة فى تهيئة شروط الاستقرار والرفاهية الضرورية لقيام علاقات سلمية ودية بين الامم ، علاقات تقوم على احترام المبدأ الذى يقضي للشعوب بحقوق متساوية ويجعل لها تقرير مصيرها ، تعمل الأمم المتحدة على أن ينتشر فى العالم احترام حقوق الانسان والحريات

---

(٩) اصطلاح « الامم المتحدة » ابتكره الرئيس روزفلت واستعمله لاول مرة فى الاعلان المذكور .

(١٠) كان اساس بحث مؤتمر سان فرانسيسكو المذكور مقترحات سبق وضعها فى « دمبرتون اوكس » فيما بين اغسطس واكتوبر سنة ١٩٤٤ ممثلو الصين والاتحاد السوفيتي وبريطانيا والولايات المتحدة .

الأساسية للجميع بلا تمييز بسبب الجنس أواللغة أو الدين ولا تفرقة بين الرجال والنساء ، ومراعاة تلك الحقوق والحريات فعلا » .

وقد اتبعت المادة ٥٦ بالنص على أن تعمل الدول الأعضاء على تحقيق ما جاء بالمادة ٥٥ ـ فرادى ومجتمعة ـ بالتعاون مع المنظمة الدولية .

المادة ٦٢ :

« للمجلس الاقتصادى والاجتماعى أن يقدم توصيات فيما يختص بنشر حقوق الانسان والحريات الأساسية ومراعاتها » .

والمادة ٦٨ :

« ينشىء المجلس الاقتصادى والاجتماعي لجاناً للشئون الاقتصادية ولتعزيز حقوق الانسان ... » .

٥ ـ على أساس هذه النصوص شكل المجلس الاقتصادى والاجتماعي المذكور لجنة سماها « لجنة حقوق الانسان » وجعل لها أغراضاً ثلاثة هي :

أولاً ـ اعداد مشروع وثيقة دولية باعلان حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ثانياً ـ اعداد مشروع اتفاق دولي بتطبيق هذه الحقوق والحريات .

ثالثاً ـ اعداد مشروع بوسائل التنفيذ وبالاجراءات التي يجب اتخاذها عند انتهاك هذه الحقوق .

٦ ـ واصلت « لجنة حقوق الانسان » عملها قرابة عامين في ليك سكسس وفى جنيف، ثم تقدمت بالمشروع الأول الخاص بمشروع « الاعلان العالمي لحقوق الانسان » متضمناً كسباً جديداً فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية والحقوق الاقتصادية بصفة خاصة وبما يقابل هذه الحقوق من التزامات ايجابية على الدولة .

وقد اقرت هذا المشروع الجمعية العامة للامم المتحدة فى دورتها الثالثة المعقودة بباريس سنة ١٩٤٨ وكان ذلك فى اليوم العاشر من ديسمبر من العام المذكور .

٧ ـ توالت الجهود فى المجال الدولي بعد ذلك لتحقيق ما طالبت به الجمعية العامة للامم المتحدة في الدورة الثالثة المذكورة من ان يردف هذا « الاعلان » بميثاق ينص على الالتزامات القانونية التي تتعهد بها الدول فى شأن تطبيق حقوق الانسان ورعايتها ، وذلك لكى يكون هذا الميثاق هو التنفيذ العملي للحقوق والحريات التي تضمنها « الاعلان » على صورة مبادىء واهداف تلتزم الدول التزاما أدبيا ـ وليس التزاماً قانونياً ـ بالمحافظة عليها والسعي الى بلوغها. وقد توالت الجهود من بعد ذلك حتى أمكن أن تقر الجمعية العامة فى (١٦/١٢/١٩٦٦) ثلاث وثائق لم تدخل بعد دور التنفيذ لعدم استيفاء العدد اللازم لذلك من تصديقات الدول (اى ٣٥ تصديقا) وتشمل هذه الوثائق :

أ ـ اتفاقية خاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (من ٣١ مادة) .

ب ـ اتفاقية خاصة بالحقوق المدنية والسياسية (من ٥٣ مادة) .

جـ ـ بروتوكول اختيارى ملحق بالاتفاقية الثانية (١٤ مادة) .

٨ ـ هنالك جهود عديدة اخرى بذلتها المنظمة الدولية تتصل بنواح خاصة متعددة من « حقوق الانسان » نذكر منها كل ما يتعلق بمحاربة التفرقة العنصرية ، والقضاء على التمييز ضد المراة ، والاسترقاق وتجارة الرقيق . ومنع جريمة ابادة الجنس البشرى والعقاب عليها ، والغاء السخرة أو العمل بالاكراه ، ومحاربة التعذيب والمعاملة الوحشية أو العقاب الوحشي أو غير الانساني أو المذل ، والاعتقال أو التوقيف أو النفي على نحو تعسفي ، واقرار الاعلان الخاص بحق اللجوء الاقليمي ، واتفاقات في شأن تقليص حالات انعدام الجنسية ، ومركز اللاجئين وعديمي الجنسية ، والزواج ، والاسرة ، وحريات عديدة منها حرية الاعلام وبعض حريات العمل ، وحقوق الطفولة والشباب ، وحق تقرير المصير ، والتحرر من الجوع ، والحق فى الصحة ، وحقوق اللاجئين وغير ذلك . وفى هذه المجالات توجد اجهزة للمنظمة ووكالات متخصصة ولجان على مستويات مختلفة واتفاقات واعلانات ومؤتمرات وقرارات وتوصيات . . . تجمع بين المفهوم السياسي والفردى التقليدى للحرية ونزعة اجتماعية واقتصادية بارزة تحت ضغط الفكر الاشتراكي والكتلة الشرقية : ويتضح ذلك من بعض النواحي المختارة للعمل الدولي بصدد حقوق الانسان نذكرها فيما يلي :

ـ الاتفاق الخاص بوضع اللاجئين (سنة ١٩٥١) .

ـ الاتفاق الخاص بالحق الدولي فى التصحيح (١٩٥٢) .

ـ الاتفاق الخاص بحقوق المراة السياسية (١٩٥٢) .

ـ البروتوكول المعدل لاتفاق الاسترقاق الصادر سنة ١٩٢٦ (١٩٥٣ وتكملته سنة ١٩٥٦)

ـ الاتفاق الخاص بمركز الاشخاص عديمي الجنسية (١٩٥٤) .

ـ الاتفاق الخاص بجنسية المراة المتزوجة (سنة ١٩٥٧) .

ـ الاتفاق بشأن تقليص حالات انعدام الجنسية (سنة ١٩٦١ وغير سارى المفعول للآن) .

ـ الاتفاق الخاص بالرضا فى الزواج والحد الادنى لسن الزواج وتسجيله (سنة ١٩٦٢) .

ـ الاتفاق بخصوص ازالة كافة اشكال التمييز العنصرى (سنة ١٩٦٥ ولم يسر مفعوله بعد) .

ـ الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتلك الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة (سنة ١٩٦٦ وهذه الوثائق الثلاث غير سارية المفعول للآن) .

ـ البروتوكول الخاص بمركز اللاجئين (سنة ١٩٦٦) .

٩ ـ هنالك جهود ضخمة كذلك تبذلها المنظمة الدولية باجهزتها المختفة لاشاعة الوعي بحقوق الانسان والاحترام اللازم لها ، وتشمل اعمالاً اعلامية ودراسات ووثائق وتحقيقات وندوات ومؤتمرات وما الى ذلك . نخص منها بالذكر على سبيل المثال قرار الجمعية العامة باعتبار سنة ١٩٦٨ سنة دولية لحقوق الانسان ، واعلان يوم ٢١ مارس سنة ١٩٧٠ يوما عالميا للقضاء على التفرقة العنصرية ، كما نذكر على سبيل المثال ايضا المؤتمر الدولي لحقوق الانسان ، الذى دعت الجمعية العامة الى عقدة كواحد من اوجه النشاط الرئيسية للعام الدولي لحقوق الانسان سنة ١٩٦٨ وقد انعقد هذا المؤتمر فى طهران في الفترة بين ٢٢ ابريل (نيسان) و ١٣ مايو (ايار) من العام المذكور .

١٠ ـ يجب في ختام هذه البنود بصدد الجهود الدولية الاشادة بنشاط الأمانة العامة

للمنظمة وفروعها وممثليها في مجال حقوق الانسان . فلها ولهم في كل مناسبة أعمال تذكر بالشكر والتقدير . وحسبنا من زاوية النشر والاعلام فيما يتعلق بتلك الحقوق ان نذكر من بين المنشورات الصادرة عن أجهزة الاعلام بالأمانة العامة المنشورات التالية التى وزعت على نطاق واسع في العالم :

ـ الاعلام العالمي لحقوق الانسان ـ الاتفاقات الدولية الخاصة بحقوق الانسان (ويقع في ٤٨ صفحة متضمناً اتفاقيتى نوعى الحقوق المقرين سنة ١٩٦٦ والبروتوكول الملحق باحداهما كما سبق البيان) . ـ حماية الأقليات ـ تقرير عن الاسترقات ـ دراسة التمييز فى التعليم ، ـ دراسة التمييز فى الحقوق السياسية ـ دراسة التمييز فى موضوع الحقوق والممارسات الدينية ـ دراسة التمييز بالنسبة لحق كل فرد في مغادرة اى قطربما في ذلك بلاده والعودة إلى بلاده ـ دراسة حول حق كل فرد فى ان يكون حراً من الاعتقال والتوقيف والنفي التعسفي ـ التثقيف المدني والسياسي للمراة ـ اتفاق بشأن جنسية المراة المتزوجة (تاريخ وتعليق) اعلان القضاء على التمييز ضد المراة (اقرته الجمعية العامة في ٦٧/١١/٧) ـ مكافآت متساوية عن الاعمال المتساوية ـ المركز القانونى للمراة المتزوجة ـ جنسية المراة المتزوجة ـ الموارد المتوافرة للدول الاعضاء من أجل تقدم المراة . ـ مساعدة الامم المتحدة من أجل تقدم المراة . ـ الكتاب السنوى لحقوق الانسان ـ الامم المتحدة وحقوق الانسان ـ اعلان حقوق الطفل (١٩٥٩/١٢/٢٠) .

ـ كذلك عدة منشورات وكتيبات فى محاربة التمييز العنصرى (11) .

يتضح من هذه النماذج الاعلامية المختارة انها أيضاً مزيج من النزعتين . السياسة والاجتماعية فى فهم حقوق الانسان مع غلبة النزعة الاولى للآن .

(د) ـ الجهود الاقليمية في شأن حقوق الانسان:

تستجيب هذه الجهود فى الحقيقة استجابة تامة مع ميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان ، بل لعلها عوامل مساعدة على التغلب على العقبات التي لا تزال تعترض الخطوات التكميلية للاعلان والميثاق مما سبقت الاشارة اليه ، فان تعذر لاسباب او لأخرى الاتفاق العالمي على تلك الخطوات المرتقبة فان اتفقت مجموعة اقليمية من الدول على كلمة سواء فى شأنها تسجل ما ترتضيه وتؤثره ، فان التلاقى مستقبلاً بين المجموعات الاقليمية على كلمة سواء اخرى عالمية

---

(11) نذكر من بينها نشرات عن :

ـ لجنة حقوق الانسان تدين بشدة سياسة التفرقة العنصرية واجراءات القمع المتبعة فى جنوب افريقيا .

ـ الاتفاقات الدولية لازالة كافة اشكال التمييز العنصرى والتفرقة العنصرية ومعاملة السجناء فى جنوب افريقيا (افادات وشهادات) .

ـ تكوين سياسة الفصل بين الاعراق (Apartheid) وتتضمن اسئلة واجوبة عن الامم المتحدة والتمييز العنصرى فى جنوب افريقيا .

ـ اليوم العالمي للقضاء على التفرقة العنصرية (١٩٧٠/٣/٢١) .

ـ الفصل العنصرى فى جنوب افريقيا (أسئلة وأجوبة) ـ الاضطهاد والتمييز العنصرى فى افريقيا الجنوبية ـ مبدأ يتعذب (١ ـ الامم المتحدة وروديسيا الجنوبية) والمقصود بهذا « مبدأ المساواة فى الحقوق وتقرير المصير للشعوب » (ويقع هذا المنشور او الكتيب فى ثمانين صفحة) ـ اجراءات مناهضة التفرقة العنصرية (٥٤ صفحة) .

يصبح أقرب منالاً. وكل هذه الخطوات الاقليمية وان كانت متفرقة الا أنها فوق ذلك تشيع مزيداً من التوعية في شأن حقوق الانسان وتضاعف اسباب احترامها والتقيد بها .

لكل ذلك كان طبيعياً ما أبدته « لجنة حقوق الانسان » المتفرعة عن « المجلس الاقتصادى والاجتماعي » للمنظمة الدولية من اهتمام بدراسة هذا الموضوع ، شاركتها اياه كذلك الامانة العامة للمنظمة والعديد من أجهزتها . وكان من بين هذه الجهود حلقة الدراسات الخاصة بهذا الموضوع والتي عقدت بالقاهرة فيما بين الثاني والخامس عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٩ ، وقد زكت فكرة انشاء « لجنة افريقية لحقوق الانسان » . هذا وتبذل الجهود منذ سنوات لايجاد تنظيم فى نطاق جامعة الدول العربية لتوكيد حقوق الانسان في هذا النطاق الاقليمي وكفالة احترامها ، وذلك بموجب اتفاقات ملزمة للدول الأعضاء تسد اقليمياً ما زال متخلفاً من فراغ عالمى ناجم عن افتقاد هذا الالزام القانوني فى شأن الاعلان العالمي للحقوق ، الذى ليس الا « اعلانا » له مالا يخفى من قيمة ادبية عالمية ولكن تنقصه ـ كاعلان ـ قوة الالزام القانونى حتى تلتزم الدول بمعاهدة ملزمة بهذا الخصوص . فمن الحكمة الى حين تحقق ذلك ، ان مالايدرك كله لايترك كله .

وخير مثال ناجح يضرب على هذا التعاون الاقليمي فى مجال حقوق الانسان « الاتفاقية الاوروبية لحقوق الانسان » ، والتي تفضل من نواح كثيرة ذلك التنظيم الاقليمي الأمريكي المسمى لجنة الدول الأمريكية (La commission Inter americaine)

وقد كان ابرام الاتفاقية الاوروبية المذكورة مظهراً ودليلاً على اهتمام الدول الغربية التي وقعتها بكفالة الحقوق والحريات التقليدية ـ بصفة خاصة ـ في ربوعها وبمفهوم يغاير جوهرياً مفهوم مجموعة دول الكتلة الشرقية كما سنرى ، وهو مفهوم تحرص الدول الغربية على التزامه لأنه اساس نظامها السياسي والاقتصادى .

وقد بدأت فكرة هذه الاتفاقية في شهر مايو سنة ١٩٤٨ أثناء انعقاد مؤتمر اوروبا في مدينة لاهاى (بدعوة من اللجنة الدولية لتنسيق الحركات الاوروبية) وعلى هذا الأساس نبتت فكرة « المجلس الاوروبي » أو « لجنة اوروبا » على ان يكون خاصا بالدول الاوروبية التي تعيش في ظل النظام الديمقراطي لوقاية مثلها العليا ومبادئها الاساسية المشتركة التي يقوم عليها هذا النظام ، ولذلك قرر المؤتمر المذكور « السماح بالانضمام لمجلس اوروبا للدول التي تعيش في ظل نظام ديمقراطي وتلتزم باحترام الميثاق الذى يزمع المجلس وضعه لحماية حقوق الانسان » كما قرر « عدم انطباق صفة الديمقراطية على النظم التى لا تكفل قانوناً أو فى الواقع حريات الرأى والاجتماع والتعبير وكذلك حرية المعارضة السياسية » . وقد وضع « مجلس أوروبا » قانونه النظامي ووقع من ١٥ دولة واقليماً يوم ٥ مايو سنة ١٩٤٩ هي : بلجيكا والدنمرك وفرنسا وايرلندة وايطاليا ولكسمبورج وهولندة والنرويج والسويد والمملكة المتحدة واليونان وتركيا وجمهورية المانيا الاتحادية (الغربية) والسار وايسلنده (١٢) .

---

(١٢) وقع اعضاء مجلس اوربا فى نوفمبر سنة ١٩٥٠ اتفاقية سميت «اتفاقية حماية حقوق الانسان والحريات الاساسية» (وقد دخلت دور التنفيذ فى ٣ سبتمبر سنة ١٩٥٣ على اثر تصديق عشر دول عليها) وفي ٢٠ مارس سنة ١٩٥٢ وقع بروتوكول متمم للاتفاقية ، وفى ١٨ مايو سنة ١٩٥٤ دخل البروتوكول دور التنفيذ .

ويلاحظ ان هذه الاتفاقية تعرضت جدياً للامتحان عندما تقدمت اليونان بشكوى مما اتخذته بريطانيا من اجراءات ضد شعب جزيرة قبرص اعتبرتها اليونان منافية لحقوق الانسان ، كما تتعرض للامتحان من جديد ازاء الاتهامات الموجهة اخيراً الى حكومة اليونان العسكرية وتأزم الموقف جذرياً مع هذه الدولة كعضو فى الاتفاقية والمنظمات المنبثقة عنها .

وقد نص القانون النظامي المذكور على انه يشترط لانضمام دولة الى المجلس الاوروبي أن تكون قادرة على أن تعترف وتحترم مبدأ سيادة القانون ومبدأ ضرورة تمتع كل شخص خاضع لقضائها بحقوق الانسان والحريات الأساسية (أى بالمفهوم الغربي التقليدى للحقوق والحريات) وتتعهد بالتعاون ايجابياً وباخلاص على تحقيق هدف المجلس وهو تحقيق اتحاد اوثق بين الدول الاعضاء لحماية المثل العليا والمبادىء التي تعتبر تراث هذه الدول المشترك . وزيادة في الاحتياط نص القانون النظامي أيضاً على امكان دعوة أية دولة للانسحاب من المجلس اذا خالفت مخالفة خطيرة المبادىء المنوه عنها .

وقد ظهرت في الاتفاقية الاوروبية المذكورة بوضوع روح الحذر من اساءة استعمال بعض الحريات واتخاذها أداة لقلب النظام الاجتماعي ، من ذلك تقييد « حق كل انسان في الحياة » بقيد أو استثناء وهو « حالة الوفاة نتيجة أعمال حربية مشروعة » ، وتقييد بعض الحريات بانها « لا تتضمن أى حكم يجوز تأويله على انه يمنع الدول المتعاقدة من فرض قيود على النشاط السياسي للاجانب » وكذلك ما تتضمنه المادة ١٧ من الاتفاقية من انه ليس فيها حكم يجوز تأويله على انه يخول اى دولة أو جماعة أو فرد اي حق في القيام بنشاط أو عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات المقررة فى الاتفاقية أو فرض قيود على هــذه الحقوق والحريات اوسع من القيود الواردة بها . هذه القيود وأمثالها ، لها مبرراتها ، وقد قيل في تبريرها ما يلي :

« ... قد يكفي لفهم هذه القيود ان نذكر الخطر الذى يهدد كيان النظام الديمقراطي من جراء انتشار المنظمات الشيوعية وضرورة اتخاذ الاحتياطات اللازمة لدرء هذا الخطر . والواقع ان أغلب القيود الواردة على الحريات وبخاصة قيد وقف العمل بالاتفاقية فى حالتي الحرب وقيام خطر عام يهدد حياة الامة انما قرر لتمكين السلطات العامة في الدول المتعاقدة من مواجهة مناورات المعارضة الشيوعية ومحاولاتها التي تهدف الى اغتصاب الحكم فى هذه الدول وقلب نظامه القائم على مبدأ الحرية السياسية ... » .

وهنا يتبين من جديد مدى الحساسية بين المفهومين الشــرقي والغربي للحــرية والحقوق الأساسية للانسان . هذا ويلاحظ ان الاتفاقية المذكورة قد نظمت لأول مرة فى التــاريخ ضماناً جماعياً (م ١٩) يكفل احترام الدول الأعضاء لالتزاماتها في شأن حقوق الانسان وتقوم على رقابته « محكمة اوروبية » لحقوق الانسان .

(هـ) ـ الجهود غير الحكومية في شأن حقوق الانسان :

نذكر أولاً بما سبق خاصاً بجهود المفكرين (فرادى وجماعات ، دينيين وفلاسفة وسياسيين) وفضلهم على مسيرة حقوق الانسان منذ القدم ، ويكفي ان نذكر بهذا الخصوص فضــل الافكار اليونانية والرومانية والاسلامية والمسيحية بهذا الخصوص ، كما نشير الى ما ورد في فرنسا مثلا من أن « كوندورسيه » ـ أحــد فلاسفة القرن الثامن عشر ـ قد سبق الى محاولة وضع صياغة لحقوق الانسان ، وذلك قبل الاعلان الفرنسي السالف الذكر (سنة ١٧٨٩) والذى قيل بحق انه كان ثمرة لـ « خلفية » فكرية تربو على العشرين قرنا ، وان واضعيه كانوا ورثة لملايين من البشر شقوا لهم السبيل ، وان تراث الفكر السابق كان المصدر الروحي للاعلان المذكور ، ومن ثم نستطيع القول ان كل ذلك وما تلاه حتى سنة ١٩٤٨ كان المصدر الروحي للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

الى جانب ما سبق نشير الى عدد من الهيئات والجمعيات والمؤسسات الخاصة تلاقت ـ كل في بلدها أو اقليمها أو على مستوى دولي ـ عند فكرة العمل على حماية المضطهدين والذود عن

حقوق الانسان ، وبعضها وثيق الصلة بالمنظمة الدولية عامة ، وبلجنة حقوق الانسان فيها بصفة خاصة . نذكر فى هذا المعنى « المعهد الدولى لحقوق الانسان » ، ومقره باريس ، ويصدر منذ عامين مجلة فصلية تعنى بالدراسات الخاصة بحقوق الانسان . وكان انشاء هذا المعهد في مناسبة السنة الدولية لحقوق الانسان (سنة ١٩٦٨) ، وقد عهد برئاسته الى الفقيه الفرنسي المعروف « رينيه كاسان » الحائز على جائزة نوبل للسلام سنة ١٩٦٨ ونائب رئيس مجلس الدولة الفرنسي لعهد طويل وصاحب الدور الكبير في مجالات حقوق الانسان في فرنسا وفي الامم المتحدة .

القسم الثانى — مضمون الاعلان العالم لحقوق الانسان

لكي نزن بدقة مفهوم الحقوق والحرية فى مضمون الاعلان المذكور يجب أن يكون ذلك فى ضوء ثلاث حقائق اساسية يلزم أولا بيانها فى شأنه وهي : ما هى الآراء حول قوة الالزام التى لهذا « الاعلان » الذى لم يأخذ شكل معاهدة ؟ ثم ما هو التطور الذى بلغته الافكار بصدد حقوق الانسان فى هذا العصر والتي بمقياسها يحكم للاعلان المذكور أو عليه ؟ وثالثاً ، ما مدى التباين بين مفهوم كل من الكتلتين الغربية والشرقية بصدد حقوق الانسان وما أثر ذلك على الاعلان وعلى مسيرة الحقوق من بعد اصداره ؟

(أ) الآراء حول القيمة القانونية للاعلان العالمي لحقوق الانسان :

يذهب البعض الى أن الاعلان المذكور يلزم الدول الاعضاء الزاماً قانونياً وذلك باعتباره مكملاً لميثاق الامم المتحدة الذى فرض على الدول الأعضاء احترام حقوق الانسان . وهذا ما أفتت به بعض المحاكم الأمريكية كمحكمة استئناف كاليفورنيا بتاريخ ٢٤ ابريل سنة ١٩٥٠ حيث رفضت المحكمة تطبيق قانون الولاية المذكورة الذى يحرم اليابانيين من التملك العقارى ، وكان سبب هذا الرفض اعتبار هذا التمييز بين الاجانب فى المعاملة مخالفا للاعلان العالمي لحقوق الانسان .

على أن الأسلم والراجح لدى الباحثين عامة هو الرأى المعارض الذى يرى أن الاعلان المذكور ليست له قوة الزام قانونية بل قيمته ادبية كبيرة ، وذلك لأسباب متعددة أهمها أن هذا الاعلان لا يعتبر مكملاً للميثاق بالمعنى الذى يخلع عليه قوة الميثاق نفسه ، فلم تتبع فى اصداره الاجراءات اللازمة لتعديل الميثاق بل صدر فى شكل قرار من الجمعية العامة للامم المتحدة التي تعتبر قراراتها مجرد « توصيات » غير ملزمة قانوناً . وبهذا الرأى أخذت المحكمة الدستورية النمساوية بتاريخ ٥ أكتوبر سنة ١٩٥٠ .

وليس معنى ذلك تجاهل القيمة الأدبية الهائلة التي للاعلان والتي جعلته على كل لسان فى كل مناسبة ، يستند اليه أنصار الحقوق والحريات والمضطهدون ، ويخشاه ويعمل له كل حساب من تسول لهم أنفسهم الاعتداء على تلك الحقوق والحريات . وقد تزايدت هذه القوة الأدبية مع الزمن تبعاً لازدياد قوة الرأى العام العالمي من جهة ، وتبعاً كذلك لزيادة عدد أعضاء الامم المتحدة حتى أصبح فى نهاية عام ١٩٧٠ يبلغ ١٢٧ عضواً ، بينما كان الموقعون المؤسسون الاول لميثاق الامم المتحدة سنة ١٩٤٥ خمسين دولة فقط . وقد جاءت هذه الزيادة بعدد كبير من الدول التي لم تكن مستقلة من قبل والتي استندت ولا تزال تستند الى اعلان حقوق الانسان لنيل حقوقها وحقوق مواطنيها وبني جلدتهم أو للحفاظ عليها وانمائها .

(ب) تطور مفهوم حقوق الانسان نوعاً وطابعا فى العصر الحديث :

هذه الحقوق ــ فى اصلها التقليدى الذىاخذه العالم الحديث عن الثورة الفرنسية بصفة خاصة ــ ذات صفة سلبية بمعنى أن الدولةلا تلتزم معها باى التزام ايجابي نحو الافراد بل تلتزم بالامتناع عن اتيان الامور التي تتنافى معهذه الحقوق أو تنال منها .

وعليه فان كانت للافراد مثلاً حرية الملكيةوحرية التعليم وحرية العمل ، فليس معنى ذلك حق كل فرد فى أن يطالب الدولة بان تحقق له فعلاقدراً من الملكية أو التعليم أو العمل مساوياً لغيره، فواجب الدولة هو فقط عدم الوقوف فى سبيلتمتع الفرد بهذه الحقوق لا أن تضمنها له فعلا . وللذلك قيل ان الدولة قررت هذه الحقوقوالحريات للفرد ككائن مجرد (Homme abstrait) لا كمواطن اجتماعي (Citoyen social) يعيشعضواً فى مجتمع اقتصادىواجتماعيتنعكس آثاره عليه وقد يكون منها فقدانه حقوقه وحرياته انالتزمت الدولة جانب السلبية وعدم التدخل فى حياته ولم تتقدم لتمد اليه يد المساعدة .

لذلك ــ وتحت ضغط التيارات الاشتراكيةبصفة خاصة ــ تطورت حقوق الانسان ، ولم يقف تطورها عند حد توكيد تلك الحقوق والحرياتالسلبية القديمة او التقليدية (الكلاسيكية) وانما تجاوزت ذلك الى تكليف الدولة بالتدخل الايجابيبصور متعددة سميت بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وذلك رغم ما تستتبعهكفالة الدولة لهذه الحقوق من تدخلها فى حرية الفرد وتحديدها بحدود لم تكن موجودة من قبلعندما كان واجب الدولة سلبياً فقط ، وكان لا يحملها اعباء ايجابية متعددة الصور قبلالأفراد .

وعليه يترتب على الحقوق الاجتماعيةوالاقتصادية الحديثة فرض تكاليف ايجابية على الدولة تمكنها من ان تكفل تمتع الناس بحرياتهم فعلاً لا قولاً فقط .

وقد ذهبت الى تقرير هذه الحقوق عدةدساتير فى العصر الحديث وميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان . كما قررتهابعض القوانين العادية فى دول اخرى كانجلترا والولايات المتحدة الامريكية . ومثال ذلك التطوروقوانين الضمان الاجتماعي والتعليم المجاني ومشروعات التامين الصحي ومستشفياتالوظفين المجانية والمساكن الشعبية وغير ذلك من المشروعات المماثلة .

وفى مقدمة هذه الحقوق المستحدثة نجد كذلكحق الفرد فى أن يجد عملاً (حق العمل) وفى تكوين النقابات والتمتع بالطمانينة الاقتصادية ، والأجرالعادل ، وتأمين حالات العجز والشيخوخة والحوادث . وكذلك حق الفرد فى أن يتمكن منفرص التعليم فيما وراء القدر المقرر من التعليم الالزامي ، وحقه فى أن ينعم بالعيش اللائق ، وفىأن يطمئن اجتماعياً ، بأن يؤمن ضد المخاطر الاجتماعية المختلفة كالحوادث والمرض والعجزوالشيخوخة وغيرها ، وحقه كذلك فى ان يعمل فى ظروف مشرفة وفى التمتع بالراحة وباوقاتالفراغ . وكذلك حماية الاسرة ، والمرأة ، وكفالة الوظيفة الاجتماعية لحق الملكية ، والتنظيمالاقتصادىالعام، وتضامن الامة أمام المحنالقومية، وتحقيق العدالة الاجتماعية فى شئون الضرائب ،واستغلال الثروة العامة ، وتيسير التعاون والادخار ، وتنظيم التامين ، وحق الاضراب وغيرذلك .

وتستهدف هذه الحقوق وامثالها غايةسامية هي تحقيق اكبر قدر مستطاع من العدالة الاجتماعية وتحسين حالة العمل والعمالوالطبقات الفقيرة مما يجعل النظام الديمقراطي فى مأمن من التيارات الانقلابية والأفكار الاشتراكيةالمتطرفة .

(ج) ـ تباين نظرة الدول المعاصرة لحقوق الانسان :

تقوم الديمقراطيات الغربية اساساً على النظرة الفردية التي يمثلها بصفة خاصة اعلان الحقوق الفرنسي الصادر سنة ١٧٨٩ والتي تعتبر الحرية حقاً للفرد في مواجهة الدولة يفرض عليها واجباً سلبياً على النحو السابق بيانه ولكنها تعمل كذلك على تقوية هذه الحقوق وتوكيد ضماناتها من جهة ، وعلى استحداث القدر اللازم من الحقوق الجديدة المسماة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، بل وجعلها في مثل مستوى الحقوق الفردية السابقة من حيث الاهمية والقيمة . كل ذلك بمراعاة ان السلطة العامة (اى الدولة) ليست غاية في ذاتها بل ضمانة وحمى لحياة الفرد المدنية وحرياته .

اما الاتحاد السوفييتي والدول السائرة في فلكه فتختلف نظرتها للحقوق العامة وللجماعة عن ذلك اختلافاً كبيراً ، لان هذا الشق من العالم ـ كما لا يخفى ـ يعلى المجموع على الفرد وحقوقه الفردية « المزعومة » كما ان هذه الدول تعلى الحقوق الاجتماعية والاقتصادية الجديدة على الحقوق « الفردية » التقليدية ، وبفهم هذه الاخيرة فهما يتفق مع وجهة نظرها في اعلاء الجماعة على الافراد . ولذلك نجد في الاعلان السوفييتي للحقوق (سنة ١٩١٨) (١٣) عناية كاملة بالجانب الاجتماعي ، كما نجده ينظر الى حقوق الانسان كالتزامات تلتزم بها الدولة ازاء الفئات الاجتماعية فيها كالعمال وطبقة الزراع وغيرهم ، فهي تلتزم مثلا بكفالة حق الافراد في ان يجدوا عملاً ، وفي الراحة ، والاجازات المأجورة وما الى ذلك . اما الحريات الفردية ـ كحرية الراى والصحافة والاجتماع وغيرها ـ فانها لا تعتبر « حريات » او « حقوقاً » للفرد بل « واجبات » تلتزم الدولة بموجبها بان توفر للمواطنين الصحف والكتب الرسمية وكذلك الشأن بصدد الاجتماعات العامة ، وما اليها . وعليه فالطابع المميز لهذه النظرة هو تسخير الفرد للمجموع لا العكس .

ورغم ان دول « الديمقراطيات الشعبية » لم تقلد تماماً الدستور السوفييتي (وظل منفرداً بطابعه الخاص) فان روح الاهتمام برفع مستوى الطبقة العاملة قد سرت الى سائر اوروبا وخاصة في الديمقراطيات الشعبية ، وقد اثر هذا الاتجاه بطريقة غير مباشرة في القانون العام الاوروبي وفي واضعي الدساتير منذ سنة ١٩١٨ . اما في الديمقراطيات الشعبية فقد ظهرت ـ وبشكل اوضح ـ تلك الخاصية السوفييتية السابقة الذكر التي تجعل من حريات الانسان واجبات تلتزم الدولة بادائها للمواطنين ، وليست حقا للفرد ازاء الدولة .

على هذا النحو تتضح الهوة بين النظرتين الغربية والشرقية للحقوق والحريات ، وهى هوة تزداد اثراً اذا اضفنا اليها ما بين الكتلتين من مصالح متعارضة واغراض متضاربة وحرب نفسية لا تكاد تهدأ حتى تستمر ، والى هذا تعزى الخلافات التي عطلت الاعلان العالمي حتى سنة ١٩٤٨ (برغم كونه مجموعة توصيات ادبية ومثالية على الراى الراجح السائد) ، وهى خلافات اشد ضراوة عندما يصبح الامر اكثر الزاما ، وهو ما حدث بصدد الاتفاقيتين الخاصتين بالحقوق المدنية والسياسية ، وبالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والبروتوكول الاختيارى الملحق بهذه الاخيرة . (وقد عرفنا فيما سبق ان الجمعية العامة قد اقرت هذه الوثائق الثلاث في ١٩٦٦/١٢/١٦ ولكنها لم تستوف بعد التصديقات اللازمة لتدخل دور التنفيذ) .

والملاحظ خلال هذا كله ، ومنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية أن العالم الغربى قد اخذ

---

(١٣) نقصد « اعلان حقوق الطبقة الكادحة والمستغلة » الذى اقره مؤتمر السوفييت في يناير سنة ١٩١٨ .

يضاعف عنايته بالجانب الاقتصادى والاجتماعى والثقافى لحقوق الانسان حتى لا يؤدى التطرف فى النزعة الفردية ــ أو فى فهم هذه الحريات على أنها حقوق « فردية » ــ الى تعريض المجموع (أى الدولة ونظامها الاجتماعى) للخطر ، أو بعبارة أخرى حتى لا تكون الحرية الفردية مبعث الخطر على الدولة الحامية لتلك الحرية ، أو للنظام الاجتماعى الذى يكفلها . ولقد كانت فى حوادث ما بين الحربين العالميتين الأخيرتين عظات مؤلمة فى هذا الشأن للدول الغربية ، فاستغلت الحرية (بنزعتها الفردية) لمحاولة قلب نظام الديمقراطيات الغربية، مما حمل هذه الديمقراطيات أعباء شديدة لمقاومة النزعات المعادية لقيمها الديمقراطية . وبلغ ذلك بدولة كتشيكوسلوفاكيا حد وقف انشاء الاحزاب السياسية وحل الاحزاب القائمة (قانون ٢٥ اكتوبر سنة ١٩٣٣) كما حمل واضعى الدساتير التالية للحرب العالمية الثانية على النص فى هذه الدساتير على ما يكفل للدولة الدفاع عن وجودها ، وبذلك فرقت بين حريات تتمتع بها المعارضة السياسية فى الدولة ويجب ان تكون حريات تامة ، وبين حريات تتخذ اداة لاحداث انقلاب يطيح بنظام الدولة كله ويجب أن يكون موضع الرقابة والتحديد .

ومما يلفت النظر أن نجد مثلا لهذا الحذر يسبق الدساتير الحديثة الى دستورى سنة ١٩٢٣ وسنة ١٩٣٠ فى مصر . فقد نصت المادة ١٥ من كل من الدستورين المذكورين على حرية الصحافة وقيدتها بقيد لمحاربة الشيوعية حيث قالت : « ... انذار الصحف أو وقفها او الغاؤها بالطريق الادارى محظور ... الا اذا كان ذلك ضروريا لوقاية النظام الاجتماعى » . وكذلك قررت المادة ٢٠ من كل من الدستورين المذكورين حق المصريين فى الاجتماع مع اضافة عبارة تقول : « لكن هذا الحكم لا يقيد أو يمنع أى تدبير يتخذ لوقاية النظام الاجتماعى . » . وكذلك نصت المادتان ١٥١/١٤٠ من الدستورين المنوه عنهما ــ على التوالى ــ على حظر تسليم اللاجئين السياسيين ولكنهما قيدتا هذا المبدأ بعبارة « وهذا مع عدم الاخلال بالاتفاقات الدولية التى يقصد بها المحافظة على النظام الاجتماعى » .

وفى فرنسا ، نجد دستور ابريل سنة ١٩٤٦ الذى عني عناية كبيرة بموضوع الحقوق والواجبات العامة (والذى رفضه الشعب فى الاستفتاء) يقيد حرية الرأى المنصوص عليها فى المادة ١٤ منه بقيد هام هو الا يساء استعمال هذا الحق لمخالفة المبادىء التى نص عليها اعلان الحقوق الذى تضمنه ذلك الدستور والمستند الى المنطق الفردى التقليدى الذى تزعمته فرنسا منذ اعلان الحقوق الاول سنة ١٧٨٩ .

ومثل ذلك أيضا المادة ١٧ من الدستور المذكور فقد قيدت حق الأفراد فى تكوين الجمعيات بأن لا تعتدى الجمعية ــ أو تستهدف الاعتداء ــ على الحريات التى يكفلها الاعلان المذكور .

وفى دستور المانيا الغربية الصادر فى ٨ مايو سنة ١٩٤٩ تنص المادة ٩ على حظر بعض الجماعات وبخاصة تلك التى تعمل ضد فكرة التفاهم بين الشعوب .

هذا الاختلاف بين المفهومين أو النظرتين الشرقية والغربية للحقوق الأساسية والحريات أخطر وأبعد أغوارا مما يبدو لأول وهلة . وقد يكفى لتصوره (بايجاز) ملاحظة أن أساس الفكر الماركسى أن الحرية الحقيقية لامكان لها الا فى مجتمع شيوعى تزول فيه الدولة بزوال الفوارق الطبقية وأسباب الاكراه واستغلال الانسان للانسان ، ويرى هذا الفكر أن الشيوعية هى الطريق الى عالم الحرية ، تلك الحرية التى « تتحقق ــ فى الغالب ــ بفرض القيود الثقيلة على الحريات التقليدية » ، فى فترة المجتمع الاشتراكى الانتقالى قبل بلوغه المرحلة الشيوعية. ويرى الماركسيون أن الحرية التى يتمتع بها الأفراد فى المرحلة الانتقالية مع ذلك اكيدة وذات

مضمون مختلف عنها فى الديمقراطية الغربيـة«البورجوازية» حيث يعترف بالحريات السياسية شكلاً ويهدرها النظـام الاستغـلالى فعـلاً . فالحرية ـ فى هذا النظر ـ ذات جوهر مادى أو اقتصادى . وهى لا تتحقق بالمعنويات اوبالمساواةامام القانون او فىالامتيازات السياسيةاو بالمساواة فى الفرص . . . واذا كان صحيحاً ـ الىحد كبيـران الانسان بطبيعته حيوان سياسى ، فان الاقرب الى الصواب أن يقال أن « الانسان بطبيعته حيوانعامل يستخدم الآلة . . . » وبذلك لم ير ماركس ان الحرية الاقتصادية مجرد أمر يمكن ان يضافالـى الحرية السياسية ، انمـا « هى الشـرط الضرورى لكفالة الحريات الاخرى ، فهى التىتجعل هذه الحريات الاخيرة ممكنة ، وهى التى تحدد مداها . . والانسان ـ قبل ان يستطيعاستخدام مواهبه الفكرية ، ويقف أمام القانون ، ويمارس امتيازاته السـياسـية ، يجب أن ياكل وانيشرب وان يلبس وان يجد ماوى ، وان ينتج لكى يحقق هذه الأشياء كلها . . . » .

وعليه « فالحريةعند الماركسية ذات مضموناجتماعى دائماً ولو كانت حرية شخصية او حرية فكر أو حرية عقيدة أو حرية رأى ، لان الحرية ـفى كافة صورها ـ لاتوجد الا فى نظام اجتماعى ينكر الاستغلال » . ومقتضى هذا النظر انـكارالفصل بين حريات سياسية وحريات اجتماعية من الأساس ، وانكار لفكرة الغرب فى امكان اضافةالحرية الاقتصادية او الاجتماعية الى الحريات السياسية التقليدية . وانكار كذلـك لتصـويرالحريات على انها تقييد للسلطة ، والحريـة لا توجد بمجرد تقييد السيطرة الاجتمـاعية بـلبالغائها ، فالحرية اما ان توجد او لا توجد . . . وبهذا يكون مضمون الحريـة ـ فى الماركسية ـاجتماعياً على الدوام . .

ازاء هذا التعـارض الواضح الكبير بـينالمفهومين الشرقى والغربى للحرية يبـدى كتاب عديدون تشاؤمهم حول امكان التلاق عند حـلوسط فى شان الحريات بين المعسكرين المذكورين ، كما تتضح اسباب التعثر فى المجال الدولى حولالاعلان العالمى للحقوق حتى سنة ١٩٤٨ ، ثم من بعد ذلك على الاتفاقتين السابق المنوه بهما (١٤)

وفى الفقه القانونى والسياسى نجد كذلكاصداء هذا التباين فى مفهـوم الحرية وحقـوق الانسان بين الكتلتين الشرقية والغربية ، وحسبنافى ذلك ان نذكر على سبيل المثال ما يلى :

يعسل الماركسيون من ناحية لغاية العنف فىنقد النظرة الغربية التقليدية عن الحرية ، ويرون انها حرية الفرد المنعزل عن رفاقه المتغافلة عـنالترابط بين الكائنات البشرية ، المتجاهلة لدور الجماعة والسلطات الواقعيةالتى يضفيهـا الوضعالاجتماعى على قلة مستغلة من الناس ، بل ويرون ان الدولة ذاتها « اكذوبة بورجوازية » ، كما قالماركس عن حقـوق الانسـان ، انهـا « خيـال بورجوازى » . ويعتبر الماركسيـون الديمقراطيةالغربية فى جملتها « دكتاتورية بور جوازية » ، وانه يجب ان يكف البشر عن التفكير والشعوركافراد منعزلين لهم حقوق لا يمكـن ان تنتزع منهم . وان « الحرية البورجوازية حـرية صوريةوسراب يستهدف تضليل الطبقة العاملة والتغرير بها . »

وعلى غرار ذلك مال مفكرون (مثل بنتام وهيوم وبورك وغيرهم) ان واضعى اعلان سنـة ١٧٨٩ الفرنسى سببوا أضراراً اجتماعيـة خطيرةباعلانهم المساواة بين البشر ، وهى « اسطـورة فظيعة » وان الفوارق الطبيعية بين البشر كبيرةجداً الى حد انها تجعل المساواة هدفاً مستحيلا .

---

(١٤) ينظر ثبت المراجع فى نهاية هذا البحث ، ويراجع فىتفصيل ، مضمون الحرية فى المذاهب السياسية البحث المنشور فى هذا العدد كذلك ـ بالعنوان المذكور ـ لزميلنا الاستاذ الدكتور يحيى الجمل .

فاعلان هذه الاسطورة كحقيقة يوحى بآراء خاطئةوآمال عقيمة . كذلك قيل ان اعلانات الحقوق هى « مجرد اذاعة بيانات بليغة لم تكلف الحكومات شيئا ، بدلا من القيام بالعمل الاصلاحي الحقيقى» . وقيل كذلك ان اعلان حقوق الانسان يحرض عامة الشعب على القيام باعمال ثورية ويجعلهم يعتقدون بان لهم حقا فى أشياء لا يمكنهم الحصول عليها .. وان الحديث الكثير عن حقوق الانسان يوحى بالخطر والقلاقل لسكان مناطق كثيرة متخلفة اقتصاديا . وان الناس يلمسون التناقض الحاصل بين الحقوق المعلنة للانسان وواقعها المرير ... وكل ذلك ليس فقط غير منطقى بل يخشى ان نسيء الى سمعة حقوق الانسان ـ بكاملها ـ عندما نخلط بين المثل العليا والحقوق ولانفرق بينهما .

وفى الجانب الآخر يعنف الفقه القانونى والسياسى الغربى فى التنديد بتناقضات الفكر الماركسى حول حقوق الانسان والحرية والدولة وقيامه على أساس العنف ودكتاتورية هى دكتاتورية البروليتاريا ، ومن ثم خطره على الفرد وحرياته التى بها وجوده وسعادته وسعادة مجتمعه ، ويتخوف هذا الجانب على كل ذلك من الفكرة « الجماعية » أو « النظم الشمولية » التى ترى الفرد مجرد قطعة فى آلة ...

وفى مثل هذه المعانى يقول الغربيون مثلا انه « فى أحضان الحرية يتفتح الرأى مثلما تتفتح الزهرة فى ضحوة الشمس .. وبين يديها تندفع المواهب من مكانها تخترع وتبتدع لتنشىء مقومات الامة .. والحرية تبعث العدل .. والعدل لا يبسط جناحه الا فى ظلالها ، واذا نطلق لسان العدل اعتدلت الموازين ، فلا ترجح كفة الا اذا ثقل الراجح بعلمه وعقله واديه وخلقه وكمال انتاجه . وهنا يفتح المحيط ذراعيه للموهوبين الذين يكونون الجيل ... » . ويروى أن خروشوف سأل مرة جيتسكل متحدياً عن الفارق بين الديمقراطيتين الشرقية والغربية فأحاله جيتسكل الى « خطبة الرثاء لبركليس » مشيراً بذلك الى ما جاء فيها من قوله : « الشجاعة هى الحرية ، والحرية هى السعادة .. وكثيراً ما يكون النقاش والجدال محكاً أشد للشجاعة من ساحة العراك ذاتها ... » .

ويذكر عن « **ماديسون** » (أحد ابطال الدستور الأمريكى) قوله « لا يكون دور الحكومة الشعبية دون توفير المعلومات اللازمة للشعب ، أو الوسائل التى تؤمن الحصول على هذه المعلومات ، سوى استهلاك لتمثيلية هزلية أو مأساة ، أو ربما الاثنتين معا .. ولسوف تبقى المعرفة أبداً حاكمة على الجهل » . كذلك كتب « **جفرسون** » سنة ١٧٨٧ يقول فيما قال : « ... لو كان لى أن أختار بين حكومة بدون صحف وصحف بدون حكومة لما ترددت لحظة فى اختيار الصحف بدون حكومة » . ويضيف « **ماديسون** » بهذا الخصوص اعتقاده ان حرية الصحافة قد انقذت الولايات المتحدة الامريكية من أن تظل «مستعمرات بائسة » تحت نير الحكم الاجنبى ... كذلك قال « **أرسكين** » ان حرية الرأى تبقى الحكومات ذاتها ضمن النطاق الصحيح لواجباتها ، وترمى لما هو أعمق من ذلك وهو فرصة الاصلاح والتغيير ... ويؤكد « **بيرك** » أن الدولة التى لا تملك الطرق والأساليب لاجراء التغيير دولة لا تملك أسباب البقاء .. » .

ومن الملامح الخاطفة فى تأييد المفهوم التقليدى للحريات والحقوق الاساسية نذكر كذلك قول جون ستيوارت مل : « لو كانت البشرية باجمعها ، الا واحداً ، من رأى وكان هذا الواحد بمفرده صاحب رأى مضاد فانها لن تجد حجة تبرر اسكاته ، وتكون أقوى مما لديه من حجة يبرر بها اسكات البشرية باجمعها اذا كانت لديه قدرة على ذلك » . وقوله : « ان فى كبت التعبير عن رأى ما شر من نوع خاص ، فهو حرمان للجنس البشرى بكامله ، للاجيال القادمة فيه كما هو للاجيال الحاضرة ، وهو حرمان لاولئك الذين يخالفون هذا الرأى أكثر مما هو حرمان لاولئك الذين يعتقدون به » فاذا كان هذا الرأى صواباً فقد حرموا من الفرصة لاحلال الصواب

محل الخطأ ، واذا كان خطأ حرموا من التحسس الأوضح والانطباع الأكثر حيوية بالحقيقة اللذين ينجمان عن اصطدام الحقيقة بالخطأ ، وهذا يوازي تقريباً النفع الأول . »

كذلك قيل عن روح البحث الحر انه « يجب الا تتحول الجامعات ، كما كان الحال في المانيا النازية ، الى مكبرات صوت للرجال الذين يمسكون باعنة السلطة السياسية » .. « كما يجب أن لا يكون هنالك نقاط يقف عندها النقاش ... » وان « التعليم نوع من الحوار المتواصل ، والحوار بطبيعته يفترض وجود وجهات نظر مختلفة .. » ويجب أن يكون الشعار للحوار انه « حوار لا نطلق النار فيه بعضنا على بعض لدى الاختلاف بل نشترك في تحليل الامور معا .. »

وفي النهاية نسجل كانموذج للجفوة الفكرية بين مفاهيم الكتلتين توكيد الغربيين : « ان الانسان يحتاج الى حرية التعبير كاملة ليحقق امكاناته القصوى ويصبح مواطناً مثقفاً في هذا العالم ، وما على الذين يشكون في ذلك الا ان يزوروا احدى الدول ذات الانظمة الجماعية ليشاهدوا كيف انكمش الانسان على نفسه تحت تاثير الرقابة ـ وكيف ساءت حالته الفكرية تحت تاثير نوع واحد من العقائد . فآفاق المواطن في الدولة ذات النظام الموجه ضيقة محدودة لدرجة لا يمكنه معها ان يتجاوب بذكاء مع احداث العالم الجارية حوله . وهو يصبح ضحية اجهزة الدعاية التي تحركها حكومته ... » وقيل كذلك « انه مالم تكن آفاقنا غير محدودة ، فاننا عرضة لأن نصبح خاضعين لحكم مجموعة من اعتقادات غير معقولة تخلفت عن عهد غابر ... فنصبح ضحايا مجاراة العرف والجماعة في عصر لا يمكن الخلاص فيه الا بواسطة الاستقلال بالراي وعدم التقيد بالعرف .. »

هذه الاقتباسات نقطة من بحر مما بين الكتلتين الشرقية والغربية من تراشق عبر حقوق الانسان ، ولكنها مع ذلك تعطي فكرة عن مدى التباين في مفهوم الحرية وحقوق الانسان بين الجانبين ... ومع ذلك لا ينبغي فقد الامل في التقارب بين الجانبين للصالح المشترك في السلام ولخير البشرية جمعاء . ولسنا نجاري المتشائمين الى غاية تشاؤمهم ونرى قبساً من الأمل فيما اشرنا اليه قبلاً من تطعيم حقوق الانسان السياسية في العالم الغربي بحقوق اجتماعية واقتصادية وثقافية ، مع ادخال بعض الضوابط على تلك الحقوق السياسية من حيث مداها الفكري واساسها الفلسفي ومضمونها القانوني تخفيفاً لمظنة كونها مطلقة ولنزعتها الفردية ومراعاة لمقتضيات المجتمع الحديث والأفكار الاشتراكية الملائمة . وما من شك في ان هذا الاتجاه يقرب ـ الى حد ما ـ مسافة الخلف بين المفهومين الشرقي والغربي للحرية وحقوق الانسان .

كذلك يذكر في تأييد هذا الأمل ما يلاحظ في الكتلة الشرقية من تخفيف لحدة بعض الأفكار وتعديل لبعض الأحكام ، بل ان بعض الدساتير الشرقية قد قررت بعض الحقوق التقليدية الطابع ، حتى ليكاد يبدو الشبه واضحا بينها وبين احكام الدساتير الغربية أو الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي يمثل ـ كاعلان ادبي ومثالي ـ قدراً من أمل التعايش السلمي بين مفهومي الكتلتين المذكورتين بهذا الخصوص .

★ ★ ★

في ضوء ما سبق نبين فيما يلي موقف الاعلان العالمي من المفاهيم المختلفة لحقوق الانسان، وهو أحدث ما حققته البشرية حتى اليوم على مستوى عالمي ، كما انه يمثل ـ كاعلان ادبي مثالي ـ قدراً من التعايش السلمي بين الفكرين او المفهومين الشرقي والغربي حول حقوق الانسان .

ونبدأ ببيان موقفه من الحقوق المدنية والسياسية ، ثم نتبعها بموقفه من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

الفرع الأول ـ الحقوق المدنية والسياسية فى الاعلان العالمي

(أ) التسمية : شاع فى القرن الثامن عشرفى فرنسا اصطلاح « الحقوق المدنية » Droits Civils وانتشر بفرنسا فيما بعد اصطلاح« الحقوق العامة أو الاجتماعية » Droit Publics ou Sociaux . والرأى متجهفى العصر الحديثالى تسميتها « الحقوق والواجبات العامة » اشعاراً للفرد بواجبه نحو المجتمع الى جانبشعوره بحقه ، واظهاراً لما فى التطور الحديث لهذا الموضوع من تكاليف على الدولة وواجباتعلى الأفراد .

وتتقرر هذه الحقوق ـ كقاعدة عامة ـ لأبناءالامة والأجانب ، وهى تختلف فى ذلك عن « الحقوق السياسية » المقصورة على الوطنيينبل وعلى فئة منهم بالذات هى التى لها ، دون غيرها ، التمتع بالحقوق السياسية وهى حقوقيقصد بها اشتراك الأفراد فى السلطات العامة (تشريعية أو تنفيذية أو قضائية) ، وأبرز مثللها حق الانتخاب . على أنه برغم وضوح هذا الفارق بين «حقوق مدنية» و «حقوق سياسية» ، فان من الحقوق ما يتذبذب بين هذه الصفة وتلك، كحق تقديم العرائض للسلطات العامة .

ويلاحظ أنه قد تشترط على سبيلالاستثناء شروط خاصة للتمتع بحق من الحقوق العامة ، فان حصل مثل ذلك كان مرجعه اما الىكون الحق العام يؤدى الى المساهمة فى الشئون السياسية بطريقة غير مباشرة فيكون بالتالىشبيهاً بالحقوق السياسية . ومثال ذلك الحقوق العامة المتعلقة بحرية الصحافة وحرية الرأى . واما أن يكون ذلك التحديد راجعاً الى أن مباشرة الحق تحتاج الى كفاية ومؤهلات خاصة لا تتوافرلدى جميع الأفراد ، ومثال ذلك حق التوظف .

(ب) ـ غلبة المفهوم السياسي التقليدى للحقوقعلى ديباجة الاعلان العالمي :

يحس القارىء لديباجة الاعلان العالمي ـبصفة غالبة ـ وكأنه يقرأ صفحة بما سبق بيانه من مفهوم سياسي (تقليدى) لحقوق الانسان ، بليكاد يراها وكأنها محاولة لصياغة جديدة متقدمة لروح الاعلان الفرنسي لحقوق الانسان والمواطن(لسنة ١٧٨٩) . وفيما يلي ما تضمنته ديباجة الاعلان العالمي وفقاً لهذا المفهوم :

« لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميعاعضاء الاسرة البشرية **وبحقوقهم المتساوية الثابتة** هي أساس **الحرية والعدل والسلام** فى العالم (١٥)

---

(١٥) قارن ذلك بقوله تعالى : « يأيها الناس انا خلقناكممن ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم » وبقول الرسول الاعظم صلوات الله وسلامهعليه : « الناس سواسية كاسنان المشط » وبقوله كذلك « كلكم لآدم ، وآدم من تراب ، لافضل لعربي على عجمى الابالتقوى » . كذلك قال عمر بن الخطاب مجبها عمرو بن العاص (بعد الاقتصاص لابن قبطى مصرى ضربه ابنعمرو) « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا » (وكل ذلك قليل من كثير من حكم الاسلام منذ اربعة عشر قرنا).

ونود ـ بمناسبة هذا الاستشهاد وأمثاله في هذاالمقال ـ التنبيه الى خطأ يقع فيه بعض الباحثين ـ سواء بحسن نية أو بسوء قصد ـ وهو تصويرهم أحكام الاسلامالرائعة فى شأن الحكم وحقوق الانسان على انها نظم « مثالية» أو تكاد لا تكون الا كذلك ، متأثرين بما أصاب الحكومةالاسلامية من نكسة أو نكسات ابتداء من العهد الاموى ، وما ملأ التاريخ من مخالفات لأحكام الاسلام فى هذا المضمار .فكل هذه المخالفات وتلك النكسات ليست من الاسلام فى شىء بل هى من صنع بعض المسلمين مهما كثروا ، وقدشجبها فى حينها كثيرون ممن نالوا الأذى أو ذهبوا ضحية التنديد بالخروج على حكم الاسلام (دينا ودولة) وكل ذلكالخروج لم يكن الا جزئيا على الاحكام الاسلامية ، مع محاولة اصطناع محللات لذلك الخروج ، كما ان ذلك لا ينفى واقعية« الدولة الاسلامية » بصورة كاملة في عهد حكومة الرسول صلى الله عليه وسلم فى المدينة وعهد الخلفاء الراشدين ،ولا ينفى واقعية الحكم الاسلامى ـ جزئيا على الأقل ـ فى العهود التالية وبدرجات متفاوته كانت تصل احياناً الىالكمال كما حدث في عهد الخليفة الرشيد الخامس عمر ابن عبد العزيز . =

« ولما كان تناسي حقوق الانسان وازدراؤها قد أفضيا الى أعمال همجية آذت الضمير الانساني، وكان غاية ما يرنو اليه عامة البشر انبثاق عالم **يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع (أو الخوف) والفاقة .**

« ولما كان من الضروري أن **يتولى القانون حماية حقوق الانسان** ، لكيلا يضطر المرء آخر الأمر الى التمرد على الاستبداد والظلم .

« ولما كانت شعوب الامم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد ايمانها بحقوق الانسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره (١٦) **وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وان ترفع مستوى الحياة في جو من الحرية افسح .**

« ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الامم المتحدة على ضمان اطراد مراعاة **حقوق الانسان والحريات الأساسية واحترامها ...**

« ولما كان للادراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء التام بهذا التعهد ..

« فان الجمعية العامة تنادي بهذا الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، على أنه المستوى المشترك الذى ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والامم حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع ، واضعين على الدوام هذا الاعلان نصب اعينهم ، الى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ اجراءات مطردة ، قومية وعالمية، لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الدول الاعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها » .

هكذا كان غالباً على الديباجة الطابع « التقليدى » لمفهوم الحقوق الفردية الطبيعية والسياسية ، مع نزعة اجتماعية للرقي ولرفع مستوى الحياة ولكن « فى جو من الحرية أفسح ». اى بدون المفهوم الذى يهدر فردية الحرية فى سبيل الرقي الاجتماعي والتقدم المعيشي ، وفى هذا ـ كما لا يخفي ـ محاولة للتعايش بين المفهومين الشرقي والغربي للحقوق .

ومن ناحية ثانية كذلك يتضح المفهوم « العالمي » للحقوق الذى كان مجرد « نزعة » فى الاعلان الفرنسي سنة ١٧٨٩ حينما قال « دانتون » فى ١٧٩٠/٦/٢٠ (أمام الجمعية التأسيسية) انه « يجب الا تكون للقضية حدود غير حدود العالم ... » مشيراً الى الهدف المرجو وهو

= فمن الخطا اذن تصوير الحكومة الاسلامية ـ برغم كل هذا الواقع ـ كمجرد مثالية اسلامية وتشبيهها ـ لذلك ـ بمثالية المسيحية القائمة على اساس « ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . والتى ـ رغم اجلالنا البالغ لرسالتها ـ لم تات « دينا ودولة » كما جاء الاسلام . كما يخطىء هؤلاء من جهة اخرى عندما يشبهون دور « الكنيسة » في ابتداع الاحكام والفلسفة المسيحية وبخاصة فى القرون الوسطى وفى عهد النهضة ، بدور « المذاهب الاسلامية » ، متناسين أن فى المصدرين الأولين للاسلام (الكتاب والسنة) الاسس التي صدرت عنها جميع مذاهب المسلمين وان اختلفت فى التفسير او وجهات النظر عند التاويل . وبذلك ترد الآراء والمذاهب الاسلامية جميعها الى نبعها الدينى (كدين ودولة) بما لا مثيل له في اى دين آخر ، وذلك برغم ان الرسالات السماوية جميعها « حق » من عند الله ، ولكن كان الاسلام تقدمياً فى تنظيم شئون الدنيا كذلك وبتفصيل لم تعرفه الديانات السابقة عليه . وهذه سنة التطور في خلق الله ، ولهذا جاء آخر الأديان السماوية « متمماً لمكارم الاخلاق » .

(١٦) من آيات ذلك فى الاسلام قوله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم ... » وقوله تعالى عن اب البشر (مخاطباً ملائكته) : « ... فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين .. »

« حرية وسعادة الجنس البشرى » . كما يعتبرما تم بالاعلان العالمي سنة ١٩٤٨ خطوة نحو ما نادى به « ديمولان » فى الجمعية المذكورة أيضاعندما قال : «فلنأمل أن ينمحي قريباً تقسيم العالم الى دول حتى لا يصبح فيه غير شعب واحد نسميه الجنس البشرى » كما دعا « ميرابو » الى ما سماه « ميثاق اتحاد الجنس البشرى » ... (ويلاحظ ما فى استعمال لفظ « الاعلان العالمي » من مجاراة لهذا الاتجاه اكثر مما لو قيل «الاعلان الدولي») .

وفى تحليل ديباجة الاعلان العالمى يبرز البعض بصفة خاصة استحداثها النص على : كرامة الفرد (١٧) وعلى التحرر من الفزع (أو الخوف) ومن « الفاقة » (أو الفقر) ، وهما ضمن «الحريات الاربع » التي نادى بها فى ١٩٤١/١/٦ الرئيس الامريكي الأسبق « روزفلت » (والحريتان الاخريان هما : حرية الفكر والقول ، والحرية الدينية ،المعروفتان من قبل فى فلسفة روسو وغيره ، وفى اعلانات امريكا وفرنسا وغيرهما كما سبق ، وان كان البعض يعتبرهما « من مستكشفات القرن التاسع عشر » .

ويلاحظ أن المعسكر الشرقي — ونعني هنا بصفة خاصة الاتحاد السوفيتي — لم يكن بالطبع راضياً عن هذا المنحى فى مفاهيم الحقوق والحريات،ومن آيات ذلك أن الاتحاد المذكور (روسيا) قد تقدم قبيل اقرار مشروع الاعلان العالمي بعدة اقتراحات رفضتها الجمعية العامة جميعا ، وكان من بين هذه المحاولات مشروع قرار تقدمت به للجمعية يقول : « حيث ان نص مشروع اعلان حقوق الانسان المقدم الى الجمعية العامة غير مرض ، وحيث انه فى حاجة الى تحسينات أساسية فى جملة من مواده ، فان الجمعية العامة تقرر ارجاء بحث مشروع اعلان حقوق الانسان الى الدورة الرابعة العادية للجمعية العامة » (وقد رفض هذا الاقتراح باغلبية ٤٥ صوتاً وامتناع ثلاث دول عن التصويت) .

كذلك رفضت لروسيا عدة اقتراحات اخرى(بجلسة ١٩٤٨/١٢/٨) نص أحدها على ما يلي : « اعتبار الملكية أو التعليم او أية مؤهلات اخرى سبباً فى التمييز بين المواطنين فى انتخاب الهيئات النيابية يعد متعارضاً مع هذه الوثيقة » .

كما يكشف عن الخلاف فى المفهوم وفى الاتجاه بين الكتلتين بهذا الصدد أن لجنة حقوق الانسان (لجنة الثمانية عشر) (١٨) عندما أقرت مشروع الاعلان العالمي بالأغلبية امتنع عن التصويت عليه كل من روسيا ، وروسيا البيضاء ، واوكرانيا ، ويوغسلافيا ، كما ألح المندوب الروسي (الاستاذ بافلوف) على أن تنص ديباجة الاعلان العالمي صراحة على دعوة الحكومات باسم الجمعية العامة لتطبيقه « على النحو الذى تراه هذه الحكومات »مؤكداً انه بدون ذلك ستظل الحقوق والحريات « صورة شكلية » ...

ويرجع بعض الباحثين تسليم المعسكر الشرقي فى النهاية بهذا المفهوم التقليدى فى ديباجة الاعلان (ثم فى اغلبية نصوصه) وربط هذه الحقوق « بالانسان » على نحو يغلب فيه طابع التجريد الغربي ، الى ضيق الوقت من جهة والى كون الاعلان « اعلاناً غير ملزم » لعموميات ليست بأهمية وخطورة المواثيق الملزمة التي كان دورها مرتقباً بعد الاعلان. وفعلا صمدت الكتلة الشرقية

---

(١٧) يراجع الهامش السابق .

(١٨) رأست اللجنة فى مراحلها الاولى مسز روزفلت ،وراسها حينا فيما بعد المرحوم الدكتور محمود عزمى (مصر) وكان مقررها الدكتور شارل مالك (لبنان) عند تقديم تقريرها والذى راس حينا المجلس الاقتصادى والاجتماعى .

باصرار فيما تلا الاعلان حيث بدأ الامر يخرج من دور التوجيه الى دور الالزام ، بل ويتضمن ــ فيما يتضمن ــ قدراً من الرقابة الدولية التي لا يرتضيها المعسكر الشرقي ويتشكك كثيراً في حيدة لجانها وتجردها ، ان لم نقل يخشى اقتحامها لاسراره وتدخلها فى شئونه الداخلية وفيما بينه وبين مواطنيه . وحتى بافتراض الحيدة والتجرد في مثل هذه اللجان الدولية فان المعسكر الشرقي يخشى التناقض معها فى فهم أساس الحرية في الدول الشرقية وهو أساس اقتصادى لا مجرد اساس ميتافيزيقي أو سياسي مجرد ، كما سبقت الاشارة . وقد عبر عن ذلك الاستاذ شارل مالك (مقرر اللجنة) فى مقال جاء فيه : « ... الحقوق الأساسية التي تنبع منها كافة الحقوق الاخرى ونعني بها الحرية والاخاء ... ترجعهما (المادة الاولى من الاعلان) الى طبيعة الانسان العقلية والاخلاقية ، والمادة الاخيرة تؤكد طبيعة تلك الحقوق من حيث انها لصيقة بالانسان ... » كما قال : « انه تصريح (أو اعلان) بحقوق الانسان لا بحقوق الدولة والجماعة » ثم أضاف : « نشأ الخلاف (بين الكتلتين) حول الأهمية النسبية لكل نوع ووجوب اعطاء الأولوية لاحدهما على الآخر . ولقد رات الدول السوفييتية بوجه عام في مشكلة حقوق الانسان انها قبل كل شيء مشكلة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بجماهير الشعب وواجب الدولة فى أن تضمن هذه الحقوق، بينما ركزت ــ على العكس من ذلك ــ امريكا وانجلترا اهتمامهما فى الحريات الفردية التقليدية ... » واشار كذلك الى اتخاذ ممثل فرنسا (المسيو كاسان) موقفاً وسطاً بين الاتجاهين المتعارضين ..

كذلك أوضح الدكتور مالك نقطة الخلاف الاخرى حول طبيعة ومصدر حقوق الانسان ومن اين يستمدها الفرد . « هل الدولة هى التى تمنحه اياها أو الهيئة الاجتماعية أو الامم المتحدة ، أم انها لصيقة بطبيعة الفرد البشرية بحيث لا يصبح بدونها انسانا (ومن ثم لا يمكن أو يمكن سحب هذه الحقوق منه حسب وجهة النظر التي ترجح الاخرى) كما يكون الاعتراف بهذه الحقوق واجباً ، لا منحة أو منة « وتكون الحقوق هي التي تحدد سلطان الجماعة » لا العكس .

(ج) ــ غلبة المفهوم السياسى (التقليدى) كذلك على مواد الاعلان العالمى مع قدر واضح من العناية بالمفهوم الاجتماعى والاقتصادى والثقافى :

ان ما سبق ذكره فى شأن ديباجة الاعلان العالمى ينطبق كذلك على نصوص مواده ، فنجد منها ــ بجانب بعض مواد لا تتضمن حقوقاً بالمعنى الصحيح ــ المواد ذات المفهوم السياسي (وهي الاكثر عددا) وذلك على النحو التالي :

(١) المواد غير المتعلقة بتقرير الحق أو بيان مضمونه :

تتحدث المادة ٢٩ عن واجبات الفرد بقولها : (١) على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذى يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملا . (٢) ويخضع الفرد فى ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التى يقررها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والاخلاق فى مجتمع ديمقراطى . (٣) لا يصح بحال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة تتناقض مع أغراض الامم المتحدة ومبادئها .

ولئن كانت هذه المادة فى جملتها تقرر واجبات كما هو واضح الا انها فى سياقها قد تضمنت عبارة تمثل حقاً أو ضماناً لحقوق الافراد ، وذلك عندما قرر البند (٢) أن القيود التي ترد على الحقوق

هي « التي يقررها القانون وحده » ، ذلك لان الحريات امانة فى عنق المشرع ، وقد استظهر هذا المبدأ الفقه والقضاء فى مختلف الدول وكان من الخير تقريره هنا ولو جاء فى معرض الحديث عن الواجبات .

كذلك من ضمانات الحقوق ما تضمنته المادة من تحديد هدف القيود التي يمكن ان يقررها « القانون » على الحقوق والحريات حيث يقول البند (٢) المذكور « لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق فى مجتمع ديمقراطى » .

ويلاحظ ما سبق من أن مآسي الحربين العالميتين ـ وخاصة الحرب الثانية ـ هي التي قوت فكرة تقييد الحرية فى المجتمع الديمقراطى حيث وضح خطر استغلالها للقضاء على ذات النظام الذى يقررها ويكفلها ، فى حين لا ينعم بمثل هذه الحريات الفرد فى المعسكر المقابل ، اى الطرف الآخر فى المعركة . وبذلك برزت فكرة أنه « لا حرية لمن يريد القضاء على الحرية » .

كذلك تتعلق المادة الثلاثون من الاعلان بتفسير النصوص الخاصة بالحقوق حيث تقول : « ليس فى هذا الاعلان نص يجوز تأويله على انه يخول لدولة أو جماعة او فرد اى حق فى القيام بنشاط او تأدية عمل يهدف الى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه » .

وتظهر فى هذا النص كذلك روح الحذر التى رأيناها فى المادة السابقة عليها (٢٩) .

(٢) مواد الاعلان العالمى المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية (التقليدية) :

لما كان موضوع هذا البحث خاصاً بمفهوم حقوق الانسان وجب الا نتعرض للنصوص والمواد الا من هذه الزاوية ، ومن ثم لا نناقش الآراء الفقهية المتفرقة والمتعارضة بصدد تقسيم الحريات والحقوق الأساسية وتفريعاتها ومختلف الزوايا الخاصة بها .

ونلاحظ بالاضافة الى ذلك أن كل التقسيمات ـ القانونية ـ نسبية وليست مطلقة ، بل قد تصل الى مجرد تذوق الفقيه الشخصى لهذا التقسيم او ذاك ، وتقديره الذاتى لأوجه الشبه أو لأوجه الخلاف عند التقسيم . كما أن الحق الواحد أو الحرية قد يكون لهما جانب سياسى وجانب آخر اقتصادى أو اجتماعى أو ثقافى ، بل لعل أكثر الحقوق والحريات لا تخلو من ذلك لان كل هذه الجوانب من قبيل العلوم الاجتماعية بقاسم اجتماعي مشترك بينها مع اختلاف فى نسبة أو نصيب كل جانب .

ولعل أسلم اسلوب نتبعه هو ذلك الذى سارت عليه الجهود الدولية فى شأن حقوق الانسان ، وذلك بتقسيمها الحقوق الى مدنية وسياسية (وتعرف بالحقوق التقليدية) والى حقوق اقتصادية واجتماعية وثقافية . فقد ساد هذا التقسيم الأعمال التي سبقت الاعلان العالمى للحقوق (سواء فى لجنة حقوق الانسان أو فى الجمعية العامة أو لجنتها الثالثة أو غيرها) ، وعلى أساسه اعد كذلك مشروعا الاتفاقيتين السابق ذكرهما واللذان وافقت عليهما الجمعية بتاريخ ١٩٦٦/١٢/١٦ . كذلك نود أن نتفادى اختلاف الاجتهادات الفردية فى الترجمة العربية لنصوص الاعلان العالمى ـ ملتزمين الترجمة الصادرة عن الأمانة العامة للامم المتحدة (وذلك برغم ما قد يؤخذ على أسلوبها العربي أحيانا كثيرة) .

ولئن كان مشروعا الاتفاقيتين المشار اليهما لم يدخلا بعد مرحلة التنفيذ ، ـ كما عرفنا ـ فان

من الواجب الاسترشاد بهما فى تكملة الاعلان العالمى وشرح مضامينه ، وبخاصة لكونهما قد أقرتهما الجمعية العامة (سنة ١٩٦٦) كما أقرت الاعلان العالمى من قبل (سنة ١٩٤٨) .

ولهذا نسجل هنا — قبل المواد — ما جاء فى ديباجتى الاتفاقيتين (بعبارة واحدة) حيث قالتا :

« أن الدول الاطراف فى الاتفاقية الحالية ،

« حيث ان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاء الاسرة الدولية ، وبحقوقهم المتساوية التى لا يمكن التصرف بها بشكل ، استناداً للمبادىء المعلنة فى مثاق الامم المتحدة ، اساس الحرية والعدالة والسلام فى العالم .

« واقراراً منها بانبثاق هذه الحقوق من الكرامة المتأصلة فى الانسان .

« واقراراً منها بان مثال الكائنات الانسانية الحرة المتمتعة بالحرية ، المدنية والسياسية ، والمتحررة من الخوف والحاجة انما يتحقق فقط اذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية . (١٩)

« ونظراً لالتزام الدول بموجب ميثاق الامم المتحدة بتعزيز الاحترام العالمى لحقوق الانسان وحرياته ومراعاتها .

« وتقديراً منها لمسؤولية الفرد ، بما عليه من واجبات تجاه الأفراد الآخرين والمجتمع الذى ينتمى اليه (٢٠) فى الكفاح لتعزيز الحقوق المقررة فى الاتفاقية الحالية ومراعاتها ،

« توافق على المواد التالية ..... الخ »

وبالعودة الى « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » نجد بصدد الحريات والحقوق السياسية نصوصا عديدة تدور حول فكرتي المساواة المدنية والحرية ، ومعلوم أنه يندرج تحت لفظ المساواة المدنية مظاهر تتعلق (أولا) بالمنافع الاجتماعية (وهى : المساواة أمام القانون ، وأمام

(١٩ و ٢٠) — يلاحظ هنا الاتجاه الاقتصادى والاجتماعى والثقافى المرغوب في اضافته الى الطابع « السياسى التقليدى » للحقوق والحريات مجاراة للتيارات والافكار الاشتراكية . كما يلاحظ أن اتفاقية الحقوق السياسية منظور اليها على أن تنفذ بصفة عامة فور التصديق عليها (من ٣٥ دولة) ، اما الاتفاقية الثانية فمقصود ان تطبق على مراحل .

ويلاحظ كذلك أن الاتفاقية السياسية لم تذكر كل الحقوق الواردة فى الاعلان العالمى فلم تذكر مثلا حق التملك ، ومنع الحرمان التعسفى من الملكية ، وحق اللجوء للمضطهدين فى بلدهم ، وحق الفرد في الا يحرم من جنسيته بصورة تعسفية .

ولكن استحدثت الاتفاقيتان بعض حقوق غير منصوص عليها فى الاعلان العالمى ، من ذلك الحقوق المتعلقة بالأقليات (العرقية أو الدينية او اللغوية) .

كذلك فصلت الاتفاقيتان بعض حقوق سبق الى ذكرها الاعلان العالمى كالحقوق النقابية والعمالية (بالاتفاقية الاقتصادية ...) وحق الاضراب وامور الاسرة ... والتعليم .

وايضا يلاحظ تداخل فيما بين الاتفاقيتين المذكورتين بالنسبة الى بعض الحقوق ، من ذلك حرية المشاركة أو الحرية النقابية (المادة ٢٢ من الاتفاقية السياسية والمادة ٨ من الاخرى) — ومثل ذلك موضوع الاسرة والزواج والاطفال (م ٢٣ و ٢٤ من الاولى والمادة ١٠ من الثانيه) .

القضاء ، وفى التوظف)وتتعلق ثانياً بالمساواة فى الأعباء أو التكاليف العامة (أى المساواة فى الضرائب وفى الخدمة العسكرية) .

أما الحرية فتشمل – برغم الخلافات التى لا تحصى – فئتين أساسيتين : اولاها :«الحريات المتصلة بمصالح الفرد المادية » (ونعنى بذلك الحرية الشخصية – شاملة بخاصة حرية التنقل وحق الأمن وسرية المراسلات – ثم حق التملك، فحرمه المسكن ، فحرية العمل والتجارة والصناعة) ، أما الفئة الثانية فقد آثرنا تسميتها بالحريات المتصلة بمصالح الأفراد المعنوية (وتشمل : حرية العقيدة والعبادة ، وحرية الراى والاجتماع وتأليف الجمعيات وحرية التعليم وحق الشكوى أو تقديم العرائض) .

هذه الحريات المتعددة والمتداخلة ، اشد تداخلاً فى نصوص المواد التى عالجتها فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، وهى المواد من ١ الى ٢١، ولذلك نورد نصوصها كما جاءت بالاعلان المذكور ، دون ذكر للتفاصيل الفقهية حول العنوان الذى تندرج تحته كل مادة او كل فقرة منها بالذات :

(مادة ١) يولد جميع الناس احراراً متساوين فى الكرامة والحقوق وقد وهبوا عقلاً وضميراً ، وعليهم ان يعامل بعضهم بعضا بروح الاخاء .

(مادة ٢) لكل انسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الاعلان دون اى تمييز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون اوالجنس أو اللغة او الدين او الراى السياسى او اى رأى آخر ، او الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة او الميلاد أو اى وضع آخر ودون اية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك اى تمييز أساسه الوضع السياسى او القانونى أو الدولي للبلد أو البقعة التي ينتحي اليها الفرد سواء كان هذا البلد او تلك البقعة مستقلاً او تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود .

(مادة ٣) لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه .

(مادة ٤) لا يجوز استرقاق أو استعباد اى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة اوضاعها .

(مادة ٥) لا يعرض اى انسان للتعذيب ولا للعقوبات او المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة .

(مادة ٦) لكل انسان اينما وجد الحق فى ان يعترف بشخصيته القانونية .

(مادة ٧) كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق فى التمتع بحماية متكافئة منه دون اية تفرقة ، كما ان لهم جميعاً الحق فى حماية متساوية ضد اى تمييز يخل بهذا الاعلان وضد اى تحريض على تمييز كهذا .

(مادة ٨) لكل شخص الحق فى ان يلجأ الى المحاكم الوطنية لانصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها له القانون .

(مادة ٩) لا يجوز القبض على اى انسان اوحجزه او نفيه تعسفا .

(مادة ١٠) لكل انسان الحق ، على قدم المساواةالتامة مع الآخرين ، فى أن تنظر قضيته امام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياًللفصل فى حقوقه والتزاماته واية تهمة جنائية توجه اليه .

(مادة ١١) : ١ ــ كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا الى ان تثبت ادانته قانونا بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه .

٢ ــ لا يدان اى شخص من جراء اداءعمل أو الامتناع عن اداء عمل الا اذا كان ذلك يعتبر جرماً وفقاً للقانون الوطنى اوالدولى وقت الارتكاب ، كذلك لا توقع عليه عقوبة اشد من تلك التى كان يجوز توقيعهاوقت ارتكاب الجريمة .

(مادة ١٢) لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياتهالخاصة أو اسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته ، ولكلشخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات .

(مادة ١٣) : ١ ــ لكل فرد حرية التنقل واختيارمحل اقامته داخل حدود كل دولة .

٢ ــ يحق لكل فرد أن يغادر اية بلاد بمافى ذلك بلده كما يحق له العودة اليها .

(مادة ١٤) : ١ ــ لكل فردالحق فى أن يلجأ الى بلاد اخرى أو يحاولالالتجاء اليها هرباً منالاضطهاد .
٢ ــ لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمةفى جرائم غير سياسية أو لأعمال تناقض أغراض الامم المتحدة ومبادئها .

(مادة ١٥) : ١ ــ لكل فرد حق التمتع بجنسيةما .

٢ ــ لا يجوز حرمان شخص من جنسيتهتعسفاً أو انكار حقه فى تغييرها .

(مادة ١٦) : ١ ــ للرجل والمرأة متى بلغا سنالزواج حق التزوج وتأسيس اسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين ، ولهما حقوقمتساوية عند الزواج واثناء قيامه وعند انحلاله .

٢ ــ لا يبرم عقد الزواج الا برضىالطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا اكراه فيه .

٣ ــ الاسرة هى الوحدة الطبيعيةالأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة .

(مادة ١٧) ١ ــ لكل شخص حق التملك بمفردهأو بالاشتراك مع غيره

٢ ــ لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً

(مادة ١٨) لكل شخص الحق فى حرية التفكير والضميروالدين،ويشمل هذا الحقحرية تغيير ديانته أو عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليموالممارسة واقامة الشعائر ومراعاتها ، سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة .

(مادة ١٩) لكل شخص الحق فى حريــة الرأىوالتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أى تدخل ، واستقاء الانباء والأفكاروتلقيها واذاعتها باية وسيلــة كانت دون تقيــد بالحدود الجغرافية .

(مادة ٢٠) ١ ـ لكــل شخص الحــق فى حريةالاشتراك فى الجمعيات والجماعات السلمية .

٢ ـ لا يجوز ارغام أحد على الانضمامالى جمعية ما .

(مادة ٢١) ١ ـ لكل فرد الحق فى الاشتراك فىادارة الشئونالعامةلبلاده اما مباشرة واما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً .

٢ ـ لكل شخص نفس الحق الذى لغيرهفى تقلد الوظائف العامة فى البلاد .

٣ ـ ان ارادة الشعب هى مصدر سلطاالحكومة ، ويعبر عن هــذه الارادة بانتخــابات نزيهة دورية تجرى على اساس الاقتراع السرى وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أى اجراء مماثليضمن حرية التصويت .

الفرع الثاني ـ الحقوق الاقتصادية والاجتماعيةوالثقافية فى الاعلان العالمي

تتضمن هذه الحقوق فيمــا تتضمن مــايتعلق بالتأمين الاجتماعى للأفراد ، وما يتصــل بالعمل وعدالته من حيث الأجر ومستوى المعيشةوحق الراحة واوقات الفراغ وتحديد ســاعات العمل وحق التنظيم النقابى ، وكذلك ما يتعلقبالاسرة ومستواها المعيشى والصحى والاجتماعى، وكذلك الامومة والطفولــة ، والنشء ، وحالاتالمرض والشيخوخــة والعجــز ، وبعض جوانب التعليم والثقافة والتراث المتعلق بها ... وما الىذلك من جوانب لا يكاد يدركها الحصر .

ونجد فى الاعلان العالمى متعلقاً بصميم هذهالنواحى المواد من ٢٢ الى ٢٨ وفيما يلى نصها :

(المادة ٢٢) : لكــل شخص بصفته عضــواً فىالمجتمع الحق فى الضمانة الاجتماعية،وفى أن تحقق بوساطةالمجهود القومىوالتعاون الدولى،وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردهــا الحقــوق الاقتصاديــة والاجتماعيــة والتربويــة(أو الثقافية) التى لا غنى عنهــا لكرامته وللنمو الحر لشخصيته .

(المادة ٢٣) : ١ ـ لكل شخص الحق فى العمل ،وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة .

٢ ـ لكل فرد دون أى تمييز الحق فى أجرمتساو للعمل .

٣ ـ لكل فرد يقوم بعمل ، الحق فى أجر عادل مرض يكفل له ولاسرته عيشة لائقة بكرامة الانسان تضاف اليه ، عنــد اللزوم ،وسائل اخرى للحماية الاجتماعية .

٤ ـ لكــل شخص الحق فى ان ينشىءوينضم الى نقابات حماية لمصلحته .

(المادة ٢٤) : لكل شخص الحق فى الراحة ، وفىأوقات الفراغ ،ولا سيما فى تحديد معقول لساعات العمل وفى عطلات دورية بأجر .

(المادة ٢٥) : ١ ــ لكل شخص الحق فى مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولاسرته ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة ، وله الحق فى تأمين معيشته فى حالات البطالة والمرض والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن ارادته .

٢ ــ للامومة والطفولة الحق فى مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أم بطريقة غير شرعية .

(المادة ٢٦) : ١ ــ لكل شخص الحق فى التعلم ، ويجب أن يكون التعليم فى مراحله الاولى والأساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون التعليم الأولي الزاميا ، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني ، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة .

٢ ــ يجب ان تهدف التربية الى انماء شخصية الانسان انماء كاملا ، والى تعزيز احترام الانسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية او الدينية ، والى زيادة مجهود الامم المتحدة لحفظ السلام .

٣ ــ للآباء الحق الأول فى اختيار نوع تربية اولادهم .

(المادة ٢٧) : ١ ــ لكل فرد الحق فى أن يشترك اشتراكا حرا فى حياة المجتمع الثقافي وفى الاستمتاع بالفنون والمساهمة فى التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه .

٢ ــ لكل فرد الحق فى حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على انتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني .

ونلاحظ أنه على أساس هاتين المادتين بصفة خاصة (والاعلان العالمي لحقوق الانسان بصفة عامة) صدر ميثاق بعدم التمييز فى التعليم عن المؤتمر العام لمنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) فى ١٤ ديسمبر سنة ١٩٦٠ ، مشيراً الى « المساواة فى فرص التحصيل التعليمي » وان منظمة اليونسكو بينما تحترم التنوع فى أنظمة التعليم القومي ، لا تقوم بواجبها فى شجب اى نوع من التمييز التعليمي فحسب ، بل تساند مبدأ تكافؤ الفرص والمعاملة على قدم المساواة للجميع فى حقل التعليم .

وقد فسر الميثاق المذكور التمييز بانه « يشمل اى تفرقة او عزل أو حصر أو محاباة تلك التي تقوم على أساس من العنصر أو اللون او الجنس او اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو غير ذلك من الآراء أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو الظروف الاقتصادية او المولد ، مما تهدف أو تؤثر فى الغاء أو تحريف المساواة فى المعاملة فى التعليم » . وخصص الميثاق بعد هذا التعميم بعض حالات التمييز بالذات ، وهي (وفقا للمادة الاولى) :

(أ) تجريد اى شخص أو جماعة من الناس من الانتساب الى التعليم مهما كان نوعه أو مستواه .

(ب) حصر اى شخص أو جماعة من الناس فى مستوى أدنى من التعليم .

(جـ) اقامة أو رعاية معاهد تعليمية منفصلة أو نظم لأفراد أو جماعات من الناس .

(د) فرض أوضاع على شخص أو جماعةمن الناس تتعارض مع كرامة الانسان .

ولكن لا يعتبر « تمييزاً » (بنص المادةالثانية) :

(أ) اقامة أو رعاية نظم تربوية منفصلةومعاهد للطلاب من كلا الجنسين اذا ضمنت هذه النظم المساواة فى حق التمتع بالتعليم ..

(ب) وكذلك المعاهد والنظم التعليميةالمنفصلة تمشياً مع رغبة الآباء أو أولياء الامور شريطة ان تكون المساهمة فيها أو الانتساب اليهااختيارياً وان يكون المستوى التعليمي مما يمكن ان تختطه أو تقرره السلطات المسئولة ..

(ج) كذلك المعاهد التربوية الخاصة غيرالهادفة الى عزلة اى جماعة بل تتوخى تسهيلات تعليمية علاوة على ما تمنحه السلطات العامة ... وبالمستوى السابق ذكره فى البند السابق .

وقد تكفلت الدول الأعضاء بأن تلغي نصوص التشريعات والتعليمات وكذلك التصرفات التي تتضمن تمييزاً ، وبعدم السماح للسلطات الوطنيةبالتفرقة فى المعاملة بين الوطنيين فى الأقساط المدرسية والمنح الدراسية وغيرها الا على أساس الجدارة أو الحاجة ، ومنح المواطنين الغرباء المقيمين فى اراضي الدولة نفس حق التمتعبالتعليم كالمواطنين . كذلك نص على العمل على جعل التعليم الابتدائي مجانيا والزاميا ، والثانوىفى مقدور الكل ومفتوحاً امام الجميع ، والتعليم العالي متيسراً على التساوى امام الجميع وعلىأساس من الكفاءة الفردية مع ضرورة تشجيع وتنمية تربيةالاشخاص الذين لم ينالوا أى تحصيلابتدائي أو لم يتموا هذا التحصيل كله ... وان تقدم الدولة التدريب لمهنة التدريس دون تمييز .

كل ذلك مع توكيد توجيه التربية للتطويرالشامل للشخصية الانسانية ولتوثيق احترام حقوق الانسان والحريات الأساسية ولتشجيعالتفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الامم والجماعات العرقية أو الدينية ولتعزيز نشاطالامم المتحدة فى الحفاظ على السلام . ومع اعتبار احترام حرية الآباء أو الأوصياء فى اختيار المعاهدلابنائهم امراً حيويا ، وان يتعلموا تعليما يتمشى مع عقائدهم دينيا واخلاقيا ... وبلغة الاقلياتالقومية وحق استعمالها ... وكل ذلك بصورة اختيارية ...

وقد فتح باب الانضمام الى هذا الميثاقللدول التي ليست أعضاء فى اليونسكو .

ولقد جاءت نصوص دستور الكويتمتجاوبةمع هذه المعاني حيث نجد فى شأن التعليم بالذات المادة ١٣ تقول : « التعليم ركن أساسي لتقدمالمجتمع ، تكفله الدولة وترعاه » . ثم تضيف المادة ١٤ قولها : « ترعى الدولة العلوم والآداب والفنونوتشجع البحث العلمي » .

ثم تقرر المادة ٤٠ أن : « التعليم حقللكويتيين ، تكفله الدولة وفقاً للقانون وفى حدود النظام العام والآداب . والتعليم الزامي مجاني فىمراحله الاولى وفقاً للقانون، ويضع القانون الخطة اللازمة للقضاء على الامية ، وتهتم الدولة خاصةبنمو الشباب البدني والخلقي والعقلي » .

ونشير من الناحية الاسلامية – كنموذجفقط – الى فك أسر الأسير مقابل تعليمه عشرة من المسلمين .

المادة ٢٨ : « لكل فرد الحق فى التمتع بنظاماجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها فى هذا الاعلان تحققاً تاماً . » .

وقد سبق ذكر المادة ٢٩ التي تتحدث عن« واجبات » الفرد نحو « المجتمع » ... وكذلك عن « القيود القانونية » للحرية ، وعدم جـوازممارسة حقوق الانسان ممارسة تتناقض مـع أغراض الامم المتحدة ومبادئها . كذلك نذكر بما قررته المادة الأخيرة ـ الثلاثون ـ من عدم جواز اى نشاط أو عمل يهدف الى « هدم الحقـوق والحريات » الواردة بالاعلان العالمي .

★ ★ ★

هذه هي جملة القول فيما بلغته البشرية من تطور فى « مسيرة حقوق الانسان » ، و « تطور فى مفهوم » هذه الحقوق من خلال تلك المسيرة حتى اليوم .

★ ★ ★

اهم مراجع البحث

(أ) ما يتعلق بحقوق الانسان في المؤلفات العامة (فى الفقهين العربي والاجنبي) في القانون الدستورى والقانون الدولي العام

(ب) منشورات الامم المتحدة (الدورية والخاصة) فى شان حقوق الانسان ، وتتضمن النصوص والتقارير والبحوث والاتفاقات والتحقيقات وما اليها بخصوص تلك الحقوق.

(جـ)منشورات اليونسكو ومنها المتعلق بموضوع « حقوق الانسان » بصفة عامة ، وبالتعليم بصفة خاصة .

(د) مجلد خاص بحقوق الانسان مهدى للاستاذ رينيه كاسان (طبع بباريس سنة ١٩٦٩) أصدره « المعهد الدولى لحقوق الانسان » (بفرنسا) ويتضمن سبعة وثلاثين مقالاً تتناول الجوانب المختلفة لهذه الحقوق وبخاصة على النطاقين الدولى والاوروبى. وكذلك المجلة الفصلية التي يصدرها المعهد المذكور بخصوص حقوق الانسان منذ عامين .

(هـ) مقدمة مجموعة الدساتير الاوروبية للاستاذ ميركين جيتزفيتش (١٩٥٠ — ١٩٥١) — M. Guetzévitch ومقاله بالمجلة السياسية والبرلمانية ، اكتوبر ١٩٦٤ باريس .

(و) مؤلف الاستاذ « برونيه » Brunet بعنوان : « الضمانات الدولية لحقوق الانسان » ، جنيف ، ١٩٤٧ .

(ز) رسالة Yeltekim عن الاساس القانونى لحقوق الانسان ، لوزان ١٩٥٠ .

(ح) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات الفردية والادارة » للاستاذ اندريه هوريو . A. Hauriou (١٩٥١) .

(ط) مذكرات لطلبة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن « الحريات العامة » للاستاذ دوبيرو O. Dupeyroux (١٩٦٦) .

(ى) C. Colliard الحريات العامة ، باريس ١٩٥٩ .

(ك) مؤلف الاستاذ موريس كرانستون عن « الحرية » ومؤلفه عن « حقوق الانسان اليوم » (ترجمة لجنة الترجمة فى المكتب التجارى — بيروت) (مجموعة : تعرف على العالم) ١٩٦٣ .

(ل) مؤلف وليم دوجلاس بعنوان : « حقوق الشعب » ، ترجمة مكرم عطية (مؤسسة فرانكلين) ، بيروت ، ١٩٦٢ .

(م) رسالة دكتوراة ومؤلفات وبحوث (وخاصة بالمجلة المصرية للعلوم السياسية) للدكتور محمد عصفور : وقاية النظام الاجتماعي باعتبارها قيداً على الحريات العامة ١٩٦٠، وازمة الحريات فى المعسكرين الشرقى والغربى .. (١٩٦١)، والحرية في الفكرين الديمقراطى والاشتراكى ، (١٩٦١) .

(ن) بحوث عن « حقوق الانسان » للدكتور عز الدين فودة بمجلة الاقتصاد ، والسياسة والتجارة (القاهرة ١٩٥٧) كذلك بالمجلة المصرية للقانون الدولى (١٩٦٤) وبمجلة مصر المعاصرة (١٩٦٦) .

(س) « تاريخ اعلان حقوق الانسان » (للاستاذ البير بابيه) نقله الى العربية الدكتور محمد مندور ونشرته الادارة الثقافية فى جامعة الدول العربية . (القاهرة ، ١٩٥٠) .

(ع) مقالات للدكتور محمود عزمى منها مقال بتاريخ ١٩٤٩/١٢/١٠ بمناسبة العيد الاول لحقوق الانسان .

(ف) محاضرة عن « حقوق الانسان والاعلان العالمى لحقوق الانسان » للعميد الدكتور عبد الحي حجازى (فى الكويت بتاريخ ١٩٦٧/١٢/١٠ . مجموعة محاضرات الجامعة ١٩٦٧ ص ٥٥ — ١٤٠) .

(ص) عبد الحميد عبد الغنى ، الميثاق الدولى لحقوق الانسان ، بالمجلة المصرية للقانون المقارن ، ١٩٥٥ .

(ق) مؤلفات وبحوث تعدو الحسبة عن حقوق الانسان أوما يتصل بها فى الاسلام (وقد اجملنا هذه الاشارة واوجزنا التعرض لتفاصيل هذا الموضوع نظراً لوجود بحث خاص به فى ذات العدد من المجلة) .

فــؤاد زكريــا *

العلم والحرية الشخصية

مقدمة :

ومشــكلة الحــرية الانســانية ، فى عمومها ، من المشكلات التي خلّفت وراءها تراثاً طويلا ، وعولجت باسهاب طوال فترات الفكر الانسانى من الزوايا الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية والقانونية والنفسيــة . ولكن العلاقة بــين العلم والحرية الشخصية لم تبحث بحثاً صريحاً ، ولم يخصص المفكرون لها ، فيما نعلم ، كتابات مستقلة . وليس معنى ذلك أن الموضوع جديد كل الجدة ، وانما الذى نعنيه أن أية معالجة لهذا الموضوع لن تكون مرتكزة على تراث قديم العهد من المراجع والكتابات التى تعين الباحث على الاهتداء الى طريقه ، بل سيكون لزاماً عليه أن يستخلص معلوماته فى هذا الموضوع على نحو ضمنى من كتابات لم تكن تتخذ مشكلة الصلة بين العلم والحرية محوراً لأبحاثها أما التركيب العقلى الذى يقوم به من أجل استكشاف الأبعاد المختلفة للموضوع والجمع بين أطرافه ، فلا مفر للباحث من أن يعتمد فيه على جهــوده الخاصة .

العلم والحرية : لمحة تاريخية :

مــن المعروف أن مفهوم « العلم » ، بمعنــاه الدقيق المحدد ، الذى نستخدمه فيه للدلالة على المعرفة المنظمة الخاضعة لمناهج دقيقة ، يُعد مفهوماً حديثاً نسبياً ، وان البشرية ظلت طوال الجزء الأكبر من تاريخها تستخدم لفظ العلم بمعنى آخر لا يمكن القول انه مضاد لهذا المعنى الأول ، بل هو أوسع منه وأشمل بكثير : وأعنى به معنى « المعرفة » والسعى الى بلوغ الحقيقة ، والى اكتساب معارف عن الانسان والمجتمع والطبيعة ، بل وعما وراء الطبيعة وما يخفى على طرق ادراكنا المألوفة . فالبحث الميتافيزيقى فى مثال المثل ، عند أفلاطون ، أو فى المحرك الأول ، عند أرسطو ، كان عندهما يدخل فى صميم العلم ، بل ربما كان هو « العلم » على الحقيقة ، مع انه بمقاييس المناهج العلمية

---

* تعريف الكاتب الدكتور فؤاد زكريا استاذ الفلسفة الحديثة بجامعة عين شمس ورئيس تحرير مجلة الفكر المعاصر. يهتم بمشكلات الفكر الفلسفى الحديث وله فيها عدد من الكتب وكثير من المقالات والدراسات من اهم كتبه كتاب عن نيتشه وآخر عن اسبينوزا .

الحديثة أبعد ما يكون عن العلم . بل ان البحث في الامور الغيبية هو عند رجال الدين واللاهوت علم بأكمل معاني الكلمة ، وان كان في نظر العلماء المنهجيين مفتقراً الى أبسط الشروط التي لايمكن بدونها أن يسمى البحث علماً . وهكذا عاشت البشرية أمداً طويلاً تستخدم لفظ العلم بمعنى موسَّع لا يكوِّن المعنى الراهن الا جزءاً ضئيلا منه .

بهذا المعنى الموسَّع ، الذي يكون فيه العلم مرادفا « للمعرفة » ، أيا كان نوعها ، ظهر ارتباط وثيق بين العلم وبين الحرية منذ أقدم عصور الوعي الانساني . بل ان قصة هبوط آدم من الجنة ، في العقائد السماوية ، تنطوي على دلالة واضحة من حيث الربط بين الحرية وبين الفهم ، والمعرفة ، والعلم ، وتأكيد الانسان لنفسه بوصفه موجوداً له كيانه الخاص ، وله عقله الذي يستقل به عن الطبيعة الجامدة ، ويسعى به الى فهمها والسيطرة عليها في الوقت ذاته .

« في البداية كان الرجل والمرأة يعيشان في جنة عدن في انسجام تام معا ، ومع الطبيعة . وهناك كان السلام مستتبا ، ولم تكن ثمة حاجة الى العمل ولم يكن ثمة اختيار ، ولا حرية ، ولا تفكير أيضا . كان الرجل محرماً عليه أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، ولكنه تصرف على نحو معارض للأمر الالهي ، وخرج عن حالة الانسجام مع الطبيعة التي يكوِّن جزءاً منها ، وان لم يكن يعلو عليها . ولقد كان هذا ، من وجهة نظر الكنيسة التي تمثل السلطة ، خطيئة أساسية . أما من وجهة نظر الانسان ، فكان بداية الحرية الانسانية . فسلوك الانسان ضد أوامر الله يعني تحرير ذاته من القهر ، وارتقاءه من طريقة الوجود غير الواعية المميزة للحياة في مراحلها السابقة على الانسانية ، الى مستوى الانسان . هذا السلوك ضد أوامر السلطة ، وارتكاب الخطيئة ، هو في وجهه الانساني الايجابي أول فعل من أفعال الحرية ، أي أول فعل انساني . ففي القصة تكمن الخطيئة ، من جانبها الشكلي ، في السلوك ضد الأمر الالهي ، أما من جانبها المادي فهي تكمن في الأكل من شجرة المعرفة . أي أن فعل العصيان ، بوصفه فعلاً حراً ، هو بداية العقل (١) . »

ان الانسان ، حين أكد ذاته بوصفه كائناً حراً ، قد اختار طريق المعرفة والعلم . ففي فعل المعرفة اذن تكمن حرية الانسان ، وبقدر ما يتوافر لدى الانسان من المعرفة ، يكون حراً . تلك هي الدلالة التي يستخلصها « أريك فروم » من قصة طرد آدم من الجنة وهي دلالة لها أهميتها الخاصة بالنسبة الى موضوعنا . وليس يعنينا هنا أن هذا الفعل الحر ، الذي اختار به آدم لنفسه طريق المعرفة ، قد أدى الى طرده من الجنة . فمن المعترف به أن طريق المعرفة شاق ، محفوف بالمخاطر والآلام ، وأن المسئولية التي يحملها على أكتافه من يريد الوصول الى علمٍ بالأشياء مسئولية ثقيلة فادحة ، وبذلك يكون الانسان قد اختار عذابه ـ أي خرج من الجنة ـ في نفس الوقت الذي اختار فيه لنفسه ، بحرية ، طريق المعرفة . ولكن المهم في الأمر ان أول فعل حر للانسان كان فعلا غايته العلم ، وأن هذا الفعل كان يشكل تحدياً لله ، وعصياناً له ، أي أن الانسان كان يعلم انه بسلوكه هذا الطريق كان يريد ـ بمعنى معين ـ أن يشارك الله في احاطته بالأشياء علماً .

على أن القصة الدينية التي تتحدث عن الفعل الحر الأول للانسان لم تكن هي الموضع الوحيد الذي ربطت فيه العقائد الدينية بين الحرية وبين العلم ـ بمعنى المعرفة ـ بل ان فكرة الثواب والعقاب ، وهي فكرة مشتركة بين العقائد السماوية جميعا ، كانت تفترض مقدماً وجود حرية اختيار لدى الانسان بين الخير والشر . وهذه الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة : اذ أن الله

---

(1) Fromm Erich : **The Fear of Freedom** (Routledge Paperbacks, 1960) pp. 27, 28.

أعطى الانســـان معرفة بالخير والشر ، ووهبنا ارادة ، وتــرك لنا حــرية التصرف ، لكـي يصدر حمكه علينا فيما بعد . ولولا هذه الحرية ،وتلك المعرفة،لكانت المسئولية أمام الله مستحيلة، ولما كان هناك معنى للعقاب والثـواب . وهكذا يبدو ان فكرة الحرية ترتبط بالعلم هنا ارتباطاً مزدوجاً : فحرية الانسان ، ومسئوليته أمام الله،تفترض معرفته الكامله بما هو خير وما هو شر ، واختياره أحدهما اختياراً واعياً مقصوداً . ومن جهة أخرى فان العلم الالهي بنوايا الناس ، وبأفعالهم الظاهرة والباطنة ، هو الذى يضمن عدالة الثواب والعقاب فى العالم الآخر . وعلى ذلك فان حرية الارادة ترتبط بالعلم الالهي والعلم الانساني معاً ،وبدونهما لاتبلغ نتائجها الكاملة .

وربما كانت المذاهب الدينية التى تنكر الحرية ،وتؤكد القدرية ، تبدو متعارضة مع مبدأ الارتباط بين الحرية والعلم . ذلك لأنها تعنى أن كل مايحدث فى حياة الانسان انما هو قدر مكتوب مقدماً ، وأن طريقة فعلنا لن تؤثر على الاطلاق فى المجرى الذى تسير فيه الحوادث ، وأن الله قد حدد منذ البداية المسار الكامل لحياة كل انسان ، بحيث لا تكون حرية الانسان فى التصرف الا وهماً كبيراً ، وبالمثل فان معرفة الانسان لن تقدم ولن تؤخر ،لأن اقصى ما يستطيع عقل الانسان أن يفعله هو أن يمتثل لحكم القدر . ومع ذلك فليس من الصعب ان يدرك المرء فى هذا المذهب القدرى تأكيداً — عن طريق السلب — للارتباط بين الحرية والعلم .ذلك لان انتفاء تأثير المعرفة مرتبط فى هذا المذهب بانعدام الحرية ، أى أن الانسان حين لم يعد حراً لم يبق لمعرفته اى أثر فى مصيره . أما اذا نظرنا الى هذا المذهب من زاوية المسلك الالهى ، فسوف نجد أن الله فيه هو الكائن الحر الوحيد ، فاذا ما بحثنا عن السبب الذى يدعونا الى نسبة هــذه الحرية الى الله فى المذاهب القدرية ، لوجدنا انه هو العلم : فبفضل العلم الالهى ، الذى يحيط بكل شيء ، ويدرك المجرى الكامل للحوادث المقبلة ، يكون الله وحده هو الحر . وبعبارة اخرى فان مذهب القدرية ينطوى ، بصورة ضمنية غير مصرح بها ، على تعريف للكائن الحر بانه هو ذلك الذى يحيط علمه بمجرى الحوادث وبأسباب حدوثها ، ويرى أن هذا التعريف يستحيل انطبــاقه على الانسان ، ولا ينطبق الا على الله . وهكذا تبدو فكرة القدرية منطوية ضمناً على تأكيد للربط بين العلم والحرية .

فاذا ما تركنا المجال الدينى جانباً ، وانتقلنا الى التاريخ الفكرى الدنيوى ، لم يكن من الصعب أن ندرك وجود ارتباط مماثل بين الحرية والعلم فى عصور الفكر المختلفة . وحسبنا أن نضرب لذلك أمثلة قليلة ، اذ أننا سنناقش هذا الموضوع فيما بعد بمزيد من التفصيل ، من حيث هو مشكلة فكرية ، أما الآن فان هدفنا لا يعدو ان يكون تقديم عرض تاريخى سريع للروابط بين العلم والحرية .

فى العصر اليونانى الكلاسيكى اتخذ مفهوم الحرية الشخصية فى بداية الأمر معنى خارجياً لم يكن من الصعب أن يكـون فيه مرتبطاً بمفهوم العلـم . فالشخص الحر ، عند اليونانيين كان هو المواطن الذى يتمتع بمركز اجتماعى معين ، يؤهلـه لأن يتصف بصفات خاصة، كالحكمة والكرم والشجاعة ، والأمر الذى يتيح للحر اكتساب هذه الصفات ،هو ان العبيد يعفونه من اعباء الأعمال الاقتصادية المرهقة ، بحيث يستطيع التفرغ لرعاية جسمه وعقله ، والتمتع بثمار المعرفة فالحرية اذن كانت فى الأصل صفة قانونية يكتسبها المرء بحكم وضعه فى المجتمع ، ولكن هذه الصفة القانونيــة كانت تؤدى بصاحبها الى اكتساب القدرة على ممارسة أرقى أنواع المعارف العلمية التى عرفها العصر اليونانى ، وهى العلم الرياضى ، والفلسفة بوجه خاص . ولم يكن من العسير على كثير من مؤرخي الفكر الفلسفى أن يثبتوا أن التفوق الكبير الذى أحرزه اليونانيون فى الرياضة والفلسفة كان يرجع جزئياً على الأقل ، الى انتشار نظـام الرق ،الـذى اتاح للمفكرين من الوقت ومن الراحــة الجسمية والذهنية ما مكنهم من التفرغ لتلك المهام العقلية الرفيعة . وبعبارة اخرى فان العلم

الذى ورثته البشرية عن اليونانيين كان مرتبطاً الى حد بعيد بذلك النوع الخاص من الحرية ، الذى كان سائداً بينهم ، أعنى حرية المواطن ، فى مقابل العبودية التى يضيع فيها العلم والحكمة مع ضياع الحرية .

وقد طرأ فيما بعد نوع من التعديل على معنى الحرية عند اليونانيين ، فانتقل هذا المعنى الى داخل النفس الانسانية بعد أن كان مجرد تعبير عن وضع قانونى معين ، وأصبحت الحرية هى التخلص من عبودية الانفعالات ومن سيطرة الظروف الخارجية . وكان وجه الاختلاف بين هذا المعنى الجديد وبين المعنى القديم هو أن العبد ذاته يمكن أن يكون حراً بالمعنى الجديد ، وذلك اذا استطاع أن يقهر انفعالاته ويمتنع عن الانسياق وراء أهوائه ، واذا أمكنه أن يتحكم فى الظروف الخارجية مهما كانت معاكسة أو مؤلمة . ولكن ، على الرغم من هذا التغير الهام الذى طرأ على معنى الحرية ، فقد ظلت فى الحالة الثانية بدورها مرتبطة بالعلم : اذ أن المعرفة ، وفهم الضرورة السائدة فى الكون ، هى التي تتيح للمرء أن يقهر انفعالاته ويعلو عليها ، وينظر الى كل ما يمر به من حالات نفسية طارئة فى ضوء الضرورة الكونية الشاملة ، وبذلك يكون الحكيم أو العارف ــ فيما رأى الرواقيون ، الذين انتشر بينهم هذا اللون من التفكير ــ هو وحده الحر .

على أن هذه الحرية ، كما هو واضح ، لا يمكن أن تتحقق الا لفئة محدودة من الناس ، وهي بحكم تعريفها ذاته حرية ضيقة النطاق ، لا تتوافر الا لمن كان لديهم من الوسائل ما يعينهم على التفرغ للعلم واكتساب المعرفة ، أو من ضبط النفس ما يتيح لهم التحرر من الانفعالات . وهكذا كان مفهوم الحرية عند اليونانيين مقتصراً بطبيعته على فئة قليلة ، وكان « هيجل » على حق حين تحدث عن مراحل ثلاث لفكرة الحرية على مَرّ التاريخ البشرى : حرية الفرد الواحد فى عهود الطغيان القديمة ، وحرية الاقلية فى العصر اليونانى المرتكز على نظام الرق ، وحرية المجموع فى العصر الحديث .

ولكن من المعروف أن « هيجل » حين تحدث عن العصر الحديث ، كان يعنى الامة الالمانية على وجه التخصيص ، وكان يتصور ــ على نحو لا يخلو من الصوفية الغامضة ــ أن هذه الامة هي وحدها التى تحقق فيها حلم الحرية الشاملة بين مجموع الناس . وبطبيعة الحال لم يكن لرأى « هيجل » هذا أي أساس من الدراسة الاجتماعية الفعلية ، ولم يكن مبنياً على فهم للواقع الذى كانت تعيش فيه الامة الالمانية فى عصره ، والذى كان أبعد ما يكون عن الحرية الشاملة . بل انه ليمكن القول ان الحرية الشاملة ما زالت هدفاً بعيداً عن التحقق فى جميع أرجاء عالمنا المعاصر . فهل يعني ذلك أن عبارة هيجل السابقة بعيدة كل البعد عن الصواب فى شطرها الأخير الذى يتحدث فيه عن شمول الحرية فى العصر الحديث؟

الواقع أن هذه العبارة يمكن أن تصدق اذا استبعدنا منها اية اشارة الى الامة الالمانية بالذات ، وطبقناها على العصر الحديث بأكمله ، واذا لم نأخذها على أنها تعبير عن أمر واقع ، بل نظرنا اليها على أنها مثل أعلى يسعى العصر الحديث الى تحقيقه . ذلك لأن العصر الحديث ، وان لم يكن قد حقق الحرية الشاملة ، يتخذ من حرية المجموع هذه هدفاً لكل ما يبذله فى هذا السبيل من جهود . وهو فى ذلك يختلف اختلافاً جذرياً عن العصر الكلاسيكي الذى لم يكن يتصور الا نوعاً من الحرية يستحيل أن تكتسبه الا فئة قليلة من البشر . صحيح أن الانسان فى العصر الحديث بعيد كل البعد عن تلك الحرية التى يحلم بها ، وأن هناك مجتمعات كاملة تعيش فى ظل نظم لا تسمح ، من حيث المبدأ ، بتحقيق الحرية للجميع . ومع ذلك فان الهدف المعلن عنه ، حتى

فى هذا النوع الأخير من المجتمعات ، هو حرية المجموع ، وهو هدف لم يكن من الممكن أن ينادى به أحد فى العصور القديمة . فما سبب هذا التغيير الجذرى فى نظرتنا الى الحرية ؟ وما هى الظروف التى ساعدت على اتخاذ الحرية الشاملة شعاراً لا تجرؤ على انكاره حتى تلك النظم التى لا تتلاءم بطبيعتها الا مع نوع محدود من الحرية ، أو مع نوع شامل من الاستبداد ؟

من المعروف تاريخياً ، أن انتشار المثل الأعلى للحرية الشاملة كان مرتبطاً ببداية عصر التصنيع واستغلال الانسان للطبيعة على أساس الفهم الصحيح لقوانينها . ومن المعروف أن عصر التصنيع لم يكن من الممكن أن يبدأ الا بعد أن مهدت له الطريق كشوف العلم الحديث منذ القرن السابع عشر ، وربما قبل ذلك . وهنا يظهر الارتباط واضحاً بين النهضة العلمية الحديثة وبين توسيع نطاق فكرة الحرية . فالعلم الحديث اذا كان قد أدى ، من الوجهة السلبية ، الى تحرير الانسان من الجهل وتحقيق سيطرته التدريجية على الطبيعة ، فانه أدى ، من الوجهة الايجابية ، الى نشر أفكار عن الحرية يمكن أن يقتنع بها ، ويحارب من أجلها ، ملايين الناس .

ولقد أثبت العصر الحديث، على نحو لا يدع مجالا لأي شك ، أن العلاقة بين العلم والحرية الشخصية علاقة طردية ، وأن التقدم فى أحدهما يعنى تقدماً فى الآخر . فمنذ بداية عصر النهضة كان ظهور البوادر الاولى للمنهج العلمي الحديث يعني تحرراً من سلطة الكنيسة التى فرضت أقسى القيود على انسان العصور الوسطى . ولم تكن الكشوف الفلكية الحاسمة التى توصل اليها كبرنيكوس وكبلر وجاليليو تعنى بداية عصر جديد فى تاريخ العلم فحسب ، بل كانت تعنى أيضاً تحرير الانسان من خرافة الاعتقاد بأن الأرض التى يعيش عليها هى مركز الكون ، وبأن كل شىء فى العالم مُسخَّر لخدمته ، وبأن الكون يدور من حوله بينما هو ثابت مستقر . وكانت تلك ضربة قاضية الى النظرة الغائية التي سيطرت على تفكير الفلاسفة والعلماء أمداً طويلاً ، كما كانت بداية النظرة الموضوعية الى العالم ، التي يكتسب فيها الانسان حريته بعمله وكفاحه وسعيه الى اخضاع كل شى لما يضعه هو ذاته من النظم والقوانين ، ولا يظن فيها أن هذه الحرية قد منحت له من السماء لمجرد كونه انساناً ، أو أن غاياته وقيمه الانسانية مطبوعة أصلاً على نظام الكون . وكان التقدم المطرد الذى أحرزه العلم التطبيقى ، ممثلاً فى التكنولوجيا ، مرتبطاً أوثق الارتباط بالكفاح من أجل نشر الحرية على أوسع نطاق . وحسبنا أن نضرب مثلاً واحداً على ذلك : فحركة المطالبة بتعديل قوانين الانتخاب البريطانية ، وهى الحركة التى أحرزت أول نجاح حاسم لها فى قانون الاصلاح النيابى عام ١٨٣٢ ، لم يكن من الممكن تصورها قبل الثورة الصناعية التى كانت فى ذاتها أوضح تعبير عن تقدم العلم والتكنولوجيا فى العصر الحديث .

وكانت لهذا الارتباط بين المطالبة بالحريات الديمقراطية وبين تقدم العلم دلالته العميقة . ذلك لأن الحرية والعلم ، فى أعلى صورهما ، ديمقراطيان . فالحرية لا تكتمل الا اذا أصبحت حرية للانسان من حيث هو انسان ، لا حرية فرد واحد ، أو طبقة واحدة فى المجتمع . بل ان الحرية المحدودة انما تحمل فى داخلها بذور القضاء على كل حرية . ومثل هذا يقال عن العلم ، الذى لا يبلغ أوج اكتماله الا حين يصبح عاماً ، ولم يعد احتكاراً لفئة تنكر ثماره على الآخرين . ومعنى ذلك أن كلاً من العلم والحرية لا ينقص كلما ازداد عدد المشاركين ، بل ان اتساع نطاق المشاركة فيهما يزيد من نصيب المجموع ، ومن نصيب كل فرد ، منهما معا . وهنا نجد أن الحرية تتأثر بالعلم ، ليس فقط من حيث أن تعميق العلم ، نوعياً وكيفياً ، يساعد على تحقيق المزيد من الحرية ، بل أيضاً لأن توسيع القاعدة التي يرتكز عليها العلم ، من الناحية الكمية الخالصة ، يعنى مزيداً من انتشار الحرية وتعميمها . ولا شك فى أن هذا هو أبلغ الدروس التى نكتسبها من تطور مفهومى العلم والحرية الشخصية فى تاريخ عصرنا الحديث .

تحليل نظرى للصلة بين العلم والحرية

اذا كان العرض التاريخي السابق قد أكد وجود علاقة طردية وثيقة بين العلم والحرية فى عصور التاريخ الرئيسية ، فان المناقشة النظرية التحليلية لا تنتهى دائماً الى هذه النتيجة : فقد ظهرت آراء متعددة فى هذا الموضوع ، وصل بعضها الى حد التناقض التام مع النتيجة السابقة، وكان ذلك أمراً طبيعياً من وجهة النظر الفلسفية ، اذ ان المناقشة الفلسفية النظرية للمشكلات تعمل ــ كما هو معروف ــ على استطلاع مختلف جوانبها . ومن هنا فان هذه المناقشة ، وان لم تكن تنتهى فى كثير من الأحيان الى نتائج نهائية ، فانها تساعد دائماً على استكشاف كافة الأبعاد الظاهرة والخفية للمشكلة موضوع البحث ، وتقدم مدخلاً لا غناء عنه لكل دراسة عملية لهذه المشكلة . ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعرض لأهم الآراء التى قيلت، من وجهة النظر الفلسفية، فى العلاقة بين العلم والحرية ، لكي نتبين مدى اتفاق التحليل الفلسفي مع الواقع التاريخي أو اختلافه عنه .

١ ــ حياد العلم ازاء الحرية :

أول راي يصادفنا فى موضوع العلاقة بين العلم والحرية هو ذلك الراي الذى يستبعد اصلاً وجود هذه العلاقة . فالعلم فى نظر الكثيرين يلتزم الحياد التام ازاء القيم البشرية كلها ، وضمنها الحرية . وليس معنى ذلك ، عند أصحاب هذا الرأي ، أن العلم لا يكترث بهذه القيم ، أو انه يرفضها ، أو يأبى أن يعمل لخدمتها ، بل ان كل ما يعنيه هو أن العلم لا يتدخل فى مجال القيم ، ويترك لأنواع اخرى من النشاط الروحي والعقلي للانسان مهمة بحث القيم والعمل على اعلائها . والواقع أن اتجاه العلم الحديث كله ، منذ ايام ديكارت ، يوحى بهذا الرأي : اذ ان التفسير الآلى للطبيعة وللكون قد اخذ يزداد قوة ، واصبح العلم يقف على الطرف المقابل للقيم البشرية ، ويؤكد استقلاله التام عنها . واصبحت الروح الموضوعية ذاتها ــ وهى شرط لا غناء عنه للعلم ــ تعنى ترك القيم والمشاعر والأماني البشرية جانباً . وصار المثل الأعلى للمعرفة العلمية هو العلم الرياضي ، الذى أخذ يغزو على الدوام ميداناً بعد الآخر من ميادين المعرفة ، حتى أصبح له اليوم دور أساسي فى العلوم الانسانية ذاتها . والعلم الرياضى محايد بطبيعته ، بل هو النموذج الأكبر للحياد الموضوعى التام ازاء كل القيم .

وكانت قمة هذا الاتجاه الى تأكيد حياد العلم هى المذهب الوضعى ، الذى جعل للعلم وللقيم ميدانين مستقلين بينهما هوة لا تعبر ، وأكد ان القيم ، من حيث هى تعبير عن أمانٍ ورغبات انسانية ، لا شأن لها بعملية وصف الامور الواقعة ، التي يأخذها العلم على عاتقه . وهذا الحكم العام ، حين يطبق على المشكلة التى نحن بصددها ، يعنى أن العلم محايد ازاء الحرية ، فهو لا يقف فى وجهها ، ولكنه لا يستطيع أن يعمل شيئاً من أجل تحقيقها ، لان الحرية تنتمى الى ميدان خارج عن نطاق اهتمام العلم : أعنى الى ميدان القيم المعيارية normative values ، على حين أن مهمة العلم تقريرية ووصفية descriptive فحسب .

وعلى الرغم من اننا لا نود أن ندخل الآن فى معركة نقدية مع الرأى القائل بحياد العلم ازاء الحرية لأن المناقشة التالية تتضمن فى ذاتها نقداً ضمنياً كافياً لهذا الراي ، فاننا نستطيع أن نلاحظ ، منذ الآن ، ان هذا الراي ، حتى لو صح، لكان أقصى ما يعنيه هو أن البحث العلمى فى ذاته لا صلة له بالسعي من أجل الحرية ، ولكن العلم يمكن ان يُنظر اليه ، لا من حيث طبيعته الباطنة فحسب ، بل من حيث بنتائجه أيضاً . ومن المؤكد أن نتائج العلم وتطبيقاته يمكن أن تكون ذات

مساس مباشر بمشكلة الحرية ، أياً كان فهمنا لهذا اللفظ الأخير . فالخطأ الذى وقع فيه الرأى القائل بحياد العلم هو أنه نظر الى العلم بطريقة انعزالية،بحيث لم يضع فى اعتباره سوى عملية البحث العلمي والممارسة العلمية فحسب ، على حين أنهلو كان قد تأمل العلم فى سياقه الأوسع ، أعنى من حيث اصوله وتطبيقاته الاجتماعية ، لانتهىالى رأي مخالف تماما ، يظهر فيه التأثير المتبادل بين العلم والحرية بوضوح .

٢ ـ نقيضة العلم والحرية :

لعل التصوير الأصدق للعلاقة بين العلموالحرية ، اذا ما نظر اليها من زاوية فلسفية ، هو أنها تمثل « نقيضة antinomy » ، أعنىأن هذه العلاقة مزدوجة على نحوٍ ينطوى على تناقض .

هذه النقيضة يظهر احد طرفيها بوضوح قاطعفى فلسفة اسبينوزا ، وذلك فى قوله : « ان الناس يخطئون اذ يظنون أنفسهم احراراً ، وهو ظن لايرتكز الا على أن لديهم وعياً بأفعالهم ، على حين أنهم يجهلون الأسباب التى تحكمت فى هذهالافعال . واذن فقوام فكرتهم عن الحرية هو أنهم لا يعرفون أي سبب لافعالهم . ذلك لأنهم حينيقولون : أن الافعال الانسانية تتوقف على الارادة، فهم انما يفوهون بألفاظ ليست لديهم اية فكرةعنها . والواقع ان الكل يجهلون ما هى الارادة ، وكيف يمكنها تحريك الجسم .. » (٢) .

اما الطرف الآخر فنستطيع أن نجد تعبيراً واضحاً عنه لدى باحث كان فى واقع الأمر متأثراً فى تفكيره باسبينوزا الى حد غير قليل ، هو« ستوارت هامبشير » ، وذلك حين قال : « بقدر درجة وعيي الذاتى بفعلى ، وبقدر معرفتيالواضحة بما أقوم به ، أصبح حراً ، بمعنى ان افعالى تطابق نواياى » (٣) .

فالنقيضة تتمثل فى ان الشعور بالحرية ـ وهوشعور باطل فى رأي اسبينوزا ـ كان عنده مرتبطاً بالجهل بالأسباب ، أما عند هامبشير فان هذا الشعور ناتج عن المعرفة الواضحة . فكيف اذن يكون الجهل مرتبطاً بالحرية من جهة ، وتكونالمعرفة مرتبطة بها من جهة اخرى ؟ هل الجهل هو الذى يوهمنا باننا احرار ، بحيث اننا لو اكتسبنا معرفة لما عدنا نشعر بالحرية ، أم أن هذه المعرفة هي وسيلتنا الى اكتساب الحرية ؟

الحق أن هذه النقيضة ، وانْ بدت حادةقاطعة ، ليست بالخطورة التى تبدو عليها لأول وهلة . ذلك لأن اسبينوزا نفسه ، مع تأكيدهأن الشعور بالحرية يرجع الى الجهل بالأسباب ، قد عاد وأكد أن حرية كلكائن انما تكون فىمعرفتهبالضرورة الباطنة المتحكمة فيه . وبعبارة اخرى فان الحرية تكون فى نظره وهماً اذا ما فهمتبمعنى « الفعل الذى لا سبب له » ؛ لأن كل فعل لا بد ـ قطعاً ـ أن يكون له سبب ، وان كنا نجهل أسباب أفعالنا فى معظم الأحيان . أما اذا ما فهمت الحرية بمعنى ادراك الضرورة الباطنةالمتحكمة فى الظواهر ، فعندئذ يكون المرء حراً كلما عرف تلك الأسباب العميقة الداخلية المنبعثةمن طبيعته الخاصة ، والتى تدفعه الى أفعال

---

(٢) الاخلاق Ethics. الباب الثانى ، ملحوظة القضية ٣٥

(3) Hampshire Stuart : **Thought and Action** (Chatto and Windus 1960), p. 177.

معينة ، ويكون مرغماً أو مقهوراً اذا كان سلوكه منبعثاً عن عوامل خارجية لا تنتمى الى طبيعته الباطنة . واذن فهناك حرية وهمية ، ترتبط بالجهل ، وهناك حرية حقيقية ، ترتبط بفهم الضرورة الباطنة ، أي بالعلم . وهناك ايضا حرية اختيار عشوائية ، ليس لها من مصدر سوى عدم معرفتنا بالأسباب ، وفى مقابلها الحرية التي يجلبها السير وفقاً للعقل ، والتى ترتبط بالضرورة (لا بالقهر) أوثق الارتباط .

ولكن ، على الرغم من أن من الممكن تجاوز هذه النقيضة بالتفرقة بين الحرية العشوائية والحرية الناتجة عن فهم الضرورة الباطنة والتصرف وفقاً لها ، فما زال من الصحيح أن العلاقة بين الحرية والعلم تنطوى ، من الوجهة الفلسفية ، على اشكال حقيقى . ذلك لأن العلم كلما ازداد تقدماً ، أتاح لنا أن نكتشف أسباباً ضرورية لكثير من الافعال التى كنا نظنها « حرة » أى منبعثة عن ارادتنا وحدها ، وكلما اتسع نطاق العلم ، تضاءل نطاق ما يسمى بالأفعال الحرة ، بهذا المعنى . فالعلم فى هذه الحالة يلغى الحرية . ولكن العلم ، من جهة اخرى ، يعمل على تحرير الانسان ، لأنه كلما تقدم أتاح له مزيداً من القدرة على التحكم فى الظواهر ، والسيطرة عليها . وهكذا يمكن القول ، فى آن واحد ، ان العلم هو الذى يقضي على الحرية ، وهو الذى يجعلها ممكنة .

فكيف يمكن التخلص من هذا التناقض ؟

لا بد لنا ، اذا شئنا أن نصل الى حل لهذا الاشكال ، من أن نعرض لكل من طرفيه بمزيد من التفصيل .

٣ ـ التعارض بين العلم والحرية :

عبر الفيلسوف الألمانى « كانت » عن التعارض بين العلم والحرية أوضح تعبير حين اكد أن العقل عندما يبحث فى موضوعات العالم يخضع للضرورة ، وحين يتجاوز هذه الموضوعات الى المجال الانساني العملى يصبح حراً . فالعالم الطبيعى ، بكل جوانبه ، خاضع لمبدأ السببية والحتمية الدقيقة ، ومن هنا لم يكن ثمة مجال للحرية فى أي علم من العلوم التى تبحث الطبيعة ، بل ان وجهة النظر الطبيعية ذاتها ، فى بحث الامور ، تتعارض من حيث المبدأ مع فكرة الحرية . اما حين نخوض مجال الأخلاق والقيم الانسانية ، فلا يمكن أن تقف فى وجهنا تلك القيود التي تلزمنا بها وجهة النظر الطبيعية ، اذ أن الروح الانسانية تمتاز بالحرية المطلقة ، والارادة قادرة على الاستقلال عن كل شروط العالم الطبيعي ، وعلى أن تشرع لنفسها من القواعد ما يتفق مع حكم العقل وحده دون خضوع لأي قيد خارجى .

هذه التفرقة بين العالم الطبيعى الخاضع للضرورة ، والذى تبحثه العلوم المختلفة ، وبين العالم المعنوى أو الأخلاقي الذى ينفرد به الانسان ، والذى يتميز بالحرية المطلقة ، تعبر عن فكرة ظلت تتردد فيما بعد على أنحاء شتى بين مفكرين كانوا يؤمنون بأن العلم ، الذى يتسم مساره بالضرورة ، يتعارض أساسا مع الحرية ، وبأن المجال الانساني يكون حراً حين لا يصبح موضوعاً لأبحاث علمية تسودها وجهة النظر الطبيعية . ومن هنا فان الكثيرين نظروا الى العلوم الانسانية التي تطبق مناهج قريبة الشبه بمناهج العلوم الطبيعية على أنها متعارضة بطبيعتها مع فكرة الحرية . فالقول بامكان ايجاد تفسير مبني على فكرة الحتمية ، لأفعالنا الذهنية والنفسية ، يبدو متعارضاً مع حرية الفعل الانساني ، اذ يكشف عن وجود مسار محدد لهذا الفعل لا يمكنه أن يحيد عنه . وحين يصبح الانسان جزءاً من الطبيعة ، خاضعاً لقوانين مشابهة لتلك التى تخضع لها الحوادث الطبيعية ، أي حين يتحقق الهدف الذى يرمى اليه كل علم يبحث الانسان مستخدماً مناهج

العلوم الطبيعية ، فعندئذ يكون الانسان — تبعا لوجهة النظر هذه — قد فقد حريته واستقلاله بفقدانه الطابع المميز له . ذلك لأن مشكلة الحرية لا تثار الا منذ اللحظة التي يعد فيها الانسان مقابلاً للطبيعة ومستقلاً عن قوانينها . ولذلك كانت هذه المشكلة تزداد حدة كلما ازداد العلم تقدماً .

ففي العصر الحديث اصبحت الصورة التي يرسمها العلم للكون تتصف بالآلية ، ولا تترك مجالاً لقيم الانسان ورغباته . أصبح العالم موحشاً ، غير مكترث ، يسير في طريقه المرسوم بدقة وانضباط لا مكان فيهما لمشاعر الانسان . وعلى حين ان العصور الوسطى كانت ترسم للعالم صورة متعاطفة مع الانسان ، فتجعله محتشداً بالملائكة والأرواح والقوى الغيبية ، وتعطيه مساراً متجهاً الى تحقيق غايات انسانية ، وتطبع القيم الانسانية على الكون في مجموعه وفي كل جزء من أجزائه ، فان العصر الحديث أوجد انفصالا قاطعا بين عالم الطبيعة وعالم الانسان ، وقضى على التداخل القديم بين هذين المجالين . وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت رغبة الانسان في البحث عن مكان لحريته في هذا الكون الأصم ، واصبح الاهتمام بمشكلة الحرية عاماً بين الفلاسفة ، لأن التعارض اصبح واضحاً وقاطعاً بين الشعور الانساني بالحرية وبين الضرورة الكونية التي تبدو غير متجاوبة مع هذا الشعور . وبعبارة اخرى ، فعندما بدا للانسان أن صورة الكون الجديدة ، كما رسمها العلم الحديث ، تهدد حريته ، أصبحت مشكلة الحرية ، لأول مرة ، مشكلة أصيلة .

ان المعرفة الدقيقة بكل تفاصيل الحياة والكون ، وهي المعرفة التي يستهدفها العلم الحديث ويستخدم مناهجه الدائمة التطور من أجل بلوغها ، تبدو في نظر الكثيرين متعارضة مع حرية الانسان . فالوصول الى معرفة شاملة بالطبيعة وبالحياة ، معناه أن كل شيء قد أصبح واضحاً محدد المعالم ، بحيث لا يعود هناك الا طريق واحد محدد بدوره لبلوغ الخير الانساني . عندئذ لا يكون هناك معنى لترك الحرية للناس بحيث يسلك كل منهم وفقاً للقاعدة التي يمليها عليه عقله ، بل يكون الأقرب الى المعقول هو إلزام كل شخص بمراعاة الشروط الضرورية لتحقيق الخير ، وهي شروط وحيدة لا بديل لها . ومما يبرر هذا الالزام أن خروج المرء عنه يعني الحاق الضرر بنفسه وبالآخرين . وهذا يعني أن العلم الشامل ، على المستوى الانساني ، لا يترك مجالا لحرية التصرف ، أو للسلوك غير الملتزم باتجاه واحد محدد مقدماً .

هذه المشكلة ، التي اثارها تقدم العلم الحديث ، تناظر مشكلة اخرى سبق أن اثارها اللاهوت عن العلم الشامل على المستوى الالهي . فقد بدا للبعض أن شمول العلم الالهي واحاطته بكل شيء يتعارض مع مسئولية الانسان عن أفعاله ، ومن ثم فهو يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب . فكيف يعاقب الله انسانا وقد كان بعلمه الشامل يعرف مقدماً أنه سيرتكب الشر ؟ ان الخالق يعرف منذ البداية ما سيحدث لما خلقه ، اي ان فعل الخلق يستتبع علماً شاملاً ، فكيف يكون المخلوق بعد ذلك مسئولاً أمام من خلقه ، ومن احاطه علمه منذ البداية بكل تفاصيل سلوكه في المستقبل ؟ لقد لخصت الفيلسوفة « سوزان ستيبنج » وجهة النظر هذه حين أكدت وجود تناقض شديد بين فكرة الله بوصفه خالقاً وفكرة الله بوصفه قاضياً (٤) . فكيف يكون خالق الشيء حكماً عليه ؟ كيف يشكله على نحو معين ، ويعلم مقدماً ما سيترتب على هذه الطريقة الخاصة في التشكيل ، ثم يحاسبه على تصرفاته المترتبة على طريقة تشكيله له ؟ هذا الاعتراض الخطير هو الذي دفع اللاهوتيين الى أن يبتدعوا فكرة « حرية استواء الأطراف liberté d'indifférence » ،

---

(4) Stebbing L. Susan : **Philosophy and the Physicists.** Dover Paperbacks 1958, pp. 247-249

بوصفها تلك الحرية التى منحت للانسان بحيث يكون أمامه فى كل حالة طريقان يستطيع الاختيار بينهما. فالله قد شاء أن يمنح الانسان القدرة على ان يحدد لنفسه المسلك الذى يختاره بين مسالك متعددة ممكنة ، حتى يكون للثواب والعقاب ،والمسئولية أمام الله ، معنى .

ولا جدال فى أن هذا الحل يؤدى الى تحقيق قدر من الحرية للانسان ، ولكن على حساب شمول العلم الالهى : اذ أن اتاحة ممكنات متعددة أمام السلوك الانسانى لن يكون أمراً يستتبع مسئولية أمام الله الا اذا كان اختيار الانسان لواحد من هذه الممكنات أمراً خارجاً عن نطاق العلم الالهى الشامل ، والا عدنا مرة أخرى الى التعارض بين العلم الالهى الشامل والمسئولية أمام الله . وهكذا يكون فى هذا الحل ذاته تأييد للتعارض بين شمول العلم الألهى وبين الحرية الانسانية ، بحيث لا يمكن تأكيد هذه الحرية الا بتضييق نسبى لنطاق العلم الالهى .

ولعل هذه النقاط كلها كفيلة بايضاح وجهة النظر التي تؤكد وجود تعارض اساسي بين العلم والحرية ، وتذهب الى أن ازدياد احكام البناء العلمى يؤدى حتماً الى تضييق نطاق الحرية ، والى ان الحرية لا تزدهر بحق الا فى ظل مذهب يرخى من قبضة الحتمية العلمية على العالم ، ويترك مجالاً للاختيار بين ممكنات متعددة تستوى فى أهميتها ، ولا يتحتم علينا تفضيل أحدها دون الآخرين . أى ان الحرية ، فى نظر أصحاب هذا الرأى ، لا تقوم لها قائمة الا بقدر ما يتخلى العلم عن فكرة الضرورة ويستعيض عنها بفكرة العرضية ، أو بقدر ما يتنازل عن الحتمية لكي يؤكد ان مسار الحوادث غير محتوم ، وغير متحدد أو متعين منذ البداية .

٤ ــ التوفيق بين العلم والحرية :

لم يقتنع مفكرون كثيرون بوجهة النظر السابقة ، التى تؤكد وجود تعارض أساسى بين العلم والحرية ، وكان عدم اقتناعهم هذا راجعاً الى ما تشهد به التجربة ذاتها ، من أن تحرر الانسان مواكب لتقدمه فى العلم ، على حين أن الجهل مظهر من أوضح مظاهر عبودية الانسان . وابتداء من هذه المقدمة التى لا تحتاج الى برهان ،لانها مستمدة من تجربة المجتمعات الانسانية ذاتها خلال تاريخها الطويل ، أخذ هؤلاء المفكرون يعيدون النظر فى المقدمات التي ارتكز عليها أنصار الرأى السابق ، لكى يهتدوا الى أوجه الخطأ أو النقص فيها ، ولم يكن من العسير عليهم أن يهتدوا الى الأساس النظرى الكفيل بتأييد الارتباط الوثيق الذى تشهد به التجربة بين تقدم العلم وزيادة حرية الانسان .

ولقد كان لزاماً على هؤلاء المفكرين أن يحاربوا ، منذ البداية ، وجهة النظر التى تفصل بين العلم والحرية ، بحجة أن العلم متعلق بمجال المعرفة ، على حين ان الحرية تتعلق بمجال الفعل والسلوك والارادة . ذلك لان تأكيد هذا الانفصال يعنى ، فى نهاية الامر ، استحالة قيام أية علاقة بين العلم والحرية ، ما دام لكل منهما مجاله الخاص . فالعلم يبحث فى الأمور النظرية ، ويستهدف بلوغ الحقيقة لذاتها ، على حين أن الحرية مفهوم عملى فى اساسه ، يحققه السلوك البشرى ، ولا يتأثر بالحقيقة النظرية فى قليل أو كثير .

هذا الرأي ينكر التداخل الوثيق بين الجانب النظرى والعملي فى حياة الانسان ، ويتصور العلم عاكفاً على الكشف النظرى للحقائق دون اي اهتمام بالتطبيق ، ويبدو له أن قيمة الحقيقة تقطن ــ كما أراد لها أفلاطون ــ فى عالم مثالى مفارق لعالمنا هذا ، لا شأن له بمشكلات العالم الأرضى أو بالتطبيقات العملية . ولسنا فى حاجة الى جهد كبير لكى نثبت بطلان هذا الانفصال غير

المشروع بين مجال النظر ومجال العمل أوالتطبيق ، اذ ان العلم ، فى كل كشف نظرى يبلغه، يحرز انتصارات عملية مرتبطة بهذا الكشف أوثق الارتباط ، ولا يمكن فصلها عنه الا تعسفا .

ليس هناك ، اذن ، انفصال بين مجالى الحرية والعلم ، أو بين ميدان السلوك العملى وميدان الحقيقة النظرية . فالعلم حين يسعى الى كشف أسباب الظواهر — وهو سعي يبدو نظرياً خالصاً — يقدم الينا فى الوقت ذاته الوسائل التي تتيح لنا السيطرة على هذه الظواهر ، وبالتالى اثبات حريتنا ازاء الضرورة الطبيعية . بل ان المبدأ العام الذى يرتكز عليه الجهد العلمى ، ولا يكون هذا الجهد مفهوماً بدونه ، وهو مبدأ الحتمية ، ووجود ارتباط منتظم بين الظواهر ، هو فى ذاته عامل عظيم الأهمية فى تحقيق الحرية الايجابية للانسان . فهذا المبدأ يعنى أن كل جهد يبذله الانسان يمكن أن يحقق النتائج المقصودة منه ، اذا كان هذا الجهد متجهاً فى الاتجاه الصحيح ، وأننا لو غيرنا اتجاه جهدنا لتغيرت النتائج المترتبة عليه . وهذا معناه ان مبدأ الحتمية ، الذى يبدو فى ظاهره مبدأ نظرياً بحتاً ، يساعد على تحقيق الحرية بمعناها العملى الايجابي ، أي من حيث هي بلوغ أهداف فعلية مطابقة لما نبذله فى سلوكنا من جهد ، وسائرة فى نفس الاتجاه الذى يسير فيه هذا السلوك . أما لو تخيلنا أن مبدأ الحتمية ليس هو المسيطر ، أي اذا تصورنا أن كل شيء فى الكون لا يخضع لقوانين العلم الضرورية ، اما لأن هناك قدراً محتوماً يفرض على الطبيعة مسارها بقوة خارجية ، لا بقواها الباطنة الخاصة ، واما لأن العرضية الشاملة هى التي تسود ، بحيث لا يتعين أن تؤدى نفس الأسباب الى حدوث نفس النتائج — لو تخيلنا ذلك فسوف تغدو الحرية مستحيلة ، اذ أن هذا معناه أن أي جهد نبذله لن يكون له أي أثر ، وأن كل شيء اما أن يحدث بطريقة مرسومة مقدماً بغض النظر تماماً عن الجهد الذى نبذله ، واما أن يحدث بطريقة عشوائية لا تعبر عن ارتباط منتظم بين الظواهر . وفى كلتا الحالتين تختفى العلاقة السببية بين جهدنا وبين النتائج التي نتوقعها منه، أو التي نبذل هذا الجهد من أجل بلوغها .

وهكذا فان فكرة العرضية الشاملة التي تستبعد كل حتمية ، والتي بدا لنا من قبل أنها هى التي تجعل الحرية ممكنة ، تقف حاجزاً منيعاً فى وجه كل حرية ايجابية تستهدف فيها تحقيق نتائج معينة من أفعالنا . ومعنى ذلك أن سيادة العرضية لا تقل تعارضاً مع الحرية عن فكرة الجبرية المطلقة ، أو القدرية التي لا تترك مجالا لأي تصرف فردى . وبالحتمية العلمية وحدها ، اعنى بالمبدأ القائل بوجود ترابط منتظم قابل للفهم بين الظواهر ، يمكن للحرية أن تتحقق ايجابياً ، بحيث تترتب على الأفعال الانسانية كل النتائج التي نتوقعها منها .

بهذا المعنى يزول كل تعارض بين العلم والحرية ، بل يصبح العلم اقوى أداة لتحقيق حرية الانسان فى مظهرها الايجابى الفعال : اعنى تلك الحرية التي تتجلى فى سيطرة الانسان على الطبيعة بمزيد من الاحكام ، وفى قدرته على فهم قوانينها واستغلالها لصالحه . وعلى الرغم من أن هذا الاتفاق بين العلم والحرية قد تأكد الى أقصى حد بفضل كشوف العلم الحديث ، فان فى وسعنا أن نجد لدى مذهب يونانى قديم ، هو المذهب الرواقى ، استباقاً لهذا الاتجاه : اذ أن الرواقيين كانوا بدورهم يربطون بين فهم الانسان للضرورة السائدة فى الكون ، وبين تحرره من الانفعالات . فالانسان ، فى نظرهم ، يظل عبداً لانفعالاته مادام يستسلم لها ، وينظر اليها كما لو كانت قوة لها كيانها الخاص ، تطغى على كل ما عداها من القوى المحيطة به . أما لو توصل الى ادراك أن انفعالاته ليست الا جزءاً ضئيلاً من القوانين الكلية للطبيعة ، والى أن الأسباب التي تؤدى الى ظهور هذه الانفعالات ليست الا حوادث ضرورية كان ينبغى أن تحدث ، ولا تستطيع انفعالاته ، مهما اشتدت ، أن تغير منها شيئاً ، فعندئذ يستطيع عقله أن يترفع عن الاستسلام

للانفعال ، وأن يوجه ارادته الى موقف من« الكبرياء » يتعالى على كل عوامل الضعف فى النفس البشرية .

ولقد لاحظنا من قبل ، عند الكلام عن نقيضة العلم والحرية ، رأي اسبينوزا القائل ان حرية الانسان تتحقق اذا ما استطاع ان يفهم الضرورة الكامنة فى الظواهر ، وأن يربط كل حادثة جزئية بالمجرى العام للحوادث الكونية . هذه القدرة على الفهم هي التي تحرر الانسان من عبودية الانفعالات ، وبقدر ادراك الانسان للضرورة الكونية يكون حراً . ولا جدال فى أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين رأي اسبينوزا هذا وبين الرأي الرواقى ، حتى أن الكثيرين نظروا الى موقف اسبينوزا على أنه ترديد لفكرة رواقية قديمة ، لم يأت فيه بجديد . على أننا نستطيع أن نلمح اختلافاً رئيسياً بين الموقفين : فالموقف الرواقى كان يقف عند حد النتيجة السلبية ، وهى التحرر من الانفعال ، ولم يكن يجعل للعقل من دور إلا ادراك **مبدأ** الضرورة الكونية فحسب. أما اسبينوزا فانه يتجاوز هذا الموقف السلبى ، مع استيعابه له ، ويؤكد أن المعرفة والفهم فى **ذاتهما** ، لا من حيث هما وسيلة للتخلص من الانفعالات فحسب ، هما اللذان يحققان للانسان حريته بمعناها الصحيح . فادراك الضرورة عنده مرتبط بالحرية لمجرد كونه فهماً عاقلاً للقوانين الكونية ، وفى العمل العقلى الذى نربط فيه كل الظواهر بأسبابها يكون تحررنا ، وما التخلص من الانفعالات الا خطوة تمهيدية تهيىء السبيل لتلك الممارسة العقلية التي هى أشرف غاية يمكن أن يستهدفها الانسان . وهكذا يتفق رأي اسبينوزا مع الموقف الرواقى ثم يتجاوزه ــ والفارق بين الموقفين هو ، بطبيعة الحال ، تعبير عن الاختلاف بين فلسفة كان كثير من أقطابها مضطهدين ، بل كان بعضهم عبيداً أرقاء بالفعل ، تهدف الى التخلص من مظاهر الانفعال التي تتملك النفس البشرية ، دون أن تفكر على الاطلاق فى السيطرة على الظروف الخارجية التي تولد هذه الانفعالات، لأن تلك الظروف خارجة تماماً عن قبضتها ، وبين فلسفة ظهرت فى عصر الكشف العلمى وبداية التصنيع ، تؤمن بأن من الممكن السيطرة ايجابياً على الطبيعة وعلى كل الظروف الخارجية التي تؤثر فى الانسان ، ولا تكتفى بأن تقصر مجال اهتمامها على الانسان من الداخل لكى تحرره من الانفعال فحسب .

ولقد أصبح هذا الرأى الذى يربط ايجابياً بين الحرية والعلم معبراً عن وجهة نظر الكثيرين فى الفترة الحديثة من الفلسفة . ولسنا فى حاجة الى سرد أمثلة كثيرة لبيان مدى الأهمية التي أصبحت لهذا الرأى فى الآونة الأخيرة . ولكن يكفى أن نشير الى أن مذاهب فكرية متباينة أشد التباين قد أخذت به . ومن أشهر هذه المذاهب ، فى الآونة الحاضرة ، المذهب الماركسى ، الذى يرفض كل فهم للحرية مبني على فكرة عرضية الطبيعة أو نقص معرفتنا بقوانينها ، ويؤكد أنه لا حرية فى ظل سيادة الصدفة والعشوائية ، وان الحرية ليست الا الاستغلال القائم على الفهم ، لقوانين الطبيعة من أجل مصلحة الانسان . والجديد الذى تضيفه الماركسية الى هذا المبدأ ، الذى رأينا أمثلة عديدة له خلال تاريخ الفكر الانسانى ، هو أنها لا تقتصر على الربط بين الحرية وبين فهم قوانين الطبيعة ، بل تربط ــ ربما على نحو أوثق ــ بينها وبين فهم قوانين المجتمع . فحرية الانسان لا تتحقق كاملة الا اذا استطاع أن يفهم الضرورة الكامنة فى تطور المجتمعات البشرية ، ويصل الى القوانين المتحكمة فى هذا التطور ، ويستخدمها من أجل الوصول الى مرحلة القضاء التام على استغلال الانسان للانسان .

٥ ــ الحرية والمعرفة الذاتية :

كان المعنى الذى استخدمت به كلمة « العلم » حتى الآن هو معنى العلم بقوانين الطبيعة ، أو

بقوانين الحياة الانسانية . ولكن هناك مجالاً آخر قد يكون للفظ « العلم » فيه معنى مخالف ، هو مجال معرفة المرء بذاته . فهل ينطبق ما قلناه من قبل عن العلاقة بين العلم والحرية ، على هذا المجال بدوره ، أم أن الخصائص التي لابد أن تتميز بها هذه المعرفة الذاتية عن سائر أنواع المعرفة ، تجعل لهذه العلاقة طابعاً مخالفاً حين تطبق على هذا المجال ؟

ان كثيراً من المفكرين يفرقون على نحو قاطع بين المشاهدة الخارجية لسلوك الآخرين ، وبين تأمل الفاعل نفسه لسلوكه . ففى الحالة الاولى يبدو سلوك الآخرين ، فى أغلب الأحيان ، خاضعاً لعوامل ضرورية ، أما حين أتأمل سلوكى الخاص فانى أشعر بنفسى حراً من كل قيد . والمشكلة فى هذه الحالة هى أن الآخرين بدورهم يمكنهم ، حين يشاهدون سلوكى ، أن ينسبوه الى عوامل ضرورية مسببة له ، بحيث يكون للفعل الواحد طابع الحرية وطابع الضرورة فى آن واحد .

ويتجلى هذا الاختلاف بين وجهة النظر الخارجية ووجهة النظر الداخلية الى السلوك بوضوح تام فى حالة القدرة على التنبوء . فالعلم يسعى الى أن يمنح الانسان القدرة على التنبوء بمجرى الحوادث الطبيعية ، وبسلوك الآخرين ، والمثل الأعلى له هو أن يكون من الممكن التنبؤ مقدماً بأكبر عدد ممكن من الظواهر ، ان لم يكن بالظواهر كلها . ولكن هل ينطبق ذلك على علاقة الفرد بنفسه ؟ وهل يحاول أحد أن يتنبأ «علمياً» بما سيسلكه بناء على دراسة وافية بسوابق سلوكه ؟ هذا طبعاً مستحيل ، ويتنافى مع مايحدث عملياً . فالأمر المشاهد فعلاً هو أن الشعور الداخلى بالحرية يظل قائماً مهما زادت معرفتنا العلمية بدوافع الانسان . بل اننى لأشعر بأن محاولة التنبؤ بسلوكى محاولة عقيمة ، لأنى أنا صانع أفعالي ، فلا أحتاج الى تتبع العوامل المتحكمة فيها ، والتي يمكن أن تساعدنى على التنبؤ بها .

فى هذه الحالة نجد أن عدم قابلية سلوك المرء الداخلى للتنبؤ ، حين يكون الأمر متعلقاً بمعرفته لنفسه ، لا يتعارض على الاطلاق مع شعور المرء بالحرية ، بل ان هذا الشعور بالحرية هو ذاته الذى يجعل محاولة تنبؤ المرء بسلوكه محاولة لا معنى لها . والأمر هنا مختلف عما هو عليه فى بقية الحالات : فتبعاً لوجهة النظر التي عرضناها من قبل ، والتي تؤكد عدم التعارض بين العلم وبين الحرية ، لا تتنافى الحرية مع قابلية الظواهر الانسانية للتنبؤ : فاذا تنبأت بأن شخصاً أعرفه جيداً سيرفض لوناً معيناً من الطعام قدّم له ، فليس معنى ذلك انه لم يكن حراً فى رفضه هذا . وبعبارة اخرى فان الجهد الذى يبذله العلم من أجل زيادة قدرتنا على التنبؤ بسلوك الناس ، لا يتنافى مع الحرية أو يضيق نطاقها . ولكن هذا لا يصدق على ذلك النوع الخاص من المعرفة ، أعنى معرفة المرء بنفسه : اذ أن المرء لا يحاول أن يتنبأ بسلوكه قياساً على تصرفاته الماضية ، ليس فقط لأن وراء كل فعل عددا لانهائيا من العوامل التي يكاد يكون من المستحيل الاحاطة بها ، والتي قد يستغرق تتبعها ــ فى حالة مجرد اختبار بسيط نقوم به ــ عمراً بأكمله ، بل أيضاً لأن الطبيعة الخاصة للمعرفة الذاتية تجعل الشعور بالحرية ضرورياً فى تعامل المرء مع ذاته ، بحيث يختلف هذا التعامل اختلافاً جذرياً عن التعامل مع الآخرين .

على أن هذا الشعور الداخلى بالحرية يقابله ، ويرتبط به فى الوقت ذاته ، شعور آخر لايستطيع أحد أن ينكر اهميته فى حياة الانسان الأخلاقية ، وأعنى به الشعور بالمسئولية . هذا الشعور يتخذ ، فى الحضارات الراقية ، صورة علاقة بين الفرد وبين نفسه ، أو بينه وبين « ضميره » . ولسنا الآن بصدد مناقشة مشكلة التطور الذى طرأ على مفهوم المسئولية ، بحيث تحولت من مسئولية أمام طرف خارجى ، كالمسئولية أمام سلطة المجتمع ، أياً كان طابعها ، الى مسئولية

داخلية لا يتصل الفرد فيها الا بنفسه ، ويكون الفرد فيها هو السائل والمسئول فى آن واحد . وانما الذى يعنينا هنا ان مشكلة المسئولية مظهر من مظاهر المعرفة الذاتية للانسان : أعنى أن الانسان لا يعد نفسه مسئولاً الا بناء على معرفة معينة بأبعاد فعله ، وبعد تحليل ومقارنة بين فعله الحاضر وأفعاله الماضية ، بل بينه وبين ماضيه بأكمله ، وربما أدخل مشروعاته المستقبلة فى حسبانه أيضاً ، لكى يستيقن من مدى دخول فعله فى الاطار الذى يرسمه لحياته فى المستقبل . ومعنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن فكرة المسئولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين الحرية والعلم ، بل أن من الممكن أن تتخذ هذه المشكلة الأخيرة ، فى أحد جوانبها ، طابعاً ثلاثياً ، يكون أطرافه هو : العلم ، والحرية ، والمسئولية . فعلى أي نحو يمكن أن تفهم المشكلة فى طابعها الثلاثى هذا ؟

لقد سبق لنا أن ناقشنا موضوع التعارض بين العلم الالهى الشامل وبين فكرة الثواب والعقاب ، أى بينه وبين مبدأ المسئولية أمام الله ، وتحدثنا عن الصعوبة التي يواجهها الفكر الانساني عندما يتصور الله بوصفه خالقاً ويتصوره فى الآن نفسه بوصفة قاضياً ، أعنى عندما يتصور الخلق الالهى للانسان على أنه فعل مطلق تتحدد بوساطته الطبيعة البشرية بجميع تفاصيلها ، ويتصور الجزاء الالهي للانسان على أنه محاسبة من الله لنفس الانسان على أفعاله المترتبة على طبيعته هذه ، أي على أنه تعبير عن مسئولية الانسان أمام خالق طبيعته التي تسببت فى هذه الأفعال . فى هذه الحالة نجد تناقضاً واضحاً بين العلم ، مفهوماً بمعناه الالهى الشامل ، وبين الحرية وما يترتب عليها من مسئولية . فهل يوجد مثل هذا التعارض على المستوى الانساني ؟ أعني هل يؤدى العلم الانساني الى الحد من المسئولية الأخلاقية ، مثلما يعتقد البعض أنه يؤدى الى الحد من الحرية ؟

اذا بحثنا هذه المشكلة فى ابعادها الثلاثة التي أشرنا اليها من قبل ، أعنى اذا حللنا العلاقة الثلاثية القائمة بين العلم (أو المعرفة) والحرية والمسئولية ، لتكشفت أمامنا ، منذ البداية ، نقيضة تبدو ، لأول وهلة ، على قدر غير قليل من الغرابة . ذلك لأن الجميع يسلمون بأن الحرية شرط أساسي للمسئولية . ولم يكن التناقض الذى أشرنا اليه منذ قليل بين الله بوصفه خالقاً والله بوصفه قاضياً سوى تعبير ضمنى عن ايماننا بأن المسئولية لا يكون لها معنى فى ظل انعدام الحرية ، أعني فى الحالة التي يكون فيها مصدر الأفعال الانسانية خارجاً عن الانسان نفسه ، أو تكون فيها تصرفات الانسان خاضعة ، بصورة حتمية ، لمقتضيات طبيعة لم يكن للانسان ذاته دور فى ايجادها . صحيح أن هناك مجتمعات بدائية تعد الانسان مسئولاً عن أفعال لم يكن هو ذاته مصدرها ، أو قام بها مرغماً ، ولكن حديثنا الآن ينصب على المراحل المتقدمة فى الوعى الأخلاقى ، وهى المراحل التي تكون فيها حرية الفعل شرطاً لا غناء عنه لقيام المسئولية . ومع ذلك فان المسئولية ذاتها تفترض مقدماً نوعاً من الحتمية : اذ أن عملية وضع المرء موضع المسئولية ، تفترض وجود اتصال ضرورى بين الشخص حين قام بالفعل الذى يُسأل عنه ، وبينه فى اللحظة التي يُسأل فيها ، وتفترض وجود خط سببى واحد يجمع بين هاتين اللحظتين . كذلك فان نتيجة المسئولية ، وهى الجزاء — سواء أكان جزاء معنوياً أم مادياً — تفترض الحتمية ، لأن هذا الجزاء سيوقع على الشخص بوصفه سبباً للفعل ، كما أن المفروض ان هذا الجزاء سوف يكون له تأثير معين فى الشخص ، فيشجعه على فعله المحمود ويثنيه عن الفعل المذموم ، ومثل هذا التأثير يفترض بدوره الحتمية والسببية . وهكذا تظهر أمامنا تلك النقيضة بوضوح : اذ أن المسئولية تفترض الحرية **قبلها** ، أي كشرط ممهد لها ، وتفترض الحرية **بعدها** ، أي بوصفها أساس تبرير فعل المسئولية ذاته ، وما يترتب عليه من جزاء . وبعبارة اخرى ، فاذا كان علمنا

بأصل الفعل الذى نحاسب عليه الشخص غيرضرورى ، لاننا نفترض وجود حرية لدى هـذا الشخص ، فان علمنا بالنتائج التي ستترتب علىمحاسبتنا له ضرورى حتى يكون لهذه المحاسبة ذاتهـا معنى . وهكـذا يتلخـص الموقف فى أنالمسئولية تقتضى الحرية مقدماً ، ولكنها تقتضى عكس الحرية ، أي الحتمية ، فى المرحلة اللاحقة ،كما أن المسئولية لا تشـترط العلم فى البداية ، ولكنها تفترضه وتشترطه فى النهاية .

هذه النقيضة تنطوى ضمناً على الاعتقادبأن الحرية ، فى مقابل الحتمية ، هى المقدمـة الضرورية لقيام المسئولية ، وهو الاعتقاد الذىقلنا من قبل انه ، بالنسبة الى الذهن العادى ، يكاد يكون قضية مسلماً بها . فهل يصمد هـذاالاعتقاد أمام النقد والتحليل ؟ وهل من الصحيح أن الحتميــة تتنافى مع المسـئولية ، بمعنى أنالسلوك الذى تعرف أسبابه وتحدد مقدماً لا يمكن أن يكون سلوكاً يُسأل عنه المرء ؟

من الملاحظ أن هذا الرأي لا يقـدم الا فىحالة الأفعال التي تستوجب اللوم فحسـب . فحين يكون الجزاء المترتب على المسئولية عقاباً ،عندئذ نبحث فى مقدمات الفعل الذى استوجب هذا العقاب ، ونحاول أن نثبت أنه لم يكن فعلاً « حراً » ، اى انه كان فعلاً وقع نتيجة لأسـباب حتمية ، وبذلك نخفف من مسئولية المرء عنه أوننفيها نفياً تاماً .أما فى حالة الأفعال التى تستحق المدح والاطراء ، والتي يكون الجزاء فيها ثواباً ،فاننا لا نحاول على الاطلاق ان نخفف من مسئولية الفاعل ، أو من مسئوليتنا نحن اذا كنا فاعلين ، عن طريق الاشارة الى وجود سـوابق ضرورية وحتمية للفاعل وكما قال منكوفسكي : « فلستاعرف شخصاً رفض اللجيون دونور (وسـام الشرف الفرنسى) بحجة انه من انصار الحتمية »(٥) ومع ذلك فالمبدأ واحـد فى الحالتين ، فلماذا اذن لا نرفض التكريم على فعل يستحق المدح علىأساس أننا لم نكن أحراراً كل الحرية فى القيام به ، وأن هناك سوابق ضرورية هى التى جعلت مـن المحتم علينا أن نتصرف على هذا النحو ؟ ولماذا نقتصـر فى اسـتخدامنا لهـذه الحجـة علىالحالات التى نكون فيها معرضين للوم أو العقاب ؟ من المؤكد أن هذه الحقيقـة وحدها كفيلـة بأنتشككنا فى صحة الاعتقاد الشائع بأن المسئولية لاقيام لها فى ظل الحتمية ، اى فى ظـل المعرفةالدقيقة بالأسباب الضرورية المؤديـة الى ظهور الفعل .

وواقع الأمر انه ليس من الصعب على المرء تصور مسئولية بدون حريةكاملة ، أعنى مسئولية فى اطار علم جزئى غير كامل بمقدمات الفعل الذىيُسأل عنه المرء . فالمسئولية القانونية تفترض قدراً معيناً من الحرية ، ولكنها لا تفترض حريةمطلقة ، بدليل أنها تقوم على أساس وجود قواعد تشريعية معينة يتحتم اطاعتها ، سواء بحرية أمبغير حرية . وبعبارة اخرى فان عملية البحث عن دوافع الفعل ، التى يقوم بها القانون من أجلتحديد مسئولية الفاعل ، لا تستمر الا الى حد معين ، بدليل أن القانون لايظل يتعقب الاصولالوراثية للفاعل ، مثلا ، لكى يهتدى فيهـا الى الأسباب التي ربما كانت قد تحكمت فى جريمته مع انه قد تكون هناك من بين هذه الاصول عناصر يفيد منها العلم فى الكشف عن عوامل كانت مُقيِّدة لحريته ، هي التي دفعته الى ارتكاب جريمته . ولما كانت المسئولية الأخلاقية تنطوى على قدر منالموازاة مع المسئولية القانونية ، ولما كان الضمير الأخلاقي هو « القانون وقد اتخذ طابعا باطنا » ، (٦) فمن الممكن القول ان المسئولية الأخلاقيـة

---

(5) Minkowski E., dans : **Enquète sur la libertè, Paris (Hermann), 1953, p. 151.**

(6) **Farrer Austin : The Freedom of the Will.** Scribner, New York, 1958, p. 254.

تفترض بدورها قواعد معينة ، نقلت الى المجال الباطن فى الانسان ، ويتوجب على المرء اطاعتها مثلما يتوجب عليه اطاعة نصوص القانون . فى هذه الحالة لا تفترض المسئولية حرية كاملة ، بقدر ما تفترض اطاعة قواعد « الضمير الخلقى » . اى انه اذا لم تكن الحتمية مؤدية الى اعفاء المرء من المسئولية القانونية ، الا يثير ذلك احتمالاً فى ان تكون المسئولية الأخلاقية بدورها ممكنة فى ظل الاعتقاد بالحتمية ؟

ان من المسلّم به أن هناك اختلافاً أساسياً بين المسئولية الأخلاقية والمسئولية القانونية : فالقانون « نفعى » يستهدف تحذير الناس من ارتكاب الأخطاء ، ويراعى فى عقوباته أن تكون رادعاً للآخرين ، لا جزاء للفاعل وحده . أما الأخلاق فهي شخصية ، يتركز الحكم فيها على الفاعل نفسه ، ومن ثم كانت أكثر اهتماما بالنوايا والمقاصد ، وكان يبدو أنها تتنافى مع وجود الحتمية . ولكن ألا يجوز أن يكون فى الأخلاق بدورها جانب نفعي ، بحيث أنني عندما ألوم نفسى على فعل خاطىء ، لا اوجه هذا اللوم الى نفسى على أساس أننى كنت استطيع أن أسلك بطريقة مخالفة ، (اذ أن هذا مستحيل فى رأى مذهب الحتمية) ، بل اوجهه على أساس أننى آمل ، بهذا اللوم ، أن أتجنب تكرار مثل هذا الخطأ فى المستقبل ؟ فى هذه الحالة تكون المسئولية ممكنة فى ظل الحتمية ، ولا يكون هناك تعارض بينهما .

على أن هذا التعارض يمكن أن يزول ، بمزيد من السهولة ، اذا رجعنا الى تجربتنا الباطنة . فمهما كان رأى المرء فى مشكلة الحتمية ، وهل هى السائدة فى العالم ، أم أن الحوادث فيها عنصر أساسى من العرضية ، فانه لا يستطيع أن يتخلص من شعوره الداخلى بالمسئولية ، أى أن الجمع بينهما ممكن بلا تعارض فى داخل الشخص الواحد وتعليل ذلك ميسور : اذ أن الحتمية مبدأ لا شخصي ، شامل ، على حين أن المسئولية ظاهرة معيشية ، تعد من المعطيات المباشرة للوعى ، وبها تتميز حياتنا الانسانية على وجه التخصيص . الحتمية مبدأ يمتد الى ما لا نهاية فى المكان والزمان على حين أن المسئولية تجربة حية شخصية ، تحدث فى زماننا ومكاننا الخاصين ، ولها حدودها المعلومة ولما كانت الفكرتان لا تجتمعان على أرض واحدة ، فان التعارض بينهما لا بد أن يكون مصطنعا .

وأخيراً ، فحتى لو سلمنا بوجود تعارض بين المسئولية ، التى تفترض الحرية وبين الحتمية ، التى تنفيها ، فينبغى أن نتذكر أن هذا التعارض مصطنع لأن الحتمية ، كما أكدنا فى موضع سابق ، لا تنفى الحرية ، ولأن هناك تراثاً فلسفياً كاملاً يجعل الحرية كامنة فى نفس علمنا بالأسباب المتحكمة فى السلوك ، وادراكنا الواعى بها ، لا فى حالة العماء والتخبط التى تبدو فيها أفعالنا مفتقرة الى اى سبب .

من الحرية النظرية الى الحريات العملية

ليست التأملات النظرية السابقة منقطعة الصلة بالبحث العملى فى العلاقة بين العلم والحرية الشخصية . ذلك لأن الاتجاه النظرى للمفكر لابد أن يكون له تأثير فى طريقة تناوله للامور من زاويتها العملية . ومن الزيف أن نعتقد بوجود انفصال بين الوجه النظرى والوجه العملى للفكر ، اذ أن التجربة الانسانية تشهد فى كل لحظة بالتداخل الوثيق بين هذين الوجهين . وفى حالة مشكلة الحرية بالذات ، كان للمواقف النظرية للمفكرين تأثيرها الفعال فى نظرتهم الى الحريات العملية : اذ أن الفلسفات التى تقيم تعارضاً بين العلم والحرية ، لا تنادى عادة بمبدأ السعى الايجابى من أجل اكتساب مزيد من الحريات العملية عن طريق العلم ، على حين أن تلك التى تزيل هذا

التعارض تفتح الباب على مصراعيه أمام العلم كيما يبذل جهوده الايجابية فى سبيل توسيع نطاق الحريات الانسانية .

ومعنى ذلك أن انتقالنا من بحث المشكلة على المستوى النظرى التأملى ، الى بحثها على المستوى الانساني الواقعي ، ليس انتقالاً من مجال الى مجال مخالف له ، وانما هو انتقال من الوجه النظرى الى الوجه التطبيقى لنفس المجال . واذا كان قد ظهر من المفكرين من ينكرون أصلاً قيمة البحث النظرى فى هذه المشكلة ، ويؤكدون أن أمثال هذه التأملات الفلسفية انما هى مناقشات عقيمة يقوم بها أشخاص لا يريدون التصدى للمشكلة الحقيقية فى مواجهة مباشرة ، فان من واجبنا أن نؤكد ضرورة الجمع بين الوجهين النظرى والعملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية وأن نثبت أن الأبعاد الحقيقية لهذه المشكلة لا تتضح الا عن طريق ادراك العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين . وسوف يتبين لنا من الموضوعات التى أخترنا أن نعالجها فى القسم التالي من هذا البحث أن هناك تداخلاً وثيقاً بين جانبي المشكلة هذين ، وأن المناقشة النظرية السابقة تكتسب مزيداً من الوضوح وتحدد المعالم ، وتنتقل الى مجال التطبيق الواقعى بفضل المناقشة العملية التى سننتقل اليها الآن .

١ ـ مشكلة الحرية فى العلوم المختلفة :

اولى المشكلات التي يتعين علينا ان نعرض لها فى هذا الجزء من بحثنا هى النتيجة التى تصل اليها العلوم المختلفة بالنسبة الى مشكلة الحرية . وينبغى ان نلاحظ ، منذ البداية ، أننا لا نستهدف تقديم عرض شامل لرأى مختلف العلوم فى هذه المشكلة ، لأن مثل هذا العرض يتجاوز بكثير أبعاد بحث كهذا ، بل اننا سنكتفي بالحديث عن وجهة نظر مجموعة محدودة من العلوم فى هذه المشكلة . كذلك فان العلوم التى سنعرض لها لا تعالج مشكلة الحرية معالجة مباشرة ، اذ ان الموضوعات التى تبحثها هذه العلوم لا تتصل مباشرة بمثل هذه المشكلة ، بل ان الرأى الذى نقول به فى هذا الصدد يمكن التوصل اليه بطريقة ضمنية غير مباشرة فحسب . وأخيراً ، ينبغي أن نلاحظ أن هذا الموضوع يمثل جسراً يمكن العبور عليه من البحث النظرى الى البحث العملى لمشكلة الصلة بين العلم والحرية ، اذ أن المسائل التى تعالج فيه تصلح للجمع بين وجهى المشكلة هذين ، أو على الأصح ، تمهد للانتقال من أحدهما الى الآخر .

أ ـ الفيـزياء :

خلال فترة ازدهار العلم الميكانيكي فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ساد الاعتقاد بأن القوانين الطبيعية تخضع لنوع من الحتمية الشاملة يجعل حوادث الكون كلها تسير فى اتجاه يمكن حسابه مقدماً بدقة كاملة اذا ما توافرت المعطيات الكافية ، واستدل بعض المفكرين من ذلك على أن السببية الدقيقة التى يخضع لها الكون لا تترك مجالاً للحرية الانسانية ، وعلى أن هذه الحرية لا يعود لها معنى فى عالم تتحكم القوانين الضرورية فى كل ما يقع فيه من أحداث . وكان أدق تعبير عن هذا الموقف هو تلك الفقرة المشهورة التى عبر فيها العالم الفرنسى « لابلاس » عن سيادة الحتمية فى الكون ، فقال : « لو وجد عقل يعرف ، فى لحظة معينة من الزمان ، كل القوى التي تمارس تأثيرها فى الطبيعة ، فضلاً عن المواقع التى تتخذها ، فى تلك اللحظة ، جميع الاشياء التى يتألف منها الكون ، لاستطاع ان يضم حركات أكبر الأجسام فى العالم ، وحركات أصغر الذرات ، فى صيغة واحدة ، بشرط أن يكون هذا العقل من القوة بحيث يُخضع كل المعطيات للتحليل . فبالنسبة الى عقل كهذا ، لن يكون هناك شيء غير يقينى ، بل يصبح الحاضر والمستقبل ماثلين أمام ناظريه » .

هذه الصيغة تعبر بوضوح قاطع عن موقف العلم الطبيعي فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، من مشكلة الحتمية ، ولكن هل يمكن القول انها تؤثر فعلا فى نظرتنا الى مشكلة الحرية ، كما اعتقد الكثيرون ؟ الواقع أن هـذه الصيغة فرضية فى أساسها : فهى تتحدث عن حالة غير متحققة فعلا ، يوجد فيها عقل محيط بكل صغيرة وكبيرة عن العالم فى لحظة معينة من الزمان . وحتى لو قيل ان مسألة امكان وجود مثل هذا العقل أو عدم وجوده مسألة ثانوية ، وان أهم ما فى الأمر هو المبدأ نفســه ، فى صورته الموضوعية ، فينبغى أن نلاحظ ان هذا المبدأ لا يمس الحرية الانسانية . انه يؤكد امكان التنبؤ بكل حوادث الكون . ولكنه لا يتدخل فى مسار هذه الحوادث أو يغيرها ، بل يتركها على ما هى عليه . ومعنى ذلك ان سلوك الانسان لن يتأثر على الاطلاق بقابلية الحوادث للتنبؤ ، وسيظل هذا السلوك يسير فى مجراه دون أى تدخل خارجي .

ومع ذلك فقد كان التفسير الشائع لصيغة « لابلاس » هو أنها تعنى الغاء الحرية ، وكان من المألوف فى أوساط المفكرين أن يقال ان علم الفيزياء يؤكد استحالة الحرية الانسانية ومن هنا كـان الحريصون على هذه الحرية يتحينون أية فرصة للخلاص من هذا المأزق الذى أوقعتهم فيه فكرة العلية الشاملة فى العلم الطبيعى .

وحـانت هذه الفرصـة فى أوائل القـرن العشرين ، حين حـدث انقلاب حاسم فى علـم الفيزياء ، انهارت معه مفاهيم الحتمية والعلية بمعناها التقليدى ، وأصـبح انعدام التعين أو اللا تحدد كامناً فى قلب جزئيات العالم المادى ، وثبت أن التنبؤ الدقيق ، الكامل ، بمسار هذه الجزئيات مستحيل ، لان عملية الملاحظة ذاتهـا تتدخل فى احـداث نوع من الانحراف فى هـذا المسار ، بحيث تكون هناك قفزات غير متوقعة فى دقائق المادة ، يستحيل تطبيق مبـدأ العليـة الدقيقـة عليهـا .

وكما سارع المفكرون من قبل الى استخلاص نتائج تقضي على الحرية الانسانية من صـيغة لابلاس التى تؤكد الحتمية المطلقة ، فقد سارع غيرهم الى استخلاص نتائج تؤكد ان علم الفيزياء ذاته يؤيد الحـرية الانسانية ، بعـد أن ثبتت استحالة الحتمية بمعناها التقليدى . وكان كثير من اصحاب هذا الرأى من بين العلماء المشهورين فى أوائل القرن العشرين . فهذا ادنجتن Eddington يقـول فى أحد مؤلفاته : « نسـتطيع ان نلاحظ ان العلم يسحب بذلك (أى بادخال مبدأ عـدم قابلية التنبؤ) معارضته المعنوية لفكـرة حـرية الارادة . فأولئك الذين يقولون بنظرية حتمية عن النشاط الذهنى ينبغى أن يفعلوا ذلك بوصـفه نتيجة لدراستهم للذهن ذاته ، لا على اسـاس انهم بذلـك يجعلونه اكثـر تلاؤماً مع معرفتنا التجريبية بقوانين الطبيعة غير العضوية » . (٧) وفى كتاب آخـر يقول : « ان الثورة فى النظرية العلمية ، التى طردت الحتمية من الفيزياء الحالية لها نتيجة هامة هى أنـه لم يعد مـن الضرورى افتراض أن الافعال البشرية محتمة مقدماً بصورة كاملة . وعلى الرغم من ان باب الحرية البشرية قد فتح ، فانه لم يفتح على مصراعيه ، بل ظهر قبس ضئيل من نور النهار . ولكنى اعتقد أن هذا يكفى لتبرير اعادة توجيه نظرتنا الى المشكلة ... » (٨) ثم يقول : « وهكذا نستنتج أن نشاط الوعى لا يخالف قوانين الفيزياء ، ما دام مبدأ اللاتعين السائد حالياً يسمح بوجود حرية تمارس عملها فيه » . (٩)

---

(7) **The Nature of the Physical World.** Ann Arbor Paperbacks, 1958, p. 295.

(8) **New Pathways in Science.** Ann Arbor, 1959, p. 87.

(٩) المرجع نفسه ، ص ٨٩ .

وبنفس الألفاظ تقريباً يقول جيمس جينز James Jeans : « ان الفيزياء الجديدة (فيزياءاللاتعين) قد اظهرت على الأقلأن مشكلتىالعلية وحرية الارادة فى حاجة الى صياغة جديدة وعلى حين أن الفيزياء الكلاسيكية بدت كما لـوكانت توصد الباب المؤدى الى اى نوع من حرية الارادة ، فان الفيزياء الجديدة لا تفعل ذلك ، بليبدو انها توحى بأن الباب يمكن أن يُفتح ـ لو استطعنــا أن نهتدى الى المقبض . ان الفيزياءالقديمة قد كشف لنا عن عالم كان يبدو اقرب الى السجن منه الى المسكن ، أما الفيزياء الجديدةفتكشف لنا عن عالم يبدو كما لـو كان صالحاً لأن يكون مسكناً ملائماً للناس الاحرار لا مجردمأوى للحيوانات . » (١٠) ويرى جينز أن مبدأ اللاتعين عند هيزنبرج يؤدى الى الاعتقاد بـأن« مسامير العالم » قد تفككت قليلا ، ودخـل فى جهاز العالم عنصر من « الخلخلة » ، لا لأن صنعةالعالم ناقصة ، بل لأن كل شيء لم يكن محكوماً تماما منذ البداية ، بحيث أصبـح يترك مجالاًللحرية . (١١)

هذه الاستنتاجات المبنيـة على التطوراتالحديثة فى علم الفيزياء ، والتي تستدل من هذه التطورات على وجود الحرية الانسانية ، تقع فىأخطاء متعددة ، لا يصعب على المرء أن يتنبه اليها فى وقتنا الراهن ، بعد أن انقضى عهد الحماسةالمندفعة التي لازمت هذه الكشوف فى أول عهدها، واصبحنا اقدر على تأمل « ازمة » علم الفيزياءالمعاصر بطريقة موضوعية . والواقع ان مــن حق المرء أن يتساءل ، عندما يصادف هذا الدفاعالحماسي عن الحرية : هل كان مكتوباً على الحرية الانسانية أن تنتظر حتى تظهر الفيزياء الجديدة لكى تدعمها ؟ وهل كان الانسان عاجزاً عن اثبات حريتــه طـوال تاريخــه الســابق ؟ لقد كـان« منكوفسكى » على حق حين قال باستنكار : «فى أيامنا هذه ، أعتقد البعض انه استخلص حجةلصالح الحرية من مفاهيم الفيزياء الحديثـة . ولكن الواقع أن الحرية الانسانية لابد أن تكـونمريضـــة حقاً اذا بحثت عن حجج كهذه فى هذا الميدان . أليس الأقرب الى المعقول ان نتســاءل ،على عكس ذلك ، عما اذا كانت هذه المفاهيم تبدو قريبة الى قلوبنا ومغرية لأنهــا تسـير ، بقــدرما يمكنها ، فى الطريق الذى سارت فيه الحريـة الانسانية ؟ » (١٢)

ولا جدال فى أن قليلاً من التعمق فى بحثهذه الحجج يقنعنا بأنها تخلط، على نحوٍ مؤسف، بين مستويين للظواهر : المستوى الذرى ، أو دونالذرى ، من جهة ، والمستوى المعتاد فى حياتنا اليومية . ومن المعروف أن مشكلة الحرية لا تثارالا على المستوى الثانى ، لأنها تتعلق بالسـلوك الانساني فى هذا العالم ، ومن هنا كان من الخطأ أن نطبق ما نصل اليه مــن نتائــج فى مســتوى الجزيئات الدقيقة ، على سلوكنا فى العالم اليوميبأبعاده المألوفة . وحتى لو كانت اللاحتمية هي القاعدة فى مجال الوجود الأصــغر ، فان كـل الأنســاق الأكبر مــن ذلك يمكن أن تظل محتفظة بحتميتها حتى بالرغم من أن مكوناتها الصغرىلا تسودها الحتمية .

ولقد عبر « جان نابير » تعبيراً دقيقاً عن هذا التعجل فى تفسير النتائج العلمية تفســيراً فلسفياً ، والاعتقاد بأن عدم احكام البناء العلمي هو خير ضمان للحرية الانسانية ، فقال : « ان من سوء الفهم الواضح لكل ما هنالك من فكر وعقلفى حتمية الموضوع أن يخشى البعض سيطرة هذه الحتميــة على النفس البشريــة ، ويعتقــد انهلا يستطيع تجنب ذلك الا بتهيئة الجو للحرية فى

---

(10) **Physics and Philosophy.** Ann Arbor, 1958, pp. 215-216.

(11) **The Mysterious Universe**, p. 27.

(12) Minkowski E., dans (Enquête sur la liberté) op. cit., p. 154.

الانسان عن طريق كشف نوع من العَرَضية في قوانين الأشياء . ولكن الخطر الذى تتعرض له الحرية يظل موجوداً عندما يجعلها المرء متوقفة على وجود لامعقولية فى موضوع المعرفة . ذلك لأن هذه اللامعقولية لا يمكن الا ان تكون نقطة بداية لتحديد ادق للموضوع . والواقع انه قد تضافرت محاولات متعددة تلاقت كلها على هدف واحد :هو اضعاف قيمة العلم لكى تتيح من جديد امكان قيام معرفة فوق العقلية ، وعليّة قائمة على الحرية ، وهما هدفان كانت سيادة الضرورة فى عالم الأشياء تحول دون تحقيقهما ، وكأن المطلوب هو ايجاد رابطة وثيقة بين علم ناقص ، تتخلله ثغرات عديدة ، وبين حرية لا تجد لها طريقاً الى العالم الا بفضل هذه الثغرات ... والواقع أن نجاح هذه المحاولات امر مشكوك فيه ... فماهى فى الحقيقة سوى تفسير فلسفى متعجل لأزمة للعلم سيخرج منها أقوى مما كان . فلا جدال اذن فى أن لاعقلية بعض نظريات المعرفة ستظل فى التاريخ شاهداً على عصر كانت الفلسفة تظن فيه أنها تجد فى حالة العلم الذى يعمل على زيادة مرونة مناهجه ، وسيلة لتبرير الحرية الانسانية على نحو لا يخلو من المخادعة . » (١٣)

خلاصة القول اذن ان علم الفيزياء لا يقضى على الحرية حين يؤكد سيادة مبدأ الحتمية فى الكون ، ولا يدعم الحرية حين يؤكد وجود ثغرات فى مبدأ الحتمية ، بل ان الحرية الانسانية تظل على ما هى عليه ، سواء أكانت الحتمية أم اللاحتمية هى المبدأ السائد فى الطبيعة . وهكذا يبدو أن النظريات العامة فى علم الفيزياء لا تؤثر ،ايجابا أو سلبا، على موقفنا من الحرية الانسانية. ولكن هل يعنى ذلك أن علم الفيزياء لا تأثير له على مشكلة الحرية ؟ ألا يحتمل أن تكون لتطبيقات هذا العلم آثارها الهامة على الحرية الانسانية ؟تلك مشكلة سنرجىء الكلام عنها مؤقتاً ، وسوف يتبين لنا ، عندما نعود الى معالجتها فيما بعد ، ان هذا السؤال لابد أن يُجاب عنه بالايجاب .

ب ــ علم النفس :

لعل قدراً غير قليل مما قيل فى وقت ما عن علم الفيزياء وتأثيره فى مشكلة الحرية ، ينطبق على علم النفس ، وكل ما فى الأمر أن البحث فى حالة علم النفس ينصب على السلوك الانسانى ، لا على الحوادث أو الأفعال الطبيعية . فتقدم علم النفس كان يكشف دواماً عن انواع جديدة من الحتمية تؤدى ، على نحو متزايد ، الى زعزعة الاعتقاد بامكان وجود أساس للحرية الانسانية . وهكذا أصبح هناك شعور متزايد بأن نطاق حريتنا يضيق كلما ازداد علم النفس تقدما .

والواقع أننا حين نتحدث عن علم النفس ،فنحن انما نستخدم هذا اللفظ بمعناه الواسع ، الذى يمكن ان تندرج تحته أبحاث فسيولوجية كثيرة كان لها تأثيرها الهام فى فهمنا لحقيقة السلوك البشرى . فتقدم أبحاث المخ مثلا يؤدى الى مزيد من الايمان بالحتمية فى هذا المجال ، ويدفعنا الى الاعتقاد بأن سلوكنا يرتد الى مجموعة من « الدوائر الكهربائية » التي يمكن فهمها بالعلم البحت . فهل يمكن أن تسمى ظاهرة الفكر ، التي ترجع الى عوامل كهذه ، مظهراً من مظاهر الحرية ؟ اننا « نشعر » حقاً بأن فكرنا حر ، ولكن السنا نشعر فى كثير من الأحيان بأننا متمتعون بصحة كاملة ، فى الوقت الذى تكون فيه أجسامنا مصابة بأمراض خفية لا نشعر بها عن وعى ؟

ان اتساع نطاق معرفتنا النفسية والفسيولوجية بالأفعال وردود الأفعال البشرية يقنعنا بأن تلك الأفعال التي نعتقد فيها أننا كنا نستطيع أن نسلك على نحو مخالف ، أو أنه كان أمامنا بديل آخر غيرها ، أضيق نطاقاً مما كنا نتصور . وبعبارة اخرى فهناك نسبة عكسية

---

(13) Nabert Jean : L'Expérience intérieure de La Libertè. Paris, P.U.F., 1924. pp. 263-264.

بين تقدم علم النفس ، والعلوم المرتبطة به ، وبين النطاق الذى تحتله تلك الأفعال التي نسميها حرة . فهل نستطيع أن نطمئن الى وجود ظاهرة الحرية فى الوقت الذى نرى فيه مجالها وهو ينكمش باستمرار ؟ الا يحتمل أن يزداد هذا الانكماش حتى يصل الى حد التلاشي التام ؟

لقد اعتدنا من قبل أن نتصور الفارق بين الأفعال الحرة والأفعال غير الحرة على أساس أن أصل الفعل ، فى الحالة الاولى ، موجود فينا ، بينما الفعل فى الحالة الثانية يرجع الى أصل خارج عنا . ولكن تقدم علم النفس قد وضعنا فى موقف جديد كل الجدة : اذ تبين أن كثيراً من الأفعال التي نظنها منبعثة من داخلنا ، آتية فى الواقع من خارجنا . والمثل الصارخ على ذلك هو الشخص المنوم مغناطيسياً ، الذى يأمره المنوِّم بأن يخلع معطفه ويفتح النافذة فى ساعة معينة ، فيفعل ذلك فى الوقت المحدد ، وينتحل أعذاراً لفعله ، متوهماً أنه حر ، بل ربما ظنه الناس جميعا حراً ، الا عندما ينبئهم الشخص الذى أمره بأنه لم يكن الا مضطراً فيما فعل (١٤) . ألا يمكن اذن أن تكون أفعالنا كلها اضطرارية بهذا المعنى ؟ ألا يحتمل أن تكون لها أسباب خارجية لا نعلم عنها شيئا ؟ الا يمكن أن يكون لعوامل البيئة والوراثة تأثير خفى لا ندركه عن وعى ، يجعلنا نسلك على نحو لا نملك له دفعا ، ونحاول فى الوقت ذاته تبرير سلوكنا على أساس أننا أحرار ؟

لا جدال فى أن هذا الاحتمال قائم على الدوام ، وفى أن تقدم علم النفس والعلوم السلوكية يزيده ترجيحاً باستمرار . ولكن الذى نود أن ننبه اليه هو أن الألفاظ التي نصوغ بها هذه المشكلة تحتاج الى اعادة نظر : فالمسألة ، فى جوهرها ، ليست فى واقع الأمر مسألة وجود عوامل قاهرة ترغمنا على أن نسلك على نحو معين ، وانما هى مسألة كشف أسباب لسلوكنا بعد أن لم تكن نعرف له سببا . وكما قلنا من قبل ، فان الاهتداء الى المزيد من الأسباب المتحكمة فى السلوك (وهو ما يقوم به علم النفس فعلا) لا يعنى الاهتداء الى المزيد من عوامل القهر . فليس من الضرورى أن تكون هذه الأسباب كلها خارجية أو قهرية . بل أن تقدم علم النفس يتيح لنا أن نصنف ما نكتشفه من أسباب سلوكنا الى فئتين :الأسباب « الداخلية » والأسباب « الخارجية » ، وذلك يمكننا من أن نفرق على نحو أدق بين الأفعال الحرة والأفعال الاضطرارية .

وعلى ذلك فمن الممكن القول ــ نظرياً ــ انه اذا كانت الحرية لا تتعارض مع السببية الباطنة ، اى كون الفعل راجعاً الى عوامل منبعثة من داخل الكائن نفسه ، وانما تتعارض فقط مع وجود أسباب خارجية تقهر الفاعل ، فان التقدم الذى يحرزه علم النفس فى الكشف عن أسباب أفعالنا لا يؤدى بالضرورة الى تضييق نطاق أفعالنا الحرة ، بل يؤدى فقط الى زيادة دقة التمييز بين ما هو حر وما هو غير حر من أفعالنا . وسيظل من حقنا أن نفترض ، على المستوى العملى ، أن الفعل الانساني يفترض الحرية بوصفها شرطاً ضرورياً : اذ أن هذا الفعل يغدو مستحيلاً ما لم يتخذ وعينا موقفاً محدداً ازاء امكانات متعددة للسلوك تظل متاحة لهذا الوعى .

ج ــ علم التاريخ :

هل يؤدى التعمق فى دراسة علم التاريخ الى دعم شعور الانسان بحريته ، أم الى اضعاف هذا الشعور ؟

لاشك فى أن الدراسة الجادة للتاريخ تبدو وكأنها تقضى على الشعور الانسانى بالحرية .

(14) Wilson John : **Reason & Morals,** Cambridge U.P., 1961, p. 59 ff.

فكلما ازداد المرء تعمقاً فى معرفة التاريخ ، بدت له الأحداث البشرية خاضعة لعوامل طاغية كانت هى المتحكمة فى ماضى الانسان منذ بدايته . صحيح أن البشر خلال حياتهم فى عصر معين يخيل اليهم أنهم احرار حرية تامة فيما يقومون به من أفعال ، واذا احسوا بأن أفعالهم خاضعة لقهر خارجى ، فانهم ينسبون الحرية الكاملة الى الحاكم الذى اخضعهم لارادته ، أو الزعيم أو القائد الذى استطاع أن يوجههم نحو أهداف لم يكونوا ليتجهوا اليها لو انهم تركوا وشأنهم . وكلما كان المرء قريباً من زمان وقوع الأحداث ، بدت له هذه الأحداث حرة ، وخيل اليه أن كل ما وقع منها كان يمكن ألا يقع . ولكنه حينما يقف على مبعدة منها ، أى حين يمضى من الزمن قدر كاف لكى يتأمل المرء الأحداث الماضية بنظرة شاملة ، تبدو له هذه الأحداث خاضعة لأسباب حتمية ، ويختفي طابعها العرَضى بالتدريج ، لكى تحل محله الضرورة الحتمية . وبازدياد التعمق فى دراسة التاريخ ، والابتعاد الزمنى عن وقت الأحداث ، لا تبقى فى نهاية الأمر الا التيارات العامة ، والتسلسل المحتوم للحوادث ، ويظهر كل ما كان يبدو عارضاً فى وقت حدوثه ، على أنه حلقة فى سلسلة مترابطة ترابطاً محكماً .

وهكذا فان الأحداث التاريخية تبدو اشبه ما تكون بميناء ترى تفاصيله ونبضات الحياة فى طرقاته ومبانيه وأنت تعيش فى جنباته : حتى اذا ما ركبت سفينة واخذت تبتعد عن الشاطىء ، تلاشت امامك التفاصيل رويداً رويدا ، ولم يبق من كل هذه الحياة النابضة الصاخبة الا الخطوط العامة أو الهيكل الخارجي فى الافق البعيد . ومن موقع الابتعاد هذا ، تبدو حياة البشر محكومة بقوانين قد تختلف بعض تفاصيلها باختلاف ميادين تطبيقها ، ولكنها فى نهاية الأمر سارية على السلوك الانساني عبر التاريخ بلا تخلف .

واذن فكلما اتسعت نظرتنا الى تاريخ البشر وامتدت عبر فترات زمنية طويلة ، تكشفت لنا الخيوط الخفية التي تربط بين الحوادث فى خطوط قد يراها البعض مستقيمة ، وقد يراها غيرهم دائرية أو متعرجة أو ملتوية ، ولكنها على أية حال موجودة دواماً . وكلما ازدادت هذه الخيوط الخفية تكشفاً ، ازددنا اقتناعاً بأن العوامل المسيطرة على تاريخ البشر . ثابتة ، وتضاءل بالتدريج دور الشخصيات الفردية ، مهما تكن عبقريتها ، لكي تحل محلها قوى متحكمة تعلو على الأفراد .

ولكن ، هل يعني ذلك أن دراسة التاريخ تفضى الى اليأس من حرية البشر ؟ وهل يؤدى بنا التعمق فى هذه الدراسة الى ان نقف مكتوفى الأيدى ، ونتأمل فى يأس هذه العوامل التاريخية الغالبة على القوى الفردية ، وهى تقود مسيرة البشر الذين لا يملكون لها دفعاً ؟

ان التاريخ ، قبل كل شىء ، من صنع الانسان . ومهما يكن من حتمية تلك العوامل التي تطغى على القوى الفردية ، فانها أولاً وأخيراً عوامل بشرية . ولم تكن قوانين الماضي حتمية الا لأن البشر أرادوها ـ بطريقتهم الخاصة فى السلوك ـ أن تكون كذلك . واذا كانت أفعالنا الماضية قد خرجت تماماً عن نطاق ارادتنا ، (أى أصبحت « فى ذمة التاريخ » ، كما يقول التعبير الشائع) فان أفعالنا فى المستقبل مازالت خاضعة لهذه الارادة . صحيح أننا نصور التاريخ فى المستقبل بنفس صورة التاريخ فى الماضى ، ولكن هذه طريقة فى الكلام تنطوى على قدر غير قليل من التجاوز ، لأن التاريخ هو الماضى ، لا المستقبل . وكم من الفلسفات كانت تؤكد حتمية القوانين التاريخية المستمدة من ماضى البشر ، لا لكى تسد الطريق أمام حرية الانسان ، بل لكى تزيد هذه الحرية تدعيما . فلو ظلت القوانين الحتمية التي استخلصت من الماضى سارية على المستقبل لكان ، فى وسعنا ، مع ذلك ، أن نستغل هذه القوانين ، أو « نركب موجتها » ، من أجل

التحكم فى مستقبلنا على نحو أفضل . أما اذا كان مجال تغيير هذه القوانين مفتوحاً فى المستقبل ، فعندئذ تكون دراسة الماضى وسيلة لكى نستخلص منه دروساً تعيننا على تجنب ما وقعنا فيه من أخطاء .

مجمل القول اذن أن دراسة التاريخ ، التى تبدو لأول وهلة متعارضة مع حرية الانسان، تفتح أمام هذه الحرية مجالات جديدة، وتعصم الانسان فى بحثه عن مستقبل أفضل ، من الوقوع فى أخطاء الماضى ، وتقدم اليه من خلاصة التجارب الماضية ما يتيح له استغلال فاعليته على أفضل نحو فى سبيل تحقيق المزيد من الحرية .

العلم والحريات العملية

الحقيقة والحرية :

من الشائع أن ينظر المفكرون الى الحريات العملية ، كحرية التعبير والتفكير ، وحرية الانتخاب ، الخ ، على أنها غاية فى ذاتها . فهم يتصورون أن هذه الحريات هدف ينبغى أن يسعى اليه الانسان مهما تكن الظروف ، ويعتقدون أن اكتساب الانسان لها هو فى ذاته ضمان لتحرره من حيث هو موجود متكامل .

على أنه يكفينا لكى نبين افتقار هذا الرأى الى الصواب أن نشير الى حقيقة واضحة ، هى أن الحرية يمكن أن تكون أداة للظلم فى حالة الضعفاء . فالحرية المطلقة حين تكون أساساً للعلاقة بين عمال ضعفاء محتاجين الى العمل من أجل قوت يومهم ، وبين أصحاب أعمال يمكنهم فى أية لحظة أن يستبدلوا بهؤلاء العمال غيرهم ، لا بد أن تؤدى فى نهاية الأمر الى زيادة مركز هؤلاء العمال ضعفاً ، وتنقلب الى أداة لتأكيد عبوديتهم . وفى هذه الحالة تصبح القيود والضوابط التى تفرض على الحرية ، اداة لتحقيق المزيد من الحرية ، لا لتقييدها .

ولا جدال فى أن العلم من أهم الضوابط التى تساعد على وضع الحريات العملية فى نصابها . فعن طريق نشر المعرفة وتوفيرها لأكبر عدد ممكن من الناس ، يستطيع العلم أن يضع الاسس الحقيقية التى لا يكون للحريات العملية بدونها قيمة . فجميع الحريات الديمقراطية ، مثلا ، تكتسب قيمتها الكاملة حينما تعرف الجماهير الحقائق الأساسية عن الامور التى يراد منها أن تصدر حكمها عليها ، أو تشترك فى اتخاذ قرارات حاسمة بشأنها . وبدون العلم لا يكون لحرية التفكير معنى، اذ أن المرء اذا لم يكن قد تعلّم كيف يفكر فمن العبث أن يتوقع المجتمع منه أن يفيد من حرية التفكير ، مهما يكن نطاق هذه الحرية . أما حرية التعبير ، فماذا تعنى بالنسبة الىّ اذا لم أكن أعرف كيف اعبر عن نفسى ، واذا لم تكن لدىّ معلومات عن العالم أو عن المجتمع أو التاريخ؟ ان العلم ، دون شك ، هو الأساس الذى بدونه تكون الحريات المعروفة كلها نفاقا أو كلاماً أجوف. والمعرفة فى ذاتها سبيل الى الحرية ، سواء أكانت مقترنة باعتراف شكلى بالحريات أم لم تكن . ان « الحقيقة تحرر الانسان » ، لأن معرفة حقائق الامور هى فى ذاتها سبيل الى تحرير الناس من ربقة الجهل ومن عبودية الخداع .

ولو تعمقنا هذه الفكرة الاخيرة ، لاتضح لنا أن قدراً كبيراً من الجدل الذى يدور حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بالحريات العملية لا يمس ، فى واقع الأمر ، صميم المشكلة الحقيقية . ذلك لأن لب الموضوع ليس الاعتراف الشكلى بهذه الحريات ، وانما هو ضمان الاسس

التى يمكن بناء عليها ممارسة هـذه الحريات ،عندما تتوافر ، ممارسة سليمة . مثال ذلك أن الصحافة التي توجد فى بلد يعترف اعترافاً شكلياً كاملاً بحرية الاعلام ، ويحيط هذه الحرية بجميع الحصانات القانونية الممكنة ، لا يمكن أن تسمى نفسها صحافة حرة اذا كانت مليئة بالأكاذيب ، أو كانت تبدد وقت القراء سدى فى مهاترات أوتفاهات . ولو قارنت هذه الصحافة باخرى فى مجتمع لا يتشدق الى هذا الحد بحرية الاعلام ،ولكنه ينشر فى صحافته قدراً أكبر من الحقائق ، لكان المجتمع الأخير ، فى واقع الأمر ، اعظم حرية من الأول ، اذ أن الحقيقة ، كما قلنا ، هى التى تحرر الانسان .

ومع ذلك فان العلم ذاته يستخدم فى وقتنا الراهن على نطاق واسع ليكون أداة لتكبيل الانسان بقيود خفية لا يكاد يشعر بها الاصانعوها . ومن الغريب حقاً أن نفس هذه الأداة ، التى رأينا منذ قليل أنها الضامن الحقيقي لكل حرية يصبو اليها الانسان ، تتحول على أيدى كثير من الاخصائيين البارعين الى وسيلة فعالة لصب عقول الناس فى قوالب جامدة لا اثر فيها لأى نوع من الحرية . واذا كان التسلط على العقول والسيطرة عليها بوسائل ذكية ، ظاهرة قديمة عرفتها البشرية منذ عهود بعيدة ، فان الجديد فى عصرنا هذا هو أن هذه السيطرة تتم ــ بأكمل صورة ممكنة ــ على عقول تتوهم نفسها حرة ، بل توقن يقيناً تاماً بأن كل ما تمليه عليها تلك القوى المسيطرة انما صدر عن ارادتها الحرة ورغبتها الواعية .

والواقع أن أدوات السيطرة على العقول قد وصلت ، فى عصرنا الحاضر ، الى درجة عالية من الاتقان . ويكفى دليلاً على ذلك أن أشد الدول تعارضاً تستطيع أن تقنع شعوبها بعدالة قضيتها، وتجد كل منها بين شعوبها من يتحمس لهـذه القضية تحمساً كاملاً ، مع أن من المستحيل أن تكون الدولتان اللتان تدافع كل منهما عن قضية مضادة لقضية الاخرى ، على حق فى آن معا . وبعبارة اخرى ، فان معيار الحقيقة المطلقة ، التى لا يختلف عليها اثنان ، لم يعد سارياً على الصراعات السياسية والايديولوجية فى عالمنا المعاصر ، واصبح من المألوف ان نجد خصمين يؤمن كل منهما عن اقتناع كامل بحقيقة مناقضة لحقيقة الآخر ، دون أن يكون ثمة أمل فى وصولهما الى حل لهـذا التناقض . ففى عالمنا أصبحت الحقيقة المزدوجة ــ وربما الثلاثية أو الرباعية الأطراف ــ أمراً مألوفاً غير مستغرب . وليس لهذه الظاهرة من تعليل سوى القدرة الفائقة التى اكتسبتها أساليب التحكم فى العقول فى عصرنا الحاضر : اذ ان الحقيقة فى أى موضوع واحد ستظل حقيقة واحدة ، مهما تغيرت الأزمان ،والاقتناع الراسخ بحقائق متناقضة يعنى ان هناك أساليب غير منطقية قد استخدمت من أجل بث يقين كاذب فى ذهن أحد الطرفين على الأقل ، ان لم يكن كليهما معا .

وحسبنا أن نجول بأنظارنا فى عالمنا المعاصر لنرى امثلة لا حصر لها لظاهرة التحكم فى العقول من أجل اقناعها بقضية كاذبة . ففى ألمانيا النازية سيق شعب كامل ، له فى العلم وفى الفن وفى الفكر تاريخ مجيد ، الى مجازر استنزفت منه ، ومن البشرية كلها ،ارواحا وأموالاً لا حصر لها ، واقتنع هذا الشعب ، بالرغم من ماضيه المجيد هذا ،بأشد الأساطير بطلاناً عن تفوق العنصر الآرى وامتياز الامة الجرمانية وسيطرة الرايخ الثالث على العالم لمدة الف سنة ، الى آخر تلك القائمة الطويلة من الأكاذيب التى عانت الانسانية كلها من أجلها ويلات وكوارث لا تحصى . ولم يمض وقت طويل على انتهاء الحرب ، وزوال الغشاوة عن أعين الألمان ، حتى ادركوا مدى الزيف الذى عاشوا فيه ، وقبلوه عن طيب خاطر ، وحاربوا وماتوا من أجله ، طوال اثنى عشر عاما . بل ان بعضاً من مجرمى الحرب النازيين كانوا ، خلال محاكمتهم ، يعربون عن مشاعر ندم حقيقية ، وحسبنا أن نذكر منهم « فرانك » وزير داخلية هتلر ، واحد كبار المسئولين عن المذابح النازية :

فقد وصل ندمه الى حد انتابته معه نوبة من الكآبة كان يستعجل معها اعدامه ، وتضمنت أقواله شواهد سيكولوجية رائعة عن حالة التخدير العقلى التى كان الملايين واقعين فيها خلال الحكم النازى ، والتي كانت تؤدى بهم الى ارتكاب افعال يستحيل أن يقرها المرء لو كانت لديه أدنى قدرة على التفكير الموضوعى .

وفى عصرنا الراهن ، نجد مثالاً صارخاً على عجز العقل البشرى أمام سيل الدعاية الجارف فى حرب فيتنام ، حيث يُطلب الى مئات الالوف من زهرة شباب الأمريكيين أن يموتوا فى سبيل الدفاع عن نظام فاسد يحكم بلداً تبعد عن بلادهم الوفاً عديدة من الأميال . ومجرد استمرار الحرب حتى يومنا هذا دليل على أن نسبة غير ضئيلة من هؤلاء الشبان مقتنعون بهذه الحرب الى الحد الذى يبرر ، على الأقل ، استمرارهم فى القتال . ومع ذلك فان معظم من يقعون منهم فى الأسر ، يدركون بعد أن يزول عنهم اثر الدعاية المخدِّرة وتعرض عليهم وجهة النظر المضادة ، انهم كانوا يحاربون من أجل قضية زائفة وخاسرة ، ويبدون ندما شديداً على أفعالهم .

أما فى عالمنا العربي ، فان الدعاية الصهيونية تقدم الينا مثلاً صارخاً لما يستطيع التخدير المنظم للعقول أن يصل اليه من تزييف كامل لأهداف الناس وغاياتهم . فأشد الصهيونيين فهماً لموقف بلاده لا يستطيع أن يأتى ، دفاعاً عن هذا الموقف ، الا بحجج لاعقلية تنتمي فى نهاية الأمر الى مجال الانفعالات الساذجة ، أو الأساطير التى عفا عليها الزمان . وبهذه الأساطير يخدع نفسه ويدعى لليهود حقاً فى بلد أقام فيه غيرهم طوال ما يزيد على ألفى عام . ومع ذلك فعن طريق الدعاية المنظمة ، والتربية المنحرفة للصغار ، استطاع الصهيونيون أن يكوّنوا لانفسهم انصاراً متحمسين، بل متعصبين ، بين يهود العالم ، وحاولوا ، ومازالوا يحاولون ، أن يزيفوا عقول ابناء طائفتهم من أجل دعم قضية لا شك فى بطلانها .

فى كل هذه الحالات ، يقف العقل البشرى عاجزاً أمام سيل الدعاية الجارف ، الذى يستخدم احدث الأساليب العلمية فى تربية الصغار وتوجيه الكبار . وربما استطاع عقل ناقد لمّاح أن يقاوم تأثير هذه الدعاية حيناً من الدهر ، ولكنه فى نهاية الأمر يستسلم لها ، وتنهار مقاومته — الا فى القليل النادر — أمام الالحاح والتكرار المستمر ، وأساليب الحضّ الظاهر والخفي ، والاقناع المباشر وغير المباشر ، والترويج للفكرة الكاذبة يومياً فى الصحف والتليفزيون والأذاعة . وهكذا فان الانسان المعاصر ، على الرغم من كل ما اكتسبه عقله من تعمق ناجم عن التقدم الهائل فى العلم الحديث ، لم يعد قادراً على مقاومة التزييف الذى يُفرض عليه بطريقة علمية منظمة ، فتكون النتيجة هى تلك الانحرافات الشنيعة فى سلوك امم بأكملها .

واذا كان تأثير الدعاية ينصب أساساً على المواقف السياسية ، والايديولوجية ، ويزداد تركيزاً فى أوقات الحرب والأزمات بالذات ، فان الانسان الحديث يتعرض ، بتأثير الاعلان ، لنوع آخر من الخداع العقلى يمارس تأثيره فى الحياة اليومية ، ويؤدى بدوره الى اضعاف مقاومة العقول وشل قدرتها النقدية ، ومن ثم الى القضاء على جانب هام من جوانب حريتها . ففى كل يوم تنهال على الانسان العصرى ، الذى هو ميال بطبيعته الى الاستهلاك ، مئات الاعلانات التى تهيب كلها بالعناصر اللاعقلية فى طبيعته ، وتتوسل ، من اجل بلوغ اغراضها ، بسلطة شخص مشهور ، أو بجاذبية فتاة جميلة ، أو بارضاء غرور قارىء الاعلان والمبالغة فى تفخيمه وتعظيمه ، وكلها وسائل تستهدف فى نهاية الأمر تحطيم مقاومة العقل واضعاف قدرته على النقد والتمييز بالالحاح والتكرار الذى لا ينقطع .

مجمل القول ، اذن ، أن العلم ، الذى لا تقوم للحريات العملية بدونه قائمة ، يمكن أن يكون

هو ذاته أداة تؤدى الى ضيـاع أعظم الحريات الانسانية قيمة ، الا وهى حرية التفكير النقدى ، والقدرة على الحكم المستقل على الامور . ومن ذلك ننتهى الى أن العلم وحده ليس ضماناً كافياً لتحقيق الحرية عملياً ، وانما ينبغى أن يقترن العلم بقيم انسانية توجه ما ينطوى عليه من قدرات وامكانات هائلة فى الاتجـاه الذى يضمن تحقيق أعظم قدر من التحرر للانسـان .

الحرية الشخصية والبحث العلمى :

من الحقائق المعروفة أن البحث العـلمى يحتاج لازدهاره الى جو من الحرية يستطيـع العالم فيه أن يجرى أبحاثه وهو آمن على نفسه، واثق من أن النتائج التى سيصل اليها ســوف تقدَّر تقديراً موضوعياً لا أثر فيــه للتعصب أو التحيز . وربما بدا من الغريب ، لأول وهلة ، أن بداية العلم الاوروبى الحديث كانت مقترنة بحوادث اضطهاد وقمع لحرية العلماء والمفكرين على نحو يخيل الينا معه أن هذا العلم قد استطاع أن يشق طريقه بفضل قدرته على مقاومة الكبت والقمع ، لا بفضل ما كان يتاح له من الحرية . ومع ذلك فان حوادث اضطهاد العلماء ، التي أصبحت مشهورة فى تاريخ العلم ، لم تكن الا بقايا عهود غابرة كانت تتشبث عن يأس بمواقع لم تعد مأمونة ولا مضمونة .

فصحيح أن جـاليليو قـد لقى اضطهـاداً قاسياً من محاكم التفتيش ، وكان يراد منه أن يتراجع عن آرائه الفلكية والطبيعية التى أرست الاسس الاولى للعلم الحديث ، وصحيح أن برونو قد احرق حياً بسبب معتقداته العلمية والفكرية، وصحيح أن ديكارت واسبينوزا كانا يعيشان فى خوف دائم من الاضطهاد ، وكان لخوفهما هذا أثره البالغ فى نشاطهما التأليفى ، وفى تحديدهما لما ينبغى وما لا ينبغى أن ينشر من كتاباتهما ــ هذا كله صحيح ، ولكن لا يقل عن ذلك صحة أن الجو العام الذى كان يعيش فيه هؤلاء العلمـاء والمفكرون كان ، بالقياس الى الجو السائد فى العصور الوسطى الاوروبية ، جواً من التحرر ، وأن القوى الجديدة التي كانت قد بدأت تمارس تأثيرها فى المجتمع الاوروبى كانت أكثر تشجيعاً للعلم من القوى اللاهوتية والاقطاعية السابقة . وما كان الاضطهاد الـذى عاناه هؤلاء العلمـاء والمفكرون سـوى صرخة الاحتضـار التى كانت تطلقها ــ فى شراســة ، ولكـن بيأس ــ عقليات ومصالح تعلم جيداً أن الزمن لم يعد فى صفها ، وأن العصر لم يعد عصرها .

واذن فبداية العلم الاوروبي الحديث تثبت ــ ولا تنفى ــ القاعدة المعروفــة ، والقائلة ان البحث العلمى يحتاج ، من أجل ازدهاره ، الى جو من الحرية .

ومــع ذلك ، فان التعمــق فى بحث هــذا الموضوع ، ولاسيما فى ضوء الأحوال السائدة فى عصرنا الحاضر ، يكشف لنا عن وجود تحفظات كثيرة ينبغى أن يُعمل حسابها عند تأكيد القاعدة العامة السابقة . وبعض هذه التحفظات ناشىء عن طبيعة البحث العلمى بوجه عام ، وبعضهـا الآخر ناشىء عن الظروف التى يمر بها هــذا البحث فى عصرنا الحاضر .

١ ــ لا جدال فى أن طبيعة البحث العلمى ذاتها ، بما تقتضيه من صرامة وجدية ، ومن تفكير منهجى دقيق ، تستلزم قدراً من تضييق نطاق حريــة العالم . وعلى سبيل المثال ، فان الحقائق الرياضية هى المثل الأعلى للدقة العلمية ، وهى الانموذج الذى يسعى الى تحقيقه كل علم يود أن يكـون منضبطا . والحقيقة الرياضية ، بطبيعتها ، تتسم بالضرورة ، ولا مجال فيها لحرية التصرف أو للتغيير والتبديل . انها حقيقة صارمة يتعين على العالم قبولها على ما هى عليه ، ولو حاول أن يمارس ازاءها حريته لضاعت منه على الفور . ومثل هذا يقال عن سعى العلم الى بلوغ الحقيقة

بوجه عام : فطريق العلم صارم ، يقتضى من العالم التزاماً دقيقاً لمناهج محددة ، ولا يسمح له بالتصرف الحر ازاء موضوعه الا فى حدود معلومة . وفى هذا يختلف العلم عن الفن اختلافاً بيّناً أ فعلى حين أن الحرية والانطلاق هما القاعدة فى الفن ، فانهما بالنسبة الى العلم قيدان ينبغى أن يتعلم الباحث كيف يتخلص منهما بأسرع وقت ممكن ، والا فقدت أبحاثه كل قيمة لها . وربما لم تكن عملية التكوين العلمية ، التى تستغرق من الباحث وقتاً طويلاً من حياته الى أن يصبح عالماً متمرساً ، سوى تهيئة له كيما يعتاد ان يلتزم مسار العلم المقيد ، ولا ينقاد للميل الطبيعى الى الانطلاق أو التحرر من القيود ، وكيما يألف اطاعة الواقع وقبول حقيقته وهو يعلم انه ليس حراً فى قبولها أو رفضها .

٢ ـ يقتضى العلم فى عصرنا الحاضر تنظيماً واسع النطاق ، يخرج عن نطاق الجهد الفردى لاي عالم بعينه . ففى الماضى كان العلم ، الى حد بعيد ، سلسلة من الفزوات أو الانتصارات أو الكشوف الفردية ، أما الآن فان هذا الطابع الفردى يختفى باطراد ، ليحل محله العمل الجماعي — team work — الذى يكون العالم الواحد فيه فرداً فى مجموعة ، لا يملك حرية التصرف الكاملة لأنه مقيد بعمل الآخرين ، وملزم بتنسيق جهوده معهم .

٣ ـ ومن جهة اخرى فان الأبحاث العلمية أصبحت تقتضى تمويلاً ضخماً يستحيل أن توفره موارد العالم ذاته ، مهما يكن ثراؤه . ومعنى ذلك ان العالم لا بد أن يستعين بالتمويل المقدم من مصادر خارجية . وقليلاً ما تقف هذه المصادر موقف الحياد من أبحاث العالم ، بل انها تفرض عليه اتجاهات تتمشى مع مصالحها الخاصة . فالشركات الصناعية الكبرى تموّل الأبحاث العلمية من اجل ترويج بضائعها ، وحتى لو كانت تقدم أموالها فى صورة تبرعات لمراكز أبحاث « مستقلة » ، فان هذه التبرعات يمكن أن تكون فى ذاتها عاملاً من عوامل فقدان استقلال مراكز الأبحاث بصورة جزئية أو كلية . وبعبارة اخرى فان العالم لم يعد اليوم قادراً على أن يتحرر فى ابحاثه العلمية من مطالب اقتصاد السوق ، اوهدف زيادة الانتاج ، وغيرها من الأهداف والنتائج العاجلة ، التى تسلبه ولاشك قدراً من حريته . واذا كان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للمجتمع ؟ سؤالاً ينطوى فى نظر الكثيرين على مغالطة ، فان السؤال : هل يكون العلم للعلم ، أم للسوق ؟ قد أصبح فى عصرنا الحاضر سؤالاً حقيقياً ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار كلما بُحثت مشكلة العلم والحرية .

٤ ـ كثيراً ما يؤدى الولاء للوطن ، أو لايديولوجية معينة ، الى فرض قيود على الحرية الشخصية للعلماء . ففى المانيا النازية كان العلماء يجرون أبحاثهم من أجل خدمة أهداف تتنافى مع شرف العلم ذاته ، وكان بعضهم واعياً بما يفعل ، وبعضهم الآخر يسير فى عمله العلمى على نحو آلي يفتقر الى التفكير النقدي الواعي ، ولكن العلماء كانوا فى كلتا الحالتين مفتقرين الى الحرية ، ولم يكن هذا حائلاً بينهم وبين مواصلة عملهم ، والاهتداء الى مجموعة هامة من الكشوف .

وفى العهد الستالينى كان العلماء السوفييت يتعرضون للاضطهاد فى مجالات معينة ، وذلك حين يفسر البعض أعمالهم بأنها متعارضة مع النظرية الفلسفية التى يقوم عليها نظام الحكم . وكان أشهر هذه المجالات ، مجال البيولوچيا ، الذى يسيطر عليه عالم ضيق الافق ، يتسم بقدر غير قليل من النفاق ، هو « ليسنكو » . وعلى يد « ليسنكو » هذا لقى عدد كبير من العلماء مصيراً أليماً ، واوقف العمل فى أبحاث كثيرة مثمرة ، لان احكامه المبتسرة كانت تُعد الكلمة الأخيرة فى ذلك الميدان . وكان الخلط المؤسف بين العقيدة السياسية وبين البحث العلمى سبباً فى الحجر

على حرية علماء لم يخطر ببالهم أن يخونوا تلك العقيدة ، ولم يقبلوا أن يخدعوا انفسهم فى ابحاثهم .

واخيراً ، فان ظاهرة الاضطهاد السياسي لحرية العلماء ظهرت واضحة فى الولايات المتحدة ، فى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية بوجه خاص ، حين واجه العلماء الأمريكيون أزمة ضمير عنيفة بعد أن القيت على هيروشيما ونجازاكى أول قنبلتين ذريتين . فقد كان هؤلاء العلماء يظنون ، خلال فترة الاعداد لهذا الاختراع القاتل، أنهم يخدمون قضية الحرية ببحوثهم ، ولكنهم أفاقوا على ذلك الصدى المفجع الذى احدثه انفجار القنبلتين فى ضمير كل انسان شريف ، وتبين لهم أن اختراعاً كهذا يمكن أن يكون وسيلة لاستعباد البشرية كلها ، فضلاً عما أحدثه بالفعل من كوارث لم يشهد العالم لها مثيلاً فى المدينتين المنكوبتين . وادرك بعيدو النظر منهم ان هذه ليست الا المقدمة ، وأن السلاح الجديد يمكن تطويره بحيث تصل قوته التدميرية الى اضعاف ما كانت عليه فى البداية ، وأن المدينتين اليابانيتين ليستا الا حقل تجارب ، وأن الهدف الحقيقي من التفجير المروع كان ارهاب العالم ، ولا سيما البلاد ذات الايديولوجيات المخالفة . وعندما دارت هذه المعاني كلها فى اذهان العلماء ادت بهم الى مراجعة شاملة لموقفهم : فمنهم من آثر أن يقف موقفاً سلبياً ، وانسحب من أى عمل علمى مرتبط بانتاج اسلحة الدمار الشامل ، ومنهم من وقف يحارب انتاج هذه الأسلحة ايجابياً ، وينبه العالم الى الأخطار المروعة المترتبة على اشعاعات التجارب النووية ، والأخطار المحتملة المترتبة على تخزين الأسلحة النووية وتطويرها ، ومنهم من ادت به أزمة الضمير الحاد الى الاتصال بالطرف الآخر فى الصراع العالمى ، وافشاء اسرار القنابل النووية له .

وفى هذه الفئة الأخيرة تتمثل مأساة العالم المعاصر بأجلى صورها . فهم فى نظر الدولة التي ينتمون اليها خونة كشفوا للعدو عن سر أخطر سلاح كان يضمن لدولتهم التفوق على كل من عداها من الدول ، ولذلك حق عليهم أشد العقاب (ومنهم من اعدم بالفعل ، كالزوجين روزنبرج) . ولكنهم فى نظر الانسانية شهداء بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان سامية : اذ انهم قد افتدوا بتضحيتهم البشرية بأسرها ، وهم قد ادركوا أن امتلاك طرف واحد لهذه الأسلحة الفتاكة قد يغريه باستعمالها للتخلص نهائياً من عدوه ، وارهاب البشرية كلها بالسلاح المدمر ، لذلك كان افشاؤهم لأسرار ذلك السلاح قضاء منهم على فعاليته . ومن المؤكد أن عدم قيام حرب ثالثة حتى يومنا هذا راجع الى توازن الرعب النووى بين القوتين الرئيسيتين فى العالم ، وهو التوازن الذى كان هو الهدف الوحيد لما قام به هؤلاء العلماء من « خيانة » مزعومة .

وهكذا اكتسبت مشكلة العلم والحرية الشخصية أبعاداً جديدة فى عالمنا المعاصر : اذ أصبح العالم الواعي يدرك أن أبحاثه لها نتائج تؤثر ــ ايجاباً أو سلباً ــ على مستقبل البشرية . ولم يعد العالم يكتفي بأن يطالب بالوسائل الكفيلة باستمرار ابحاثه فحسب ، بل اصبح يتساءل : الام تؤدى هذه الأبحاث ؟ وهل ستكون قيداً على حرية البشر ، أم عاملاً من عوامل تحريرهم من الفقر أو المرض أو الخوف ؟ وبالاختصار فان العالم لم يعد يكتفي بالمطالبة بحريته الشخصية وحدها ، أو بحرية ممارسة البحث العلمي فحسب ، بل أصبح يصر على التأكد من أن نتائج أبحاثه لن تستغل فى القضاء على حريات الآخرين ، أو فى فرض شكل جديد من اشكال العبودية على البشر .

العلم التطبيقي (التكنولوجيا) والحرية الشخصية :

اذا كنا قد تحدثنا فى الجزء السابق عن البحث العلمي فى صورته العامة ، فمن الواجب أن نتذكر أن هذا البحث قد أصبح له ، فى عصرنا الحاضر ، جانب تطبيقي عظيم الأهمية . بل ان

الحدود الفاصـلة بين البحث النظرى والتطبيق اصبحت فى وقتنا الحالي اقل حدة بكثير مما كانت عليه من قبل ، وظهرت كشوف عديدة تجمع بين الطرفين معا ، ويصعب على المرء أن يقرر ان كانت تمثل نتاجاً لبحث نظرى أم تطبيقاً ، وتداخـل الميدانان حتى أصبح المشتغلون باحدهما يقومون بدور ايجابي فعال في الآخر .

ومع ذلك فان التكنولوجيا المعاصرة ، بوصفها علماً تطبيقياً ، تتسم بطابـع خاص يبرر لنـا معالجتهـا على حـــدة . وهـى تعمـــل علـى تغيير حياة الانسان المعاصر على نحو لا يملك معه المرء الا أن يفرد لتأثيراتها فى مشكلة الحرية الشخصية قسماً خاصاً فى بحث كهذا الذى نقدمه . ذلـك لأن الحرية الشخصية قد أصبحت مشكلة شديدة التعقيد فى عصر التقدم التكنولوچى السريع ، ولم يعد من الممكن اصدار حكم واحد بسيط على تأثير العلم التطبيقي فى حرية الشخص الانساني ، بل ان الجوانب الايجابية والجوانب السلبية لهذا التأثير قد تداخلت الى حد تضاربت معه الآراء فى هذا الميدان تضارباً شديداً .

ان كل كشف علمي كبير قد حرر الانسان مادياً أو معنوياً ، أو كليهما معاً ، من عبوديته للطبيعة أو لجانب من جوانب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وحسبنا أن نسـتعرض عدداً قليـلاً من المجالات التطبيقية فى العلم لندرك العلاقة الوثيقة بين تطبيقات العلم وبين الحرية الانسانية : ففي الكيمياء امكن ، بواسطة المركبات الصناعية ، التي تقدمت تقدماً هائلاً فى القـرن العشرين ، تحرير الانســان من قيود البيئة الطبيعية وما تقدمه من مواد . وأدى التقدم فى علم البيولوچيا ، وكشف تركيب المورثات (الجينات) الى بداية التحكم فى الوراثة ، وكانت تجارب التلقيح الصـــناعي ، وتحسين النسل ، ايذاناً ببداية عهد جديد لا تفرض فيـه الطبيعـة سلطتهـا المطلقـة على الانسان فى هـــذا المجـــال . وفى الفيزيـــاء ، كـان كشف الطاقة الذرية والقـدرة على استغلالهـا علمياً ، ايذاناً ببدايـة عهد جديد من التطبيقات المثمرة فى مجال الاستخدام السلمي لهذه الطاقة (وان لم يكن النجاح فى هذا الميدان الايجابي قد بلغ نفس الأهميـة التي بلغها النجاح فى ميدان الاستخدام التدميرى لهذه الطاقة) . أما غزوات الفضاء الكبرى ، التي هي فخر عصرنا الحاضر ، فانها تمثل نقطة البداية فى تحرر الانسان مـن الأرض التي ازدحمت بأهلها ، وخروجه عن ذلك الاختناق الســـكاني الذى يوشك أن يطبق على الناس فى كوكبنا المحدود .

على ان أهم تأثيرات التكنولوچيا المعاصرة قد لا تكمن فى الكشوف والمخترعات الفعليـــة التي توصلت اليها ، بقدر ما تكمن فى أســاليب العمل الجديدة التى ترتبت على التقـــدم التكنولوچى المتلاحق . فهذه الأساليب قد أكسبت الانسان حريات جديدة لم يكن يحلم بها من قبل ، ولكنها فى الوقت ذاته واجهت حريته بأخطار لم تخطر لمن قبل على بال .

ولا جدال فى أن أهم تغيير فى أساليب العمل طـرأ على الدول الصــــناعية المتقدمة فى عصرنا الحاضر، هو التوسع الهائل فى تطبيق السيبرنطيقا (Cybernetics ، وما يترتب عليها من تسيير ذاتي للمصانع (أوتوميشن Automation) . هذا التطبيق كانت لـه ، فى الدول التي اخذت به ، آثار عظيمة الأهمية فى الحرية الشخصية للعاملين بها . ففي عصر الآلة ــ وهو المرحلة السابقة لتلك التي نتحدث عنها ، أعنى المرحلة الممتدة من الثورة الصناعية الاولى حتى الحرب العالمية الثانية على

وجه التقريب ـ كان الانتاج مشتركاً بين الانسان والآلة ، بحيث كان كل منهما يتقيد بحدود الآخر . وكان الانسان مرتبطا بالآلة ، بل كان عبداً لها ، يلتزم مسارها الرتيب ، ويضطر الى تكييف ملكاته وقواه حسب حدودها . ومن جهة اخرى فان الآلة كانت تعمل وفقاً لقدرة الانسان . ولما كانت للمقدرة الانسانية حدود لا تتعداها ، فقد كان قصور الطاقات الانسانية يعوق الانطلاق الحر للآلة ، ويحول بينها وبين العمل بالسرعة المطلوبة . ولكن عصر التسيير الذاتي (الأوتوميشن) قد كسر تلك القيود التي كانت تجمع بين الانسان والآلة في جهاز انتاجي واحد ، وحرر طرفي هذه العلاقة معا . فهو قد حرر الآلة بحيث تستطيع أداء مهمتها الانتاجية كاملة ، دون أن تتقيد بحدود الانسان . وهو أيضاً قد حرر الانسان بحيث يمكنه انجاز أعظم ما ينتظر منه في ميدان الانتاج وفي غيره من الميادين التي يمارس فيها ملكاته الخلاقة على افضل نحو . وبذلك ساعدت التكنولوجيا كلاً من الانسان والآلة على تحقيق أعظم ما لديهما من امكانات ، وعلى بلوغ قدر من الحرية لم يكن من الممكن تصوره في أى عصر سابق (١٥) .

وحين لا يعود الانسان داخلاً في العملية التكنولوجية المباشرة بوصفه واحداً من عناصرها الضرورية ، يكتسب الانسان حرية جديدة في أوقات قيامه بالعمل الانتاجي ، وفي أوقات فراغه . أما الحرية التي يكتسبها أثناء العمل الانتاجي ، فترجع الى أنه لا يعود مضطراً الى أداء ما يفرضه عليه تركيب الآلة ، بنفس السرعة التي تفرضها الآلة (١٦) .

وفضلاً عن ذلك فان الانسان في هذا النوع من الانتاج يقف من الآلة موقف السيد ، لا العبد : فهو لا يكتفي بالتحرر من ايقاعها الرتيب ، بل انه يكتسب من الخبرات ما يتيح له أن يسيطر على الآلة سيطرة تامة ، ويستخلص منها أكبر قدر ممكن من الفوائد ، فضلاً عن ازدياد قدرته على تطويرها من أجل تلافي أوجه النقص فيها بسرعة ، واستخلاص امكانات جديدة منها .

ولكن النوع الآخر من الحرية ، الذى يكتسبه الانسان بفضل الأساليب التكنولوجية الحديثة وأعنى به الحرية في أوقات الفراغ ، هو الذى يثير في واقع الأمر أعقد المشكلات . ذلك لأن التكنولوجيا الحديثة أصبحت تقدم للانسان انتاجاً أكبر بجهد ووقت أقل ، ولم يعد الانسان في حاجة الى ساعات العمل الطويلة المرهقة التي كانت تقتضيها أساليب الانتاج القديمة ، بل أصبح الاتجاه العام هو الاتجاه الى تقصير يوم العمل على نحو مطرد ، ومن ثم زادت أوقات فراغ الانسان العامل زيادة كبيرة ، ولا بد أن يؤدى التطور في المستقبل الى زيادة ساعات الفراغ على ساعات العمل .

على أن زيادة أوقات الفراغ ليست غاية في ذاتها ، لأن الفراغ يمكن أن يتحول الى خمول يلحق بالانسان ضرراً بالغاً ، أو يدفعه الى التفكير في وسائل تعمل على اثارة حواسه المتبلدة بأى ثمن . ولذلك فان توفير الوقت الحر ينبغي أن يكون مقترناً بالتفكير في افضل وسائل الانتفاع من هذا الوقت . ذلك لأن الغاية الحقيقية ، كما قلنا ، ليست هي أن تزيد أوقات فراغ الانسان العامل ، بل هى أن يصبح هذا الانسان سيداً مسيطراً على وقته بحق ، والا وقع فريسة عبودية من نوع

(15) Volkov G. **Era of Man or Robot ?** Moscow (Progress Publications) 1967, pp. 44-46.

(16) Ibid., p. 48.

جديد ، بحيث يسيطر عليه الخمول أو الاثارة الزائفة أو الثقافة الضارة ، وينتهي به الأمر الى أن يصبح عبداً لوقته الحر لا سيداً له .

والحق أن الطرق المألوفة حالياً فى قضاء أوقات الفراغ تهدد حرية العقل الانساني بأخطار حقيقية . ولن نتحدث هنا عما يحدث على أرصفة المدينة الحديثة ــ وبخاصة فى البلاد المتخلفة فى التصنيع ــ من تبديد لساعات طويلة على المقاهى فى أحاديث والعاب مملة ، أو فى أحلام يقظة مريضة، بل أن ما يحدث داخل البيوت ذاتها أهم من ذلك وأخطر بكثير . ففى امسية هذه المدينة الحديثة ، تجد العدد الأكبر من سكانها يضحكون معاً فى لحظة واحدة ، وذلك لأن اختراعاً هائل التأثير مثل التلفيزيون يعرض عليهم نفس البرنامج ، ويشكل عقولهم بنفس القوالب ، ويتحكم فى انفعالاتهم على نفس النحو . وما أسهل أن تغرس فى نفوس الناس سموم كثيرة ، وتُنمَّى عادات ومطالب زائفة ، عن طريق هذا الجهاز الصغير الذى يشداليه ، خلال ساعات طويلة ، انتباه ملايين الناس الذين حققت لهم التكنولوجيا فراغاً فى الوقت وفائضا من المال . ومثل هذا يقال ، مع تعديلات طفيفة ، على التأثير الذى تحدثه الصحافة اليومية، والاذاعة ، والسينما . ففي كل هذه الحالات يؤدي تقدم العلم التطبيقي الى صبغ الثقافة بصبغة نمطية موحدة قد لا تكون أضرارها وخيمة اذا كانت تستهدف النهوض الفعلي بعقول الجماهير ومشاعرها ، ولكنها تصبح خطيرة التأثير حقاً اذا وضعت لنفسها أهدافاً تحقق مصالح سياسية أو اقتصادية على حساب تضليل الجماهير وتشويه عقولها ، والقضاء التدريجي على ما بقي لديها من قدرة على النقد والرفض والانتقاء .

وربما أدى انعدام التوازن بين وقت الفراغ ووقت العمل ، الى أن تثار فى الغد مشكلة التحرر المفرط من العمل . صحيح أن العمل الشاق فيه اذلال للانسان وحط له الى مرتبة الحيوان ، وأن من أهداف الثورات الاجتماعية والتكنولوجية الحديثة تحرير الانسان من هذا النوع من الاذلال ، والسمو به من مرتبة الأداة المنتجة الى مرتبة الكائن الواعي بنفسه وبالعالم المحيط به ، غير أن السير فى هذا الاتجاه الى نهايته قد يثير المشكلة العكسية ، وأعنى بها الحاجة الى العمل . فقد يدرك الانسان فى المستقبل أن العمل ضروري حتى لو كان فى استطاعته الاستغناء عنه والاكتفاء منه بحد أدنى ، وقد يصبح السعى الى العمل ضرورة مطلوبة لذاتها ، أو لتحقيق التوازن ، فى شخصية الانسان ، بين النشاط المتحرر المنطلق فى أوقات الفراغ ، وبين النشاط الملتزم المقيد فى أوقات العمل المنتج ، وربما حدث للانسان نوع من رد الفعل المماثل لما حدث فى علاقته بالطبيعة ، حين سعى فى البداية الى التحرر منها بعد أن استعبدته طويلا ، ولكنه سئم هذا التحرر المفرط ، وظهر رد الفعل على صورة « المحافظة على البيئة » و« استرجاع الطبيعة » وغير ذلك من النزعات التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على نمط حياة الانسان الحديث وعلى فنه وأدبه .

على أن هذه ، دون شك ، تطورات لا تعرفها ولن تعرفها ، الا المجتمعات الصناعية المتقدمة ، أما المجتمعات المتخلفة فما زالت بعيدة كل البعد عن ممارسة هذا النوع من الترف الفكرى . فالمشكلة الأساسية التي تشغلها فى الوقت الراهن، وستظل تشغلها طويلاً فى المستقبل ، هي بلوغ مستوى من التقدم التكنولوجي ، ومن التطور العلمي ، يتيح لها أن تتمتع بالحريات التي حققها العلم للمجتمعات المتطورة منذ عهد بعيد . ومازال الكفاح فيها يدور حول ضمان حد من العلم والتكنولوجيا يسمح للانسان فيها بأن يشعر بآدميته . أما تلك المشكلات الناجمة عن تحول

العلم والتكنولوچيا الى كائن له كيـانه الخـاص المستقل عن الانسان ، وله قوانينه الخاصة التي تطغى على الانسان ذاته ، وله حياة ذاتية ونوع من التطور التلقائي الذى قد يتجاوز أو ينحرف عما رسمه له الانسان من خطط ـ اما هذه المشكلات فما زال العـالم المتخلف بعيداً كـل البعد عن مواجهتها ، ومن الجائز انه لن يواجهها في المستقبل ابدا ، لا لأن تطوره لن يصل الى الحد الذى يتيح ظهور مشكلات كهذه ، بل لأن المجتمعات الأكثـر تطورا ستكون ، على الأرجح ، قد تمكنت من حل هذه المشكلات خلال الوقت غـير القصـير الذى سيستغرقه وصول المجتمعات المتخلفة الى هذا المستوى .

ولعل اولى المشكلات التي يراد لها حل عاجل ،والتى نأمل الا يضطر العالم المتخلف الى مواجهتها يوماً ما ، هى مشكلة القضاء على الخصوصية فى المجتمعات الصناعيـة الشديدة التقـدم . ففى الولايات المتحدة بدأت ترتفع اصوات كثيرة تنبه الى الخطر الذى تتعرض له الحرية الشخصية للمواطنين من جراء انتشار « بنوك المعلومات » حيث تختزن العقول الألكترونية معلومات عن أدق أسرار ملايين المـواطنين ، وتضيف الى البيانات الموجودة استنتاجاتها الخاصة ، المستمدة مـن تحليل المعلومات المعطاة ، وحيث تستغل هذه البيانات والاستنتاجات ضد كثير من الأشخاص اسوأ الاستغلال . فاذا أضفنا الى ذلك التقدم المذهل فى أدوات التجسس الحديثة ، والقدرة على التصنت لما يدور وراء الجدران بآلات شديدة الدقة لا تكاد ترى أو بأجهـزة متنقلـة تسلط على بيوت المواطنين من خارجها ، وبآلات التصوير التى تنفذ أشعتها من الحوائط ، الى آخر هـذه القائمة التى يتسع نطاقها دواما ، لأدركنا مـدى الخطر الذى يتهدد حرية الانسان الشخصية من جراء تقدم العلم التطبيقى . فحياة الانسان الخاصة توشك أن تصبح حياة عامة ، معروفة للجميع ، أو لمن يريد الاطلاع عليها . والحد الفاصل بـين النشاط العام والنشاط الخاص يوشـك على الاختفاء ، بحيث يعجز المرء عن ممارسة أبسط حرياته : اعنى حرية السلوك بوصفه فرداً لـه كيانه الخاص ومشاعره الشخصية التى لا يحق لأحد ان يتدخل فيها .

هذه الأخطار ، التى أصبحت حقيقة واقعـة فى أكثر البلاد الصناعية تقدماً ، تعد مثلاً واضحاً لرد الفعل العكسى الذى يمكن أن يحدثه التقدم المفرط فى العلم التطبيقى . فالتكنولوچيا ، التى تستهدف أصلاً تحرير الانسان من عبودية العمل الشاق ،وتيسير جميع سبل الحياة أمامه ،تنقلب فى هذه الحالة الى اداة للقضاء على أكثر الحريات الشخصية قداسة . ومن المؤكد ان كثيراً مـن المتشائمين يعممون هذا الحكم بحيث يتصورونه جزءاً لا يتجزأ من طبيعة التقدم التكنولوچى ذاته، ومن هنا كانوا يحذرون البشرية دواماً من الأخطار التى يعرضها لها تقدم التكنـولوچيا فى العصر الحديث ، ويحلمون بالعهود البائـدة التى كان الانسان فيها متصلا بالطبيعة اتصالاً بريئاً مباشراً، وكانت حياته خالية من تعقيدات العلم الحديث ،النظرى منه والتطبيقى .

ولكن هذه كلها أحلام واهمة ، اذ لا سبيل الى اعادة عقارب الساعة الى الوراء . ولا جدال فى أن حكمنا على هذه المسألة كلها سوف يختلف اختلافاً جذرياً اذا نظرنا الى عيوب التكنولوچيا الحديثة هذه ، لا على أنها عيوب كامنة فى التقدم العلمى التطبيقى ذاته ، بل بوصفها ناتجـة عن اساءة استغلال انظمة اجتماعية وسياسية معينة لهـذا التقدم . فى هذه الحالة يمكننا أن نأمل فى أن يتخلص التطور المقبل للتكنولوچيا من هذه العيوب،ويسير فى طريقه محرراً شخص الانسان مـن القيود ، بدلاً مـن أن يفرض عليه ألواناً مـن العبودية أقسى وأفظع من تلك التى كان يعانيها فى أشد العصور تخلفا .

خاتمــة :

الحرية الشخصية ، وكفاح العلم

العلم بطبيعته كفاح متــدرج شــاق فى سبيل الوصول الى حقيقة تختفى وراء ضباب الظواهر الجزئية المعقدة المتداخلة . وهو سعى مستمر فى سبيل التغلب على عقبات لا نكاد نجتاز واحــدة منها حتى تظهر أمامنا عشرات . والعلم ، أيضاً مجهود يتحقق فيه الاتصال بين العقول على أكمل صورة . فالعلم لا يمكن تصوره بوصفه مجهوداً فردياً . صحيح أن قدراً كبيراً من العمل العلمى يدور فى ذهــن العالم المنفرد ، ولكن قليلاً مــن التفكير يكشف لنا عن أن ما نسميه « بذهن العالم المنفرد » هو فى حقيقته ذهن تجمعت فيه حصيلة معارف انسانية هائلة تمتد من أبعد عصور التاريخ الى أقربها ، وخلاصة تجارب استمدت من ماضى البشر ومن حاضرهم ، وهو ذهــن اسهمت فى تكوينه التربيــة ــ اعنى التراث الانسانى كله ــ والتوجيهات والانتقــادات والقراءات التى تربط المرء بمعاصريه وبسابقيه أوثق الارتباط . وبعد هذا كله فان هذا الذهن الفردى لا يستطيع ان يمضى فى بحثه العلمى الا بعد أن يضعه فى الاطار الواسع للمعرفة السائدة فى عصره ، ولا يستطيع ان يدرك قيمة عمله الا بعد أن يصدر عليه الآخرون حكمهم فى ضوء تجاربهــم ومعارفهم المتعــددة الأبعاد .

وبفضــل هاتــين الصفتين : صفــة السعــى التدريجى البطىء من أجل بلوغ الحقيقة ، وصفة الاتصال والارتباط الدائم بين الفرد وبين الآخرين (سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم تاريخيين) ، استطاع العلم أن يكون أداة فعالة فى تحقيق حرية الانسان . فحرية الشخص الانسانى ، بقدر مــا تكون مرتبطة بالعلم ومعتمدة عليه ، هى بدورها كفاح متدرج بطىء ، وهى بدورها تضافر وتواصل مع الآخرين من أجل بلوغ هدف مشترك .

على أن هــذه النظرة الى الحريــة ، بصفتيها اللتين ذكرناهما الآن ، قد وجدت فى الآونة الأخيرة فلسفة تنكرها ، وتجعل للحرية صفات أخــرى تؤدى ، فى نهاية الأمر ، الى فصم تلك الرابطــة الوثيقة التى رأينا ، طوال هذا البحث ، أنها تجمع بين الحرية الشخصية والعلم . هذه الفلسفــة هى الوجودية ، التى تعد مشكلة الحرية من أهم الموضوعات التى دار حولها تفكير اقطابها .

ولسنا فى هذا المقال ، وفى جزئه الختامى بوجه خاص ، فى وضع يسمح لنا بالدخول فى تفاصيل الراى الوجودى فى الحرية ، بل ان كل ما يهمنا فى هذا الراى هو ما يتصل منه بموضوع بحثنا . فهذا الراى ، فى عمومــه ، يتعــارض تعارضاً أساسياً مع وجهة النظر التى كنا نحاول اثباتها فى هذا البحث ، والتى تجعل العلم شرطاً ضرورياً للحرية الشخصية من جهة ، وتجعل الحرية ، من جهة اخرى ، دعامة أساسية من دعامات التقدم العلمى .

ان الحرية فى المذهب الوجودى ، مرتبطة بوضع الانسان فى هــذا العالم . انها ماهية المــوقف الانسانى نفســه : اذ ان وجود الانسان ــ متميزاً عن وجود الأشياء ، أو غيره من الأحياء ــ هــو

وجود حر ، بمعنى أنه وجود يتجاوز ذاته دواما ،ولا يكون لحاضره معنى الا فى اطار المستقبل الذى يتجه اليه ، أو « المشروع » الذى يلقى بنفسه نحوه . وسواء أكان نوع الحياة التي يحياها الانسان مما يدخل ــ تبعا لتصنيفاتنا العادية ــ فى فئة حياة الحرية أو حياة العبودية ، فان الانسان فى نظر الوجوديين حر لمجرد كونه انسانا ، ولانه بفضل انسانيته يكتسب شكلاً خاصاً من أشكال الوجود ، يصنع فيه « ماهيته » على الدوام ، ولا يجدها تامة مكتملة ، وتظل الأمكانات أمامه مفتوحة لكى يشكل بها حياته على النحو الذى يرسمه فى « مشروعه » . والقوة المحركة لهذا « المشروع » هى قدرة الانسان على الرفض ،أو النفى la negativité ، اعنى قدرته على أن ينتزع نفسه من الواقع ، ويخرج بوجوده عن نطاق ما هو معطى أو قائم بالفعل . وعلى أساس هذا المشروع يصبح كل فعل ، وكل اختيار ،تعبيراً عن نظرة معينة الى العالم يتخذها كل فرد لنفسه ، ويزيدها فى كل فعل يقوم به وضوحاً وتوسيعاً واثراء بحيث يكون كل فعل تعبيراً عن هذا المشروع ورمزاً له .

فهل يمكن أن يكون للعلم مكان فى مثل هذه الحرية ؟ نستطيع أن نقول ان القدرة على النفى ، وعلى الرفض ، تتقارب حسب درجة العلم التى يصل اليها المرء . فهذا الرفض لا يتوقف على الارادة وحدها ، وانما يتوقف أيضاً على العقل ،وعلى تحليل الواقع المعطى وفهمه ونقده ، ومن هذا كله تظهر الرغبة فى تجاوزه . أى ان حدود الارادة والنطاق الذى تمتد اليه ، تتحدد فى هذه الحالة وفقاً للعقل ، وللعلم . ومن جهة اخرى فان « المشروع » الذى يضعه انسان واع بنفسه وبحقائق عالمه يختلف عن ذلك الذى يضعه من يفتقر الى الوعى . وفى هذه الحالة بدورها يدخل العلم عنصراً ضرورياً فى الحرية الانسانية . ومع ذلك فان الفلسفة الوجودية ذاتها لم تقل بهذا الرأى ، وهى لم تتعرض أصلاً للدور الذى يمكن ان يقوم به العلم فى تحديد نطاق الحرية الانسانية، مفهومة بالمعنى الذى حددوه هم أنفسهم لها .

ان الفعل الايجابى ، فى الفلسفة الوجودية ،لا يستهدف « الوصول » الى الحرية ، بل يستهدف « استغلال » حرية موجودة بالفعل لدى كل انسان بقدر ما يكون انساناً . أما العلم ، من حيث هو عامل أساسى من عوامل تحقيق الحرية الانسانية ، فلا يفترض حرية أصيلة لدى الانسان، وانما يعمل حساباً للواقع العينى الذى يكون فيه غالبية الناس مستعبدين ، ويتعين عليهم فيه بذل جهود لا حد لها من أجل الخلاص البطىء من الاستعباد . والعلم لا يعرف « حرية » واحدة ، تجريدية ، شاملة ، بل يعرف « حريات » عينية ،متعددة ، تقتضى كل منها جهداً مستقلاً من أجل بلوغها ، وان كانت كلها تتضافر فى « تحرير » الانسان . بل ان العلم لا يعرف حرية « للانسان »، بوجه عام ، وانما يعرف حرية فئة من الناس فى موقف تاريخى ، أو فى بيئة اجتماعية ، أو فى وضع طبقى معين . وفى كل الأحوال لا تكون الحرية ، فى نظر العلم ، صفة كامنة فى الفرد ، أو معطى من المعطيات ، كحقيقة جسم الانسان مثلاً ، بل هى شىء ينبغى اكتسابه واتخاذه هدفاً لسعى لا يتوقف ، تكون نقطة البداية فيه هى الاعتراف بأن العبودية ، والجهل ، لا الحرية والوعى ، هى القَدَر الغالب على الانسان ، والذى ينبغى عليه أن يكافح من أجل تجاوزه . وعندما يقول سارتر : « اننى محكوم علىّ بأن أكون حراً ... ان الانسان لا يملك أن يكون تارة حراً وتارة اخرى عبداً ، بل

انه حر بأكمله ، وحر على الـدوام ، والا لما كانموجوداً » (١٧) عندما يقول ذلك فانه يتحدث عن نوع من الحرية لا يعرفه الانسان الذى نراه حولنا غارقاً فى ظلام الجهل ، أو مُستعبداً بيد مستعمر أو سيد اقطاعى ، أو عاجزاً أمام قوى عاتية لايعرف مصدرها ، ولا يدرى كيف يواجهها . فأين هى هذه الحرية التي « حُكم علينا » بها ؟ أهناك من يود التخلص منها ، لو استطاع أن يكتسبها ؟ أهناك من يشعر بأن حريته محكوم عليه بها ؟ أننالنطرب للحرية ، ونتوق اليها ، ونبحث عنها فلا نجدها فى كثير من الأحيـان ، فكيف تكون شيئاًيُحكم علىّ به ، أو قَدَراً ومصيراً لا أملك دفعة ؟

ان الحرية ، كما قلنا ، هـدف بعيد ما زال يقتضى كفاحاً لا هـوادة فيه . وسلاحنا الاكبر فى هذا الكفاح هو العلم ، هو فهم الواقع من أجل السيطرة عليه على نحو متزايـد . والقول بأن الحرية هى سمة الموقف الانسانى يتجاهل تلـك التجربة المؤكدة التي تُميز فيها بين انسان متحرر وانسان مستعبد . وهنا تبدو الوجودية وكأنهـا هى الوجه السلبى لمذهب الجبرية المطلقة ، الذى ينفى وجود أية حرية ، ويتجاهل بدوره تجربـةالتمييز بين الحر والمستعبد . فسواء نظرنا الى الانسان على أنه حر على نحو مطلق ، أم مجبر علىنحو مطلق، فنحنفى الحالتين نصبغ الانسانبصبغة واحدة . ومع ذلك ، فحتى لـو كان الانسـان حراً أو مجبراً بصورة مطلقة ، فلا بد أن يكون فى وسعنا أن نميز ، على أساس معين ، بين وضعينللانسان ، أحدهما يتسم بالحرية والآخر يفتقر اليها ، داخل هـذه الحرية المطلقـة أو الجبريةالمطلقة ، والا كنا نغفل عنصراً أساسياً من عناصر تجربتنا الفعلية .

★ ★ ★

ان مجرد وجود « مشكلة للحرية » ، هو فىذاته دليل على وجود الحرية ، لأن « وجود » هذه المشكلة معناه أن الجبريةليست هى السائدة،ومعناه أن هناك قدراً من الاعتراف بالحرية حتى فى الأذهان التى تُنكرها على المستوى الفلسفى . ولكن وجود « المشكلة » يعنى ، من جهة اخرى ، أن الحرية ليست مكتملة، وليست مطلقة، وليستتعبيراً عن « الوضع الانسانى » الذى نجد أنفسنا فيه . ان قيام « مشكلة » للحرية دليل على أنالحرية لم تكتسب بعد ، وعلى أن الانسان « لا يُحكَم عليه » بالحرية ، بل يُحكم عليه بالسعىطوال تاريخه من أجل التحرر، والانتقال « بوضعه الانسانى » من ألوان الاستعباد التى يحفل بها الىالسيطرة على واقعه وعلى الظروف المحيطة به .

وفى هذا السعى الدائم يقوم العلم ، مفهـوماً بأوسع معانيه ، بالدور الرئيسى فى تحقيق الحرية الانسانية . وهو اذ يسير فى طريقه بتدرج وبطءويتغلب رويداً رويداً على ما يعترضه من عقبات ، واذ تتكامل فيه جهود العقـول المنفـردة بحيثتكوّن كلها « عقلا » واحداً يتسع نطاقه ، زمانياً ومكانياً ، بلا انقطاع — يقدم الينا انموذجاً رائعاً ينبغى أن نحتذيه فى الجهود التي نبذلها من أجل تحرير أنفسنا .

(17) **L'Être et le néant,** Paris (Gallimard) 1943 p. 516

وحين نتخذ من العلم انموذجاً نضعه نصب أعيننا فى سعينا الى تحقيق حرية الشخصية الانسانية ، سندرك أن الحرية جهد ، ومشقة ،وانها تقتضى مقاومة وتغلباً على الصعوبات ، واننا لا تكون أحراراً الا بقدر ما نبدى ايجابيتنا فى التعامل مع الطبيعة ومع المجتمع . وسنعلم عندئذ أن من يخاطبنا على أساس اننا « لا نملك الا أن نكون احراراً » ، وعلى أساس أننا « محكوم علينا بالحرية » ، قد تجاهل واقعنا وتاريخنا ، وأن العلم وحده هو الذى يستطيع ـ من خلال تأثيره المباشر بوصفه معارف نظرية وتطبيقات عملية ، أو من خلال تأثيره غير المباشر بوصفه منهجاً فى التعامل مع الموضوعات ـ أن يقدم الينا أفضل مثل ينبغى أن نحتذيه فى سعينا من أجل تحقيق الحرية الشخصية لأنفسنا وللانسانية جمعاء .



محمد عوض محمد *

حقوق الانسان بين النظرية والتطبيق

المقصود بحقوق الانسان هنا ، هو تلك الحقوق التى سنتها الامم المتحدة ، والتى تحاول جهدها لكى تجعلها نافذة فى كل قطر ، محترمة من كل حكومة : تلك الحقوق التى تتمثل فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى أعلنته الجمعية العامة للامم المتحدة فى اليوم العاشر من شهر ديسمبر سنة ١٩٤٨ .

لم تكن الامم المتحدة اول من نص على أن لكل انسان حقوقاً ، وفى الكتب السماوية آيات عديدة تتناول هذا الموضوع . ولكن أولى الحركات السياسية التى نادت على حقوق الانسان صراحة هى : الثورة الفرنسية فى عام ١٧٨٩ ميلادية ، وهى التى بسببها اذاعت تلك المبادىء الثلاثة الشهيرة : **الحرية والمساواة والاخاء ،** وكانت من الاسس الرئيسية ، التى بنىَ عليها التفكير الفلسفى فى حقوق الانسان ، ولكن التعبير الكامل عن حقوق الانسان على الصعيد الدولى لم يظهر ويشغل الأذهان الا بعد انشاء منظمة الامم المتحدة .

فقد اجتمعت وفود الدول فى سان فرانسسكو عام ١٩٤٥ ، وسنت للعالم ميثاق الامم المتحدة ، وتم التصديق على الميثاق فى لندن فى الخريف من العام نفسه .

*** الاستاذ الدكتور محمد عوض محمد . عضو مجمع اللغة العربية والمجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة . ساهم فى الحركة الفكرية العربية المعاصرة وله العديد من الكتب المترجمة والمؤلفة ، كما نال جائزة الدولة التقديرية سنة ١٩٦٢ وشارك فى كثير من المؤتمرات العلمية واللجان الدولية .**

ولم تكن حقوق الانسان هى الموضوع الأساسى الذى يعالجه الميثاق ، بل كان أهم ما عنيت به بنود الميثاق هو أمر الحروب التى تنشر الويل والثبور ، وتزهق فيها الأرواح ، بل وتنذر بفناء النوع البشرى اذا لم يكبح جماحها ، وتتضافر الجهود لمنعها والقضاء عليها ، فى كل مكان .

ولكن الوفود التى ناقشت بنود الميثاق لم يفتها ان تدرك ان السلم فى جميع انحاء العالم لن يستتب ، حتى يزول الظلم ، وحتى ينال الضعيف حقه ، ويكون قادراً على أن يؤمّن كيانه وحقوقه كاملة ، ذلك أمر جوهرى أدركه القادة والمفكرون ، ولذلك لم يكن بد من ان نرى فى صلب ميثاق الامم المتحدة ، اشارات عديدة ، الى أن الحقوق البشرية ، والحريات الأساسية لا بد أن تكون موضع عناية المنظمة الجديدة ، لأنها هى الأساس الذى يبنى عليه السلم الدائم فى كل قطر .

ولذلك فان ميثاق الامم المتحدة ــ وان سبق اعلان حقوق الانسان بنحو ثلاث سنوات ، تضمن نصوصاً عديدة ، تحض على رعاية حقوق الانسان وحرياته الأساسية .

ولا بد من الاشارة الى بعض هذه النصوص ، الموجودة فى صلب الميثاق ، والتى يجب أن تتقيد بها كل دولة من الدول الأعضاء ، ولا شك فى ان هذه النصوص هى التى أدت حتماً الى اصدار الاعلان العالمى لحقوق الانسان .

وفيما يلى نورد ذكر بعض هذه النصوص :

١ ــ يجىء أول ذكر لحقوق الانسان فى الفقرة الثانية من ديباجة الميثاق او مقدمته Preamble

نحن شعوب الامم المتحدة :

« لكى نؤكد ايماننا بحقوق الانسان الأساسية ، وبكرامة الشخص ومقداره ، وفى المساواة التامة فى الحقوق بين الناس ، رجالاً ونساء ، بين الامم كبيرها وصغيرها » ان فاتحة الميثاق هى التمهيد لكل بنوده ، وهى التى تكشف عن أغراض المنظمة واتجاهاتها ، وترينا المبادرة على النص على حقوق الانسانية الأساسية ، أن المنظمة المراد انشاؤها تجعل الحرص على رعاية هذه الحقوق ركناً أساسياً فى بناء المنظمة .

ثم تبدأ بعد المقدمة مواد الميثاق وبنوده ، فنرى فى المادة الاولى ، فى الفقرتين الثانية والثالثة ، ان من أغراض الامم المتحدة : أن تنمى روابط الصداقة بين الامم على أساس من احترام المبدأ القائم على تساوى الحقوق ، وتقرير الشعوب لمصائرها ، وأن تعمل على نشر التعاون الدولى ، فى حل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والانسانية ، كما تعمل على تنمية وتشجيع الرعاية والاحترام لحقوق الانسان وللحريات الأساسية للجميع بدون تفرقة فى العنصر Race أو الجنس Sex أو اللغة أو الدين .

ونظراً لأهمية هذا الموضوع فى نظر واضعى الميثاق ، فاننا نرى هذا الأمر يتكرر مراراً فى بنود الميثاق عامة ، وبخاصة فى المواد ١٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٧٦ . ولاحاجة بنا هنا الى تكرار تلك النصوص ، ولكن لابد مع ذلك من الاشارة الى ما جاء فى المادة ٦٨ ، التى تشير الى تكوين المجلس الاقتصادى والاجتماعى . من أن على هذا المجلس ان ينشىء لجاناً فى الحقلين الاقتصادى والاجتماعى وغيرهما من اللجان التى تساعده فى تأدية أعماله .

وقد كان هذا النص مما دعا المجلس المذكورالى انشاء لجنة خاصة لحقوق الانسان Humam Rights Comm is ion ولم تلبث هذه اللجنة أن اصبحت من أهم لجان الامم المتحدة كلها .

ولم يكد يتم انشاء هذه اللجنة فى اثر تكوين المجلس الاقتصادى والاجتماعى ، حتى أكبت على دراسة موضوع حقوق الانسان ، بغية اصـداربيان صريح بتلك الحقوق ، يكون بمثابة اعـلان عالمى ، ترفعه الى الجمعية العامة للأمم المتحدة .لاقراره فى أقرب وقت ممكن .

وفى اثناء انعقاد الجمعية العامة فى دورتها الرابعة بباريس ، وافقت على النص الذى رفعته لجنة حقوق الانسان ، وأصدرته فى اليوم العاشر من ديسمبر سنة ١٩٤٨ وأطلقت عليه الاسم الذى اشتهر به وهو الاعلان العالمى لحقوق الانسان ،وأوصت باذاعته ونشره فى جميع الأقطار ، ولدى جميع الحكومات ليكون نبراساً تهتدى به كل امةفى كل ماتأتيه من عمل أو تتخذه من قرارات أو تشريع .

لا شك فى أن الاعلان العالمى لحقوق الانسان Universal Declaration of human Rights كـان حـادثاً جليـلاً لـم يسـبق لـه مثيـل او نظير ، وقد هلل له كل انسان وابدى منتهى الرضى والاغتباط ، لأن الاعلان ينص للمرة الاولى فى التاريـخ البشـرى لا على حقـوق الشعـوب والحكومات فحسب ، بل ايضـاً على حقوق الأفراد . التى تنشد العدل والتحرر من كل ما يعترضها من العوائق والمكاره . وقد جاء هذا الاعلان بمثابة تكملة لميثاق الامم المتحدة ،كلاهما يتمم الآخر ، ويفصل الكلام على الحقوق البشرية ،التى جاء ذكرها فى الميثاق عرضاً .

وعلى الرغم من اغتبـاط الناس وترحيبهم بالاعلان العالمى ، لم يفت المفكرين أن يذكروا أنه ، ليس الا مجـرد ((اعلان)) والاعلان نـوع مـن القرارات الدولية التى تمضيها الدول بسهولة ، لانه ليس ملزماً لأحد ، وبنوده الصريحة الواضحة، قد نرى بعض الدول ترعاها وتلتزم بها ، ولكنها كلها ترى أنها ليست اجبارية ، وانه لاجناح عليها فى مخالفتها . وفى المجتمعات الدولية نرى أن الدول تتساهل فى اصدار « اعلانات » لأنها غير ملزمة ، وتتردد الدول فى تحويل هذه الاعلانات الى مواثيق تلتزم بها وتخشى ان هى خالفتها أن تتعرض للجزاءات التى يقررها مجلس الأمن ، والترحيب بالاعلانات أمر خطبه يسير من الوجهة القانونية ، أما الاتفاق او الميثاق ، فلا بد للدول من أن تعرضه على الهيئات التشريعية عندها ،وأن ينتهى الأمر بالتصديق عليه ، وعلى أثـر التصديق تعمل كل دولة على أن تجعل من بنود الاتفاق اساسـاً لتعديل قوانينهـا ، ونظمها الدستورية والادارية .

واعلان حقوق الانسـان وثيقة سهلة العبارة ،خالية من كل تعقيد ، كما هو واضح لكل من يطلع عليها ، وتشتمل على ثلاثين بنداً ، وبعض البنود قد يشتمل على عدة فقرات ، ولكنها كلها واضحة فى نصها ومضمونها ، بعيدة عن كل مظاهر اللبس والغموض ، ولذلك نادى كثير من الأشخاص والهيئات فى مختلف الاقطار بضرورة تحويل هذا ((الاعلان)) الى عهد أو ميثاق Covenant تلتزم به الحكومات التى تصدق عليه ، ولا تحيد فى معاملاتها وعلاقاتها الداخلية والخارجية ، عـن شروطه وبنوده وتعاليمه .

وبدأت لجنة حقوق الانسان، المتفرعة عن المجلس الاقتصادى والاجتماعى ، تبذل جهودها من أجل تأليف ميثاق دولى ، مبنـى على اعلان حقـوق الانسان ، ولم يكن ابرام مثل هـذا الميثاق أمراً يسيراً ، فان الدول قلما تكون راغبة فى أن تتقيد فى تصرفاتها ، بعهد أو ميثاق ، وبعضها قد يتوهم أن مثل هـذه الوثـائق تكاد تنال من حريتها واستقلالها .

لهذا كان السير فى وضع ميثاق حقوق الانسان سيراً بطيئا جداً ، ثم رات لجنة حقوق الانسان ، أن تقسم هذه الحقوق الى قسمين ، وتجعل لكل قسم ميثاقا خاصاً به ، لعل الدول التى لاترتاح لنصوص احد الميثاقين ، أن ترتاح لقبول الآخر ، وهكذا أمكن السير فى تقرير هذه الحقوق بشىء من الهمة ، بحيث عرض الميثاقان على الجمعية العامة للامم المتحدة ، ووافقت عليهما بالاجماع فى ١٦ ديسمبر سنة ١٩٦٦ ، أى بعد « اعلان » حقوق الانسان بثمانية عشر عاما . .

وهذان الميثاقان هما : **الميثاق الدولى لحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية**
. International Covenant on Economic, Social & Gultural Rights.

والميثاق الدولى لحقوق الانسان المدنية والسياسية Internanional Covetant on Civil and Political Rights.

وهذان الميثاقان مبنيان على نفس المبادىء التي تضمنها اعلان حقوق الانسان ، ولكنهما اكثر تفصيلاً فى شرح تلك المبادىء ، واشد امعانا فى سردها ، لكى تكون بنودهما أكثر وضوحاً واشد تفصيلاً ، فان كل ميثاق يراد له أن يصبح بمثابة عهد تقطعه على نفسها كل دول العالم ، ولذلك يجب أن تكون نصوصه صريحة جلية ، لايتعب القانونيون فى تأويلها أو تخريجها ، وبينما نرى الاعلان يتوخى الايجاز ، ولاتكاد معظم بنوده ان تشتمل على أكثر من فقرة واحدة ، نرى الميثاقين يحللان المعانى والمبادىء التى تشتملها البنود بحيث يكون كل بند فى كثير من الأحيان مشتملاً على عدة فقرات ، وسيظهر أثر ذلك عندما يتم تصديق الدول على كل من الميثاقين .

ان التصديق على الميثاقين يسير بشيء كثير من البطء ، وهما لهذا السبب لا يزالان مجرد وثيقتين نتناولهما بالدراسة ونتداولهما فى كتبنا ورسائلنا ومحاضراتنا ، راجين أن يتم التصديق عليهما قريباً بواسطة العدد اللازم — ولو اقل عدد تنص عليه مواد الميثاقين ، وهو ينص على أن كلاً من الميثاقين لا ينفذ الا بعد أن تصدق عليه ٣٥ من الدول الأعضاء ، ولا نزال حتى كتابة هذا المقال (اكتوبر ١٩٧٠) بعيدين عن هذه الغاية .

على أنه يجب علينا أن نقرر أن لدينا الآن ثلاث وثائق خطيرة عن حقوق الانسان ، ووسائل حمايتها من العبث ، واذا كانت لم تصل بعد الى مرحلة الضرب على أيدى العابثين وانزال العقوبات المادية الرادعة بمن يجرؤ على انتهاك حرمة الحقوق البشرية ، فان وجود هذه الوثائق : يمهد الطريق لمثل هذا الاجراء ، ويتيح للحكومات والهيئات والأفراد التى تسعى لتأييد حقوق الانسان ، مجالاً يستطيعون فيه أن يبذلوا جهودهم ويرفعوا أصواتهم مستندين الى قرارات صادرة بالاجماع عن الجمعية العامة للامم المتحدة ، وهى أكبر هيئة تضم ممثلين لجميع الدول .

ان هذه هى المرة الأولى فى تاريخ الانسان التى تتقرر فيها حقوق كل فرد من الأفراد فى كل قطر من الاقطار ، فى وضوح وجلاء . وينشر هذا الاعلان فى كل ركن من اركان المعمورة لكى يعلم كل فرد وكل دولة صغيرة أو كبيرة ، أنها لا يجوز أن تتعرض لأن يحرم أى فرد أو جماعة أو قبيلة من البشر أياً كان نوعها ، من حقوقها الشرعية ، كما أوضحتها الامم المتحدة فى ثلاث وثائق خطيرة :

ان هذه الوثائق الثلاث لا تمثل الاجراءات الوحيدة التى أبرمتها الامم المتحدة ، بل هنالك

عهود ومواثيق واتفاقات اخرى عظيمة الأهمية ،قد قررتها الجمعية العامة ، ووصل بعضها الى مرحلة التنفيذ ، وسنتحدث عن هذه الاتفاقات فيما بعد .

ويحسن بنا اولاً بعد هذا التمهيد التاريخي عن حقوق الانسان أن نذكر بايجاز خصائص هذه الوثائق الثلاث وفحواها ، ولا يتسع المقام لذكر بنودها بالتفصيل ، ونكتفى هنا بالاشارة الى المبادىء والاركان الرئيسية لهذه الوثائق الثلاث التى تؤلف مجموعة متكاملة عن حقوق الانسان قائمة بذاتها .(١)

أ ـ الاعلان العالمى لحقوق الانسان :

ابرم كما قدمنا فى ١٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ ،ويشتمل على ثلاثين مادة ، بعد ديباجة تمهد لتلك البنود وتنص المواد الاولى على أن جميع الناس يولدون احرارا ، ومتساوين في الكرامة ، وقد وهبوا العقل والضمير ومن الواجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخاء .

ولكل فرد الحق في أن يتمتع بجميع الحقوق والحريات التى يشتمل عليها هذا الاعلان ، بدون تمييز بين أبناء السلالات المختلفة وأيا كانت ألوانهم أو جنسهم (ذكراً أو انثى) ، أو لسانهم أو مذهبهم الدينى أو آراؤهم فى السياسة أو فى غيرها ، أو نشأتهم الوطنية أو الاجتماعية ، ومهما اختلفوا فى الثراء أو الحسب والنسب أو اى اعتبار آخر .

كذلك لا يجب أن يكون هناك تفرقة بين الناس بسبب اختلاف الحالة السياسية أو القانونية أو الدولية للبلاد التى ينتمون اليها سواء اكانت مستقلة ام خاضعة لنظام الوصاية أو أى نوع من الحكم الذى يحد من استقلالها .

ويتمتع كل انسان بحقه الكامل في الحياة والحرية والأمن .

ولا يجوز أن يكون هناك رق أو عبودية من اى نوع ، وتجارة الرقيق محرمة ، في أية صورة من صورها .

بعد ذلك تجىء البنود التى تنص على الحقوق القانونية ، فان كل انسان له الحق فى أن يعتبر فى كل مكان شخصاً يحتكم الى القانون ، والناس أمام القانون سواء ، يلتمسون حمايته من كل حيف أو ظلم ، أو شروع فى ارتكاب الحيف أو الظلم ، ومن المحرم أن يتعرض شخص للتعذيب او القسوة أو اى معاملة أو عقاب يحط من قدره .

ولكل انسان الحق فى أن ينال الانصاف على أيدى المحاكم الوطنية ، فى كل ما يتعرض له من اجحاف بحقوقه التى ضمنها له الدستور أو القانون ، ولا يجوز أن يتعرض أحد للحبس أو الاعتقال او النفى ، دون مبرر ، كما أن له الحق، مع المساواة التامة ، فى أن يدافع عن نفسه علناً أمام هيئة قضائية مستقلة نزيهة .

---

(١) لقد اصدرت الامم المتحدة مطبوعاتها الخاصة بحقوق الانسان بكثرة بحيث تكون فى متناول الناس جميعاً فى مشارق الارض ومغاربها ، وهى توزع عادة بدون مقابل ـ باللغات الانجليزية والفرنسية والاسبانية والروسية والصينية ، وترجم بعضها الى العربية .

ويعتبر كل انسان بريئاً ما لم تثبت ادانته قانوناً بعد محاكمة أدلى أمامها بكل ما لديه من وسائل الدفاع .

وما ينبغي أن يعاقب انسان على جرم بأثر رجعي ، ولا يجوز أن تفرض عليه عقوبة أكثر مما كان مفروضاً وقت ارتكاب الذنب .

وثوق ذلك فان حماية القانون تنصب على شئون الانسان الخاصة ، والامور العائلية ومسكنه ، كما يحميه من كل تهجم على شرفه وسمعته .

يلي ذلك مواد تتناول بعض الحقوق ، واكثرها ذو صبغة سياسية ، فهي تنص على ان لكل انسان الحق في حرية التنقل والاقامة في داخل حدود اى دولة كما أن له الحق فى مغادرة أى قطر بما في ذلك وطنه الخاص ، كما ان له حق العودة الى وطنه ، ولكل انسان الحق في أن يلجأ الى اى بلد هرباً من الاضطهاد ، ما لم يكن هارباً من جرم غير سياسى ، أو مرتكبا ذنبا مخالفاً لمبادىء الامم المتحدة واغراضها .

وكل انسان له الحق في أن تكون له جنسية ، ولا يجوز أن يحرم انسان من جنسيته ظلماً ، كما أن له الحق فى تغيير جنسيته .

ويتناول الاعلان شئون الزواج والاسرة فينص على ان كل انسان بالغ الرشد ، رجلاً او امراة له الحق في أن يتزوج ويكون اسرة ، دون ان يتقيد هذا الحق باية قيود تتصل بالعنصرية او الدين ، ولن يتدخل احد فى شئون الزواج الا اذا وافق الطرفان — الرجل والمراة — على ذلك موافقة حرة ، والاسرة هى وحدة المجتمع الطبيعية الأساسية ، ومن حق كل اسرة أن تنال حماية المجتمع والدولة معا .

وينتقل الاعلان بعد ذلك الى النص على مسألة الملكية ، فيذكر ان لكل انسان الحق في الملكية وله الحق في أن يكون له ملك خالص لشخصه او بالاشتراك مع غيره ، ولا يجوز لأحد أن يحرمه هذا الحق ، عنوة وقسراً .

يلي ذلك النص على حرية الراى والعقيدة والدين ، ويشتمل هذا على حق المرء في تغيير ديانته ، كما أن له الحرية التامة ، وحده أو مع غيره في ممارسة شئونه الدينية : من عبادة او تعاليم أو شعائر .

ولكل امرىء الحق في حرية الراى ، وحرية التعبير عن رايه ، دون اى تدخل من أحد . وهو حر في أن يطلب العلم ويتقبله ، وينشره بمختلف الوسائل ، دون التقيد بالحدود .

ويعود الاعلان الى معالجة بعض الحقوق السياسية الهامة ، فينص على أن كل انسان له حق التجمع مع غيره في اى لقاء سلمى ، ولكن لا يجوز أن يجبر انسان على الانضمام لاية جماعة بالرغم منه .

ومع ذلك فان كل انسان له الحق فى ان يساهم فى حكم وطنه ، اما مباشرة ، أو بوساطة ممثلين انتخبوا بحرية تامة .

ولكل انسان الحق فى تولى المناصب العامة فى وطنه، على قدم المساواة ، ولتكن ارادة الشعب هى أساس السلطة فى كل حكومة ، ويكون التعبير عن هذه الارادة بوساطة انتخابات جدية دورية يشترك فيها الناس على قدم المساواة ، على أن تتم الانتخابات فى سرية وحرية تامة .

ثم يشير الاعلان بعد ذلك الى بعض الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، فينص على أن لكل انسان بوصفه عضواً فى المجتمع ، الحق فى الضمان الاجتماعى الذى يضمن له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، التى لابد منها للمحافظة على كرامته وتنمية شخصيته تنمية حرة ، سواء اتم ذلك بوساطة مالدى الدولة من الوسائل الخاصة أو بما يتاح لها من معاونة دولية .

ثم ينص الاعلان (فى بند ٢٣) على حق الانسان فى ان يجد عملاً يناسبه ، وأن يكون حراً فى اختيار مهنته ، التى يمارسها فى ظروف عادلة وملائمة ، وتوفر له دائماً الضمانات ضد التعطل والبطالة ، هذا مع المساواة فى الاجور عن الأعمال المتساوية .

ولكل عامل الحق فى ان ينال أجراً عادلاً وملائماً يوفر له ولاسرته معيشة تتفق مع الكرامة البشرية ، مع التمتع عند الضرورة بالمساعدات الاجتماعية المتاحة (٢) ، وله الحق فى أن يكوّن أو ينضم الى اى نقابة ، من اجل حماية مصالحه .. كما أن له الحق فى نصيب من الراحة على أن تخضع ساعات العمل الى نظام غير مرهق ، وأن تتاح له اجازة دورية بمرتبه الكامل .

ويؤكد الميثاق (فى البند ٢٥) ماللانسان من حق فى أن يكون مستوى معيشته واسرته ، متفقاً وحاجتهم الصحية والمعاشية ، بما فى ذلك الطعام والملبس والمسكن والعناية الطبية ، مع تأمين حالة الاسرة فى حالة التعطل أو المرض أو العجز أو الترمل أو الشيخوخة ، أو العجز عن كسب الرزق لسبب خارج عن الارادة . ويُراعى فى كل هذا أن تلقى الامومة والطفولة عناية خاصة، حتى ولو كان الاطفال غير شرعيين ..

والبند السادس والعشرون له أهمية خاصة لأنه ينص على حق الناس فى التعليم على أن يكون هذا الحق متاحاً للجميع بدون تمييز فى جميع المراحل ، وأن يكون بالمجان خصوصاً فى المراحل الأولى ، واجبارياً فى السنوات الاولى . ويُوجه التعليم دائماً نحو تنمية الشخصية تنمية كاملة ، مع الاهتمام بتدريس حقوق الانسان والحريات الأساسية، وأن يكون التعليم وسيلة لنشر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب ، لتأييد جهود الامم المتحدة فى نشر السلم . والآباء لهم الحق التام فى اختيار نوع التعليم الذى يلائم أولادهم .

ومتى وصل الاعلان الى المادة ٢٩ واقترب من النهاية فانه يطرق موضوعاً جديداً ، فينص

---

(٢) مثل الصحة والتعليم .

على واجبات كل انسان ، فاذا كانت الحقوق قداستغرقت ٢٨ مادة، فان الواجبات لها مادة واحدة ذات ثلاث فقرات .. نذكرها فيما يلي :

١ ـ كل انسان عليه واجبات نحو المجتمع الذى يعيش فيه ، والذى يجد فيه ـ دون غيره ـ المجال لتنمية شخصيته .

٢ ـ وحينما يمارس المرء حقوقه وحرياته ، فمن واجبه أن يقر ويعترف بما لغيره من الحقوق والواجبات ، وأن يتمسك بكرم الخلق ، ويرعى النظام العام والمصالح الواجبة لكل مجتمع ديمقراطى .

٣ ـ ان هذه الحقوق والحريات يجب الا تتعارض ممارستها مع مبادىء الامم المتحدة وأهدافها .

وهكذا نرى أن الاعلان عن حقوق الانسان ، لم يفته ايضاً أن ينص على الواجبات كما نص على الحقوق، ومع انه نص على الواجبات بمادة واحدة وعلى الحقوق بنحو ٢٩ مادة ، فحسبنا أن نذكر فى هذه المادة الواحدة بان من واجب الانسان أن يحرص على حقوق الغير ، واذا كان المرء حريصاً على أن ينال كل ذى حق حقه ، وأن يبذل فى ذلك كل جهدة ، فلا حاجة بنا الى اسهاب أكثر فى ذكر الواجبات ، ونحن بصدد الكلام على الحقوق .

لقد أطلنا الحديث عن حقوق الانسان ، حتى لايفوت القارىء شيء مما نص عليه ذلك الاعلان الخطير ، الذى يراه أكثر المفكرين معادلاً فى اهميته لميثاق الامم المتحدة .. ومع انه لايشتمل على شرط جزائى ، ولايعد فى العرف الدولى وثيقة ملزمة ، فانه قد أفاد فائدة جليلة ، بان اظهر حقوق الانسان فى صورة واضحة جلية ، اكتسبت تأييد جميع الشعوب والمفكرين وقادة الامم ، وقد تولت الأمانة العامة للامم المتحدة امر اذاعة ونشر هذه الوثيقة ، وخصصت لحقوق الانسان يوماً تذكارياً، واحتفلت بمضي عشرين عاماً على صدور الاعلان وجعلت عام ١٩٦٨ هو عام حقوق الانسان عقد فيه مؤتمر كبير فى ايران ، واقتصرت بحوثه ومداولاته على موضوع واحد، وهو حقوق الانسان. ولم يغب عن الأذهان كما قدمنا ، أن الاعلان عن حقوق الانسان يجب أن تتلوه معاهدات عن حقوق الانسان ترتبط بها الدول ، ولم يزل ذلك المقصد نصب اعين القائمين بأمر الامم المتحدة ولجانها وهيئاتها، حتى استطاعوا فى عام ١٩٦٦ أن يخرجوا بحقوق الانسان من مجرد الاعلان الى حيز المعاهدات .

(ب) حقوق الانسان فى المعاهدات :

سبق لنا أن ذكرنا أن البحث عن نصوص ميثاق او معاهدة لحقوق الانسان ، قد انتهى الى قرار بان يكون هناك معاهدتان لا معاهدة واحدة ، وقد صدرت المعاهدتان فى وقت واحد ، **الاولى** تنص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، **والثانية** تنص على الحقوق المدنية والسياسية .

وقبل أن نتحدث عن هاتين المعاهدتين . لا بدلنا ان نذكر أن دول أوربا الغربية التى تضمها هيئة تسمى **مجلس اوربا** Council of Euorope أقرب فى عام ١٩٥٠ معاهدة لرعاية حقوق الانسان استمدت

بنودها من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ،وزادتعليه بان جعلت هناك محكمة تقضي فيما يُرفع اليها من قضايا خاصة بحقوق الانسان وتسمىمحكمة اوربا لحقوق الانسان . ومركز هذه المنظمة مدينة سترا سبورج واعضاؤها دول : النمسا ــ وبلجيكا ــ وقبرص ــ ودنمارك ــ والمانيا الفدرالية ــ واليونان ــ وايسلنده ــ وايرلنده ــ وايطاليا ــ ولكسمبورج ــ ومالطه ــ وهولندا ــ ونرويج ــ والسويد ــ وتركيا ــ وانجلترا .. ومن الجائزلاية دولة اوربية أن تنضم لهذه المنظمة .

وانجاز هذا المشروع على المستوى الاقليمى،أيسر بالطبعمن ابرام مثلهذه المعاهدة علىالمستوى الدولى ، ومع ذلك فربما كان نجاح المشروع فىاوربا مما حفز لجان الامم المتحدة الى أن تتم ابرام المعاهدتين فى عام ١٩٦٦ ، ويبدو أن المثل الذىسنته دول غرب اوربا ،ربما يتم مثله على المستوى الاقليمى فى جهات اخرى .

والمعاهدة أو الميثاق الدولى لحقوق الانسانالاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights وثيقة مبنية على على تلك البنود فى الاعلان العالمى لحقوقالانسان ، التى تعالج الموضوعات الاقتصادية مثل : حق كل شعب فى ثروات بلاده والتمتعبها ، حق كل انسان فى العمل ، والتكسب بعمله والحصول على أجر يتناسب مع مجهوده ، حقالترفيه فى الوظيفة من آن لآن ، حق تكوين نقابات مهنية فى الدولة لها فروع فى الأقاليم ، وحقالاشتراك فى أمثالها فى سائر الدول . ويعالج الميثاق الحقوق الاجتماعيةوحقالتمتعبنظامالتامينالاجتماعي والعناية بشئون الاسرة وحق الزواج،وكذلك الحقوق الثقافية ، وبوجه خاص حق التعليمفى كلمراحله وانواعه ، بحيث يشمل هذا الحق جميع السكان من غير تفرقة بين الذكر والانثى ،وبين المتكلمين بلغات مختلفة ، وبين الأجناس المختلفة ، وجميع أنواع التمييز بين طبقاتالسكان فى كل قطر من الأقطار ، مع العناية بالاسرة ، وتربية الأطفال .

ومع أنموضوع حقالتعليم معالجمعالجة تامةفى الاعلان : فى بند رقم ٢٦ ، فانه معالج بتوسعأكبر فى الميثاق فى البند (١٣) . والمعاهدةالدولية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية هى بوجه عام أكثر توسعاًفى الشرح والتفصيل فى كل بند من البنود، وتطيل فى بيان النواحى المختلفة لكل موضوع ، ولكل حقمن الحقوق ، بحيث لا تدع مجالاً للتأويل والتفسير . وهذا جعل الوثيقة تتألف من(٣١) بنداً مع أنها لاتعالج الا ماله اتصال بحقوق الانسان فى الميدان الاقتصادى والاجتماعىوالثقافى .

ومن أهم وجوه الاختلاف بين اعلان حقوقالانسان ، وبين معاهدة حقوق الانسان ، أن الأول مجرد اعلان لاحاجة بالدول أن تصدق عليه أماحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فان الميثاق الخاص بها لابد من أن تصدق عليهكل دولة ، وان تودع وثيقة التصديق لدى السكرتير العام للامم المتحدة ، حتى اذا اكتملعدد الدول التي صدقتعلى الميثاق ــ ٣٥ دولة ــ دخل الميثاق مرحلة التنفيذ ــ ولو ان احكامهلاتسرى الا على الدول التي قدمت وثيقة تصديقها للامم المتحدة . ونظام التصديق Ratification منصوص عليه فى الميثاق واستغرق عدة بنود منه .

* استخدمت الامم المتحدة Covenant ومعناها العهد او الميثاق ، وهو اقوى فى التعبير من الاتفاقية Conuention

وليس موضوع التصديق هو وحده الذي يميز المعاهدة من مجرد الاعلان عن حقوق الانسان ، بل هنالك موضوع أهم استغرق عدداً كبيراً من البنود وهو موضوع وسائل التنفيذ implementation فهذا وحده يستغرق نحو عشرة بنود (من بند ١٦ ــ ٢٥) وأهمية هذا الباب (الرابع) من الميثاق هي ضرورة البحث عن وسائل لكي ينال الناس جميعاً تلك الحقوق البشرية التي ينص عليها الميثاق ، مع المحافظة على سيادة الدول واستقلالها ، والحرص على احترام خصائصها وكراماتها . ومتى وافقت الدول على الميثاق .. وقبلت الوسائل التنفيذية التي تضمنها الباب الرابع ، فلا يبقى هناك ما يجرح الكرامة أو يتنافى مع الاستقلال ، وتتلخص الوسائل التنفيذية فيما يلي :

تقوم كل دولة موافقة على الميثاق بارسال تقرير دوري يحدد مداه المجلس الاقتصادي والاجتماعي للامم المتحدة ، ويتضمن هذا التقرير بيان الخطوات التي اتخذت نحو تنفيذ جميع الحقوق المذكورة في الميثاق . وترسل التقارير الى السكرتير العام ، الذي يتولى ارسالها الى المجلس الاقتصادي والاجتماعي من جهة كما يرسل الى المنظمات المتخصصة للامم المتحدة ، مثل منظمة اليونسكو ومنظمة الصحة العالمية ، ومكتب العمل الدولي ومنظمة الأغذية والزراعة ، الاجزاء التي تعنيها من هذه التقارير .

وتستطيع الدولة ان ترسل هذا التقرير على مراحل ، حسب النظام الذي يضعه المجلس. ومن الممكن للدول أن تذكر في تقاريرها الصعوبات والعقبات التي قد تواجهها في تنفيذ جميع بنود الميثاق ، لعل الامم المتحدة أن تسعى في مساعدتها متعاونة مع المنظمات المتخصصة ، التي لديها وسائل لبذل المساعدات الفنية ، على اختلاف ضروبها وأشكالها .

وهكذا نرى أن الوسائل التنفيذية ، في حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، تقوم على التقارير ، التي تضعها الدول الأعضاء ومن مصلحة الدول ان تضع مثل هذه التقارير ، ومن حسن الحظ أن هناك منظمات متخصصة في الامم المتحدة تبذل جهدها لمساعدة كل دولة ترغب في المساعدة .

المعاهدة الدولية لحقوق الانسان المدنية والسياسية

International Covenant ond Civil and Political Rights.

هذه المعاهدة أو الميثاق هي الشطر الثاني المكمل لحقوق الانسان في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والثقافي . وهي مثل الشطر الأول مبنية على المبادىء نفسها التي بنى عليها الاعلان العالمي لحقوق الانسان ، والبنود في جوهرها مطابقة لما جاء في الاعلان ، مع بعض التوسع والشرح والايضاح ، مما تتطلبه صيغة المعاهدة ، التي ستصبح ملزمة لجميع الدول التي توقعها ثم تصدق عليها .. وبديهي أن في الحقوق المدنية والسياسية اموراً حساسة ، لابد من ايضاحها وبذلك تطول البنود وتتعدد ، خشية أن يكون الايجاز عرضة للتأويل .

وهكذا وصلت بنود هذا الميثاق الى ٥٣ بنداً ، بما في ذلك ــ وهذا أيضاً من أسباب الاطالة ــ فصل طويل عن وسائل التنفيذ . ولا يتسع المقام هنا لذكر جميع بنود الميثاق ، وحسبنا أن نورد فيما يلي أهم الحقوق التي جاءت فيه :

فى البند الأول نص صريح على حقوق تقرير المصير لكل شعب من الشعوب . وعلى الحق فى أن يتصرف الناس فى ثرواتهم ومواردهم الطبيعية، ونلاحظ أن النص على هـذه الحقـوق يرد مرة اخر فى المادة ٤٧ ، كان واضعى الميثاق كانوا حريصين جداً على أن يتمتع كل شعب بثروات بلاده ومواردها الطبيعية ، وأن يكون هذا الحق واضحاً ، بعيداً عن الغموض .

وفى البند الثانى نص قوى على عدم التفرقة بين الناس دون تمييز بين السلالات واللون والذكر والانثى ، واللغة والدين والمذاهب السياسـية والجنسية الأصلية ، والثروة والحسب والنسب، او اية فوارق اخرى . وعلى كل دولة ان تتخذ الاجراءات التشريعيـة ، التى تضمن تنفيـذ جميـع الحقوق التى ينص عليها هـذا الميثـاق ، واذا ثبت لها ان شخصاً انتهكت حقوقه، وتقرر ذلك بحكم قضائى كان له الحق فى تعويض مناسب . والظاهر أن واضعى الميثـاق كانـوا حريصين على النص على المساواة بين حقوق الرجل والمرأة، ولذلك لم يكتفوا بما جاء فى البند الأول ، وخصوا هذا الموضوع ببند خاص (الثالث) .

وينص البنـد السـادس علـى حـق الانسـان فى الحيـاة ويجب أن يصـان هـذا الحـق بوسـاطة القـانون ، ولا يجـوز ان يحرم اى انسان مـن الحيـاة بطريقة عرفية . وفى البـلاد التى لـم تلغ فيهـا عقوبـة الاعدام ،لايجوز أن يصدر حكم بالاعدام الا لأسباب خطيرة جداً ينص عليها القانون فى وقت ارتكاب الاثم ،ولا توقع هذه العقوبة الا بناء على حكم صادر من محكمة مختصـة ، ولا يجـوز أن يُحكم باعدام شخص تقل سنه عن ١٨ سنة ، ولا يجوز أن توقع العقوبة على امراة حامل . وتحرم المادة السابعة كل اعمال التعذيب والقسوة والعقاب البدنى ؛ كما لا يجوز أن يخضع شخص ، بغير ارادته ، لأن تعمل عليه تجارب طبية او علمية .

وتنص المادة الثامنة على تحريم العبودية وتجارة الرقيق ، طبقاً لما جاء فى المادة الرابعة من الاعلان . كما تنص المادة على تحريم السخرة ،الا ماقد تفرضه السلطة من أعمال تتصل بالصالح العام .

والمادة التاسعة تنص على حق كل انسان فى أن يكون حراً طليقاً ، ولا يجوز أن يحرم من الحرية او يقبض عليه بطريقة عرفية أو أن يحبس ، الالأسـباب ينص عليهـا القانون ، ويجب أن يبلغ الشخص المقبوض عليه فوراً بأسباب القبض عليه، والتهمة الموجهة اليه ، ويجب ان يعرض امره على القضاء المختص بسرعة ، ولكل شخص الحق ــ اذا تأخـرت محاكمته ــ أن يطالب بحقه أمـام القضاء ، ليقضى هل تهمته مما يبرر حبسه .وهذه المادة من الامور التي اشتهرت بمخالفتهـا حكومة الأقلية البيضاء فى افريقيا الجنوبية وهى التي سنت القوانين التي تبيح القبض والحبس الى ثلاثة أو ستة أشهر قابلة للتجديد ، دون أن يقدم المذنب الى أية هيئة قضائية .

وتنص المادة العاشرة على ان كل متهم لم تثبت ادانته يجب ان يعامل على أنه برىء ، ويجب أن لا يوضع فى صحبة المذنبين ، كمـا يجب عزل الحديث السن عن المكان الذى يودع فيه كبار السـن مـن المتهمين ، قبـل المحاكمة وبعدها .ولا يجـوز حسـب المـادة الحادية عشرة أن يودع السجن شخص لمجرد انه لم يف بعقد تعاقد عليه . والمـادة الثانية عشرة تنص على حريـة الانسان فى داخل حدود البلد الذى سمح له ان ينزل فيه ، وكل انسان له الحق فى أن يبرح أى قطر نزله ، حتى ولو كان وطنه ، ولا يجـوز ان يحال بين شخص وبين العودة الى وطنه .

والمادة الرابعة عشرة تعالج باسهاب حـق كل انسان فى أن يحاكم بالعدل ، مع توافر فرصة الدفاع عن نفسه ، أو بمسـاعدة محـام يتولى الدفاع عنه ، ولا يجوز أن يكره الشخص على أن

يشهد على نفسه ، مع حفظ حقه فى الاستئناف الى محاكم اعلى ، وحقه فى أستجواب شهود الاثبات ، وللمتهم الحق فى أن يكون له ترجمان اذا كانت محاكمته تجرى فى غير لغته . ولقد كان من الجائز ان تكون هذه المادة فى المعاهدة التي تنص على الحقوق الاجتماعية غير أن أكثر ماتدور حوله المشاكل ، وأكثر مايُرتكب فيه من الآثام هو المحاكمات السياسية ، خصوصاً فى بلد مثل افريقيا الجنوبية ، يعامل فيها المجرم العادى برفق ، بينما يتعرض المتهم السياسى لضروب الظلم والبغى .

وتنص المادة الخامسة عشرة على انه لايجوز ان يكون هناك أثر رجعى فى المحاكمات فلا يؤاخذ المرء على ذنب ارتكبه قبل أن يصدر قانون بتحريمه . ولا يجوز أن يتعرض شخص لاى تدخل فى شئونه الخاصة ، وشئون أسرته أو لاي تهجم على شرفه وحسن سمعته ، وله الحق فى أن يحميه القانون فى كل هذه الشئون .

والمادة الثامنة عشرة تنص على حرية الراى والدين ، بطريقة اوضح ولكنها لا تختلف كثيراً عما جاء فى نص الاعلان العالمى . وكذلك تنص المادة التاسعة عشرة على حرية الفكر ، وحرية التعبير عما يجيش بفكر الانسان ويشمل هذا الحق حرية الانسان فى ان يلتمس المعلومات ، ويبادل سواه الراى فى مختلف الامور دون تقيد بالحدود ، وله الحق فى أن يتم ذلك شفاهاً او تحريراً ، أو فى صورة انتاج فنى او فى اى صورة اخرى يختارها . . غير ان هذه الحقوق تتضمن بعض الواجبات والتبعات ولذلك فانها تحدها بعض النصوص القانونية عند الضرورة من اجل حماية حقوق الناس وسمعتهم الطيبة أو من اجل حماية الأمن القومي او النظام العام ، أو الصحة والآداب العامة . وتعالج المادتان ٢١ ، ٢٢ حقوق الناس فى ان يجتمعوا ويتداولوا طبقاً للنظام الذى يفرضه القانون ، كما أن لكل شخص الحق فى أن يكوّن أو ينضم الى أي نقابة مهنية .

والمواد التالية مباشرة تنص على حقوق الاسرة والطفولة ، وحق الزواج ، بناء على اتفاق الزوجين ، والمادة الخامسة والعشرون تنص على أنه يجب أن ينال كل مواطن حقه وفرصته ، دون اى تفرقة من اى نوع من حيث السلالة واللون وبين الذكر والأنثى ، وأياً كانت لغة المواطن او ديانته او الآراء التي يعتنقها فى السياسة أو غيرها ، وأياً كانت جنسيته الأصلية أو المجتمع الذى ينتمى اليه أو بسبب اختلاف الثروة او المولد ، او اى اعتبار آخر وذلك فى الأمور الآتية :

١) المساهمة فى ادارة الشئون العامة ، بشخصه او بوساطة ممثلين منتخبين انتخاباً حراً .

٢) أن يعطى صوته وان يرشح فى انتخابات دورية جدية ، على أن تكون انتخابات عامة ، يتساوى فيها الناخبون ، وأن تعقد بالاقتراع السرى ، وان يضمن فيها التعبير الحر عن ارادة الناخبين .

٣) أن تتاح له وظائف الخدمة العامة على قدم المساواة .

وفى البلاد التى تعيش فيها أقليات تتميز بديانة أو لغة ، أو كانت من عنصر خاص ، يسمح لهذه الجماعات أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ومشاعر ديانتها ، وأن تستخدم لغتها فى مختلف شئونها .

ويرى القارىء أن معظم هذه الحقوق مطابقةللمبادىء الواردة فى الاعلان العام لحقوق الانسان. غير أن الجديد فى الميثاق أو المعاهدة هو انهاتشتمل على وسائل للتنفيذ فى الباب الرابع وهو جزء من صلب المعاهدة ، ويحتل فيها مكاناً كبيراً (من المادة ٢٨ الى المادة ٤٥) ، وبعض المواد طويل ومتعدد البنود ،وسنحاول فيما يلى ايضاح هذا الجزء منالمعاهدة وخصائصه التنفيذية .

ينص هذا الجزء على أن تؤلف لجنة لحقوق الانسان من ثمانية عشر عضواً يختارون من بين الأعضاء الذين صدقوا على الميثاق ، ومدةالعضوية فى اللجنة أربع سنوات قابلة للتجديد ، ولكل عضو الحق فى ترشيح اثنين من رعاياه ،ويجب أن يكون المرشح على جانب عظيم من كرم الخلق ، خبيراً بشئون حقوق الانسان ، ويراعىأن يكون بين المرشحين من له دراية بالشئون القانونية الدولية،على الا يكون فى اللجنة غير واحدمن رعايا اية دولة .

ومتى تم تكوين اللجنة ، يقوم أعضاؤها باعمالهم ، بصفتهم الشخصية ، ويتناولون اجراً مناسباً لجهودهم ، وتجتمعاللجنة للمرة الاولىفى مقر الامم المتحدة فى نيويورك أو جنيف ، بناء على دعوة السكرتير العام للامم المتحدة ، ثم تجتمعبعد ذلك فى المواعيد التى تحددها طبقاً للائحة التى وضعتها لنفسها ، ولها الحق فى أن تفصل اىعضو منها ترى أنه لايقوم بواجبه خير قيام ،وتبلغ السكرتير العام للامم المتحدة بخلو مكانه ، ومثلهذا الاجراء الصارم لايتم الا بناء على اجماع رأى سائر الأعضاء ، أما قراراتها فى العادةفيكفى لها الأغلبية المطلقة . والوظيفة التي تؤديها لجنة حقوق الانسان هذه مبينة فى المادة ٤٠وما يليها . وتنص تلك المادة على أن كل دولة صدقت على الميثاق لابد لها أن تقدم تقريراً ،ينصعلى ماقامت الدولة به من اجراءات لضمان الحقوق التي تنص عليها المعاهدة ، ومدى نجاحهذه الاجراءات على أن يقدم هذا التقرير :

(أ) فى غضون عام واحد من التاريخ الذىتصبح فيه المعاهدة نافذة . (اى بعد أن يصدق عليها خمسة وثلاثون من الأعضاء) .

(ب) وبعد ذلك يقدم مثل هذا التقرير فىالموعد الذى تحدده اللجنة .

وترسل جميع التقارير الى السكرتير العامللامم المتحدة ، الذى يتولى ارسالها الى جميع أعضاء اللجنة ، ويجب أن تشتمل هذه التقاريرعلى الظروف والعوامل ، والصعوبات التي تتصل بتنفيذ بنود الميثاق . وتقوم اللجنة بدراسة تلكالتقارير ، وتبدى رأيها فيها وملاحظاتها عليها وترسل هذه الآراء والملاحظات الىالدولالأعضاء، وقد ترسلها أيضاً الى المجلس الاقتصادى والاجتماعى .

وتذهب المادة ٤١ الى مدى أبعد ، بأنتسمح لكل دولة ترى أن احدى الدول الاعضاء لاتراعى مايجب نحو تنفيذ أى بند منبنود الميثاق،أن ترسل الى تلك الدولة التي ترى أنها مقصرة ، بياناً مكتوباً توضح فيه وجوه التقصير ، ويجبعلى الدولة التى تتهم بالتقصير ، أن ترد فى خلال ثلاثة اشهر ، معتذرة عما قد بدا من تقصيرهاوموضحة مابذلته من مجهود لتدارك الامور التي اخلت عليها . فاذا انقضت ثلاثة اشهر اخرىدون أن يتم التراضى بين الدولتين جاز لأيهما أن ترفع الموضوع بأكمله الى لجنة حقوق الانسان ،التى تقوم بدراسة الموضوع ، وتحاول أن تصلحبين الدولتين المختصمتين،لعل من الممكن أنيزول الخلافالذىبينهما بالوسائل الحبية ، مع المحافظة على الحقوق البشرية والحرياتالأساسية ، التى حددها الميثاق ، فاذا فشلت اللجنة فى مساعيها وجب عليها فى غضونعام أن ترفع تقريراً وافياً يتضمن كل نواحى القضية ، ورأيها فيها ، ويبلغ هذا التقريرالى كل من الدولتين المختصمتين .

والمادة ٤٢ تنص على الاجراء الذى يمكن اتباعه اذا لم يقبل الطرفان هذا التقرير، وفى هذه الحالة تقترح اللجنة أن ىحال الموضوع بموافقة الطرفين على لجنة فرعية من خمسة اعضاء برضا الطرفين ، وهذه اللجنة الفرعية تدعى لجنة الصلح Conciliation Commission وهذه تقوم بدراسة الموضوع كله من جديد ، وتستمع الى أي بيانات جديدة من الطرفين ، وعليها أن تتم وساطتها فى ظرف عام واحد ، فان قدر لها النجاح وانتهى الخلاف ، صفا الجو ، وزالت الغيوم ، اما اذا فشلت ، فعليها أن تقدم فى مدى عام بياناً وافياً بكل جوانب المشكلة ، وهذا البيان يعتبر الوثيقة النهائية فى الموضوع .

وربما تساءل البعض لماذا لا يُرفع الخلاف الى مجلس الأمن ، وقد يُرد على هذا بان مجلس الأمن مختص بشئون الحرب والسلم ، ويترك عادة شئون حقوق الانسان للمجلس الاقتصادى والاجتماعى ، ومع ذلك فمن الجائز أن يكون الخلاف حول حقوق سياسية من الخطر بحيث يهدد السلام العالمى ، وقد تظهر أمثلة لهذا عندما توضع المعاهدات الخاصة بحقوق الانسان موضع التنفيذ ، بعد مضى ثلاثة أشهر من التصديق عليها بوساطة ٣٥ من الدول الأعضاء فى الامم المتحدة ، وهذا التصديق لم يتم بعد ، واذا تم فانه لا يطبق الا على الدول الأعضاء التى قامت به .

ان الاتفاق على جميع البنود فى معاهدة حقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومعاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، قد استغرق بضعة عشر عاماً ، ولابد ان تمضى أعوام اخرى قبل ان يتم التصديق على المعاهدتين . وهناك أمر هام لا بد من ذكره : وهو أن معاهدة حقوق الانسان المدنية والسياسية ، التي نصت على انشاء لجنة تحتكم اليها الدول ، وهى لجنة حقوق الانسان ، التى خولت ان تتخذ كل اجراء من شأنه ان يفض النزاع بين الدول الاعضاء بوساطة اللجنة نفسها أو بوساطة قومسيونات صلح ، هذه المعاهدة الخطيرة لها ملحق ، ولم تستطع الدول أن تدمجه فى صلب المعاهدة ، وبسبب الاعتراضات التي اثيرت حوله : تقرر أن يظل هذا الموضوع فى صورة ملحق ، واطلق عليه اسم « البروتوكول الاختيارى» للمعاهدة، أي ان يكون للدول حق الاختيار التام فى أن تقبل هذا البروتوكول أو لاتقبله ، ولذلك كان مكانه فى آخر المعاهدة ، وهو يشتمل على ١٤ بنداً مستقلاً عن بنودها .

والظروف التي دعت الى هذا الاجراء ان كثيراً من الدول ، الحت فى أن يكون من حق لجنة حقوق الانسان ، أن تنظر أيضا فى أية شكوى ترفع لها من الأفراد لا من الحكومات فقط، فاذا رأى فرد أو أفراد انه تعرض لظلم فى أمر يتصل بحقوقه الانسانية ، ولم يجد انصافاً من سلطات الدولة التي يعيش فى كنفها ، جاز له أن يرفع شكواه الى لجنة حقوق الانسان ، وتصبح للجنة الصلاحية التامة لان تنظر فى هذه الشكوى وأن تقضى فيها . وقد جعل أمر هذا البروتوكول اختيارياً ، تقبله من تشاء من الدول وترفضه من تشاء ، ولايجوز أن ترفع شكوى على دولة لم تقبله .

فيما تقدم شرحنا الوثائق الرئيسية الخاصة بحقوق الانسان .. الا وهى :

١) الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، الذى نشر فى العالم سنة ١٩٤٨ .

٢) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

٣) المعاهدة الدولية الخاصة بحقوق الانسان المدنية والسياسية .

وبعض الحقوق الهامة التي جاء ذكرها في تلك الوثائق ، أثارت اهتماماً خاصاً ، ورؤي أن من الواجب أن يُفرد لها وثيقة خاصة ، وأداة تنفيذية خاصة بها .

وفيما يلي ذكر لبعض هـذه المعاهدات أو الاتفاقيات الدولية التي تتصـل كلها بحقـوق الانسان ، وقد يصدر بعضها في صورة اعلان .

(ج) حق تقرير المصير :

ان حق كل امة في أن تقرر ماتراه في شئونها الخاصة وفي نواحي حياتها وماترسمه من برنامج لتطورها ونموها المادي والأدبي والسياسي ، هذا الحق يبدو لنا اليوم كأنه أمر مفروغ منه . ولكن الحال التي وصل اليها المجتمع الدولي ، في هذا الشأن لم تولد بين يوم وليلة . ان جهاد الشعوب من أجل حريتها واستقلالها أمر قديم . وكثير من الكتاب السياسيين في العهود الحديثة أكدوا مراراً حق الشعوب في الحرية الكاملة . ولكن يبدو أن الكوارث العالمية لها فضل كبير في ايقاظ هـذه الفكرة وانمائها . . وقد كان واضحاً لكل عاقل في الحرب العالمية الاولى وما جلبته على العالم مـن الويل والثبور ، أن العامل الأكبر في ايقاد تلك الفتنة الهوجاء هو ذلك الجشع الاستعماري الذي كان يدفع المعتدين الى الغزو والاستيلاء على أوطان غيرهـم ، وتسخيرهم البلاد والعباد لشـهواتهم ومطامعهم ، فاريقت الدماء وازهقت الأرواح في مشارق الأرض ومغاربها ، وظلت النار مشتعلة تلتهم الأخضر واليابس على مـدى أربع سـنين وبضعة أشهر .

وارتفعت الأصوات تنادي بخلق عالم جديد ، على انقاض العالم القديم ، وظهرت للمرة الاولى عبارة حق تقرير المصير ، ، واعتنق هذا المذهب السياسي الجديد بعض ذوي النفوذ . وتظاهر البعض باعتناقه ، وهو في صميم نفسه لايزال على المذهب العتيق ، مذهب الاستيلاء والسيطرة . ولذلك طبق مبدأ تقرير المصير بعد الحرب العالمية الاولى تطبيقاً ناقصـاً . فتكونت دول جديدة في اوربا مثل تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا ، والمجر وبولنده ، أما في غير اوربا فان أنصار الجشع لم يتخلوا عن مذهبهم القديم ، وأمكن للكلاب أن تظل ممسكة بالعظـام بين أنيابها ، وابتكر لـوع مـن الاستعمار المقنع يدعى الانتداب .

ومرت فترة مابين الحربين وظل جشـع الاستعمار جاثماً على العالم ، غير أن حق تقرير المصـير لم تخمـد جذوته ، ولـم يزده البطش والخداع الا قوة ورسوخاً في النفوس . وجاءت الحرب العالمية الثانيـة ، فاذا هي تنزل بالعالم خراباً ودماراً أشد عنفاً مما شهده هذا الكوكب في أي زمن من الأزمان . وكانت الدول ، غالبة أو مغلوبة ، في حالة عجز عن مقاومة التيار الجارف ، الذي اندفـع نحـو السـعي لتحقيـق الحرية والاستقلال لجميع الشعوب في كل ركن من أركان العالم ، واجتمع قادة الدول في سان فرانسيسكو سنة ١٩٤٥ لكي يضعوا ميثاق الامم المتحدة ، وفي ديباجة الميثاق نص صريح بان الدول قد اجتمعت لكي تؤكد ايمانها بما يجب للانسان من الحقـوق الأساسية ، وما ينبغي لكل فرد مـن الكرامـة والمنزلة المحترمة ، والمساواة التامة بين الناس ، رجالاً ونساء ، وبين الامم صغيرها وكبيرها .

وجاء في المادة الثانية من الميثاق ان من أهم أهداف الامم المتحدة ان تنمي بين الامم علاقات مبنية على احترام مبدأ المساواة في الحقوق ، وحق الشعوب في تقرير مصيرها ، ثم يتكرر هذا المعنى في عدة بنود اخرى من الميثاق . ويتكرر بعد ذلك في الاعـلان العـالمي لحقـوق الانسـان ،

وكان من المنتظر ان ينص على هـذا الحـق فىالميثاقين الدوليين لحقوق الانسان ، اللذين سبق ذكرهما ، واللذين تم ابرامهما فى سنة ١٩٦٦ ،ولاشك فى أن المداولات الخاصة بهما قد طالت ، ثم يجىء بعد ذلك دور التصـديق على كل مـن الميثاقين . ولم يكن أمر حق تقرير المصير مـن الامور التي تحتمل الارجاء والتسويف . فهناك اقطار عديدة فى العالم لا تزال خاضعة لنير الحكم الأجنبى ، وتطالب جاهدة بحريتها واستقلالها ،اقطار منتشرة فى افريقيا وآسيا ليس لها مـن يمثلها أو يرعى قضاياها فى الامم المتحدة .

ولكن الغيورين على شئون الامم المتحـدة راوا انه لابد من اجراء يحقق للدول استقلالها ، ويرضى رغبتها فى تقرير مصيرها . فاذا لم يكن ممكناً أن يتم ذلك بمعاهدة او ميثاق : فانه لابد من الاسراع باصدار قرار تعلنه الجمعية العامة للامم المتحدة . وهذا تم فى ديسمبر ١٩٦٠ (قبل صدور المعاهدتين بست سنوات) ففى الدورة الخامسة عشرة ، صدر القرار رقم ١٥١٤ وعنوانه : «اعلان بمنح الاستقلال للأقطار والشـعوب الخاضـعة للاستعمار » ويتألف الاعلان من ديباجة طويلـة وسبعة بنود .

وقد جـاء فى الديباجـة انه نظـراً لتلهف الشعوب غير المستقلة الى نيل حريتها ، ونظراً لأن رغبة الشعوب فى نيل استقلالها رغبة ملزمـة ،ونظراً لما للامم المتحدة من الدور الأساسى فى تأييد حركة الشعوب الاستقلالية فى الأقطار الخاضعة للوصاية او للحكم الأجنبى . ومن حيث أن الامم المتحدة مقتنعة بان جميع الشعوب لها الحق المطلق فى نيل الاستقلال التـام وممارسة حكم نفسها بنفسها ، والمحافظة على اراضيها . .

فان الجمعية العامة تعلن بشـدة ان مـن الواجب أن يقضى بسرعة على الاستعمار فى جميع صوره وأشكاله ، بدون أى قيد أو شرط .

وتحقيقاً لهذه الغاية تعلن الجمعية العامة :

١) ان اخضاع الشعوب لحكم أجنبى أو للسـيطرة والاسـتغلال ، يعد انكاراً للحقـوق الأساسية للانسان ،ويخالف ميثاق الامم المتحدة،ويكون عقبـة فى سـبيل نشر السـلام فى العالم والتعاون بين الامم .

٢) ان تقرير المصير من حق كل الشعوب ،هذا الحق يتيح لهم أن يقرروا كيانهم السياسى ، وأن يمارسوا حياتهم الاقتصادية والثقافية بحرية تامة .

٣) اذا كان قطر من الأقطار متخلفاً مـن الوجهة السياسية او الاقتصادية او الاجتماعية او التربوية فان هذا لن يعد بحال من الأحوال سبباً فى تأخير نيله الاستقلال .

٤) يجب أن تتوقف تماماً الأعمال العسكرية او وسائل القهر المفروضة على البلاد غير المستقلة، حتى يتسنى للسكان ، أن يمارسوا بتمام الحرية،حقهم فى الاستقلال التام ، وأن تصان اراضيهم من كل عدوان .

٥) يجب أن تتخذ على الفور،فى البلاد التى تحت الوصاية او الخاضعة لحكم أجنبى الخطوات اللازمة لانتقال جميع السلطات لسكان تلك البلاد،من دون أى قيود أو تحفظات ، طبقاً لرغباتهم وإرادتهم الحرة ، دون تمييز أو تفرقة خاصـة بالعنصر أو العقيدة أو اللون ، حتى يتسنى لهم التمتع بكامل حريتهم واستقلالهم .

٦) كل محاولة ترمى الى تمزيق وحـدةالقطر ـ كلياً أو جزئياً ـ او وحدة ارض الوطن ، اجراء لايتفق مع الأهداف والمبادىء ، التي ينصعليها ميثاق الامم المتحدة .

٧) على جميع الـدول أن تلتـزم بمنتهىالأمانة والدقـة ، بما ينص عليه ميثـاق الامم المتحدة ، والاعلان العالمى لحقوق الانسـان، وبماتضمنه هذا الاعلان ، على اسـاس من المساواة ، وعدم التدخل فى الشئون الداخلية لجميع الدول،مع احترام حقوق السيادة لكل الشعوب وسلامة أراضيها .

ان هذا الاعلان ـ مع أنـه مجـرد اعـلان Declaration وليس ميثـاقـاً أو اتفـاقـاً او معاهدة ـ كان لصدوره فى أواخر عام ١٩٦٠ دوىواسع فى جميع أرجاء العالم ولم يلبث أن أصبح من أهم وثائق حقوق الانسان ، ولم تلبث آثارهأن ظهرت ، بخاصة فى قارتى افريقيا وآسـيا ، وليس من محض المصادفة ، أن تنتشر بعد ذلكالعام مباشرة الحركات الاستقلالية فى عديد مـن الأقطـار وان تظهر الألوان السمـراء والصفراءوالسوداء على مقاعد الامم المتحدة ، وفى عدد قليل من السنين ارتفع عدد الأعضاء فى الامم المتحدة منالدول الافريقيـة الى مايقرب من أربعة امثـال ما كانت عليه يوم تأسيس المنظمة ، واصبحتالدول الاوربيـة والأمريكيـة تحسـب لهم ألف حساب ، وكثيراً ماترتفع أصواتهم فى مجتمعاتالامم المتحدة ولجانها ، لتؤكد الحقوق البشريـة للدول النامية ،ولنصرة الضعفاء ،ومنع العدوان.

ونظراً لما للموضوع الذى يعالجه الاعلان مناهتمـام بتحريـر الشـعوب ونشر الاسـتقلال السياسى لكل دولة ، فان الامم المتحدة لم تكتفبصدور هذا الاعلان وانتشاره فى جميع الآفاق ، بل زادت على ذلك بان قررت الجمعية العامة فىعام ١٩٦١ تكوين لجنة خاصـة لتراقب تنفيذ الاعلان الخاص بتقرير المصير ، وهى لجنة دائمةتتألف من ٢٤ عضواً من اعضاء الامم المتحـدة وتجتمعأكثر منمرة فىكلعام،وفىأىمكان تقرر أنتزوره ، وهى لاتزال الى يومنا هذا من أهم لجان الامم المتحدة ، جمة النشاط ، مرعية الجانب ،تتحاماها الدول الاستعمارية ، وتحاول ارضاءها.

وهكذا نرى ان اعلان حق تقرير المصير ، قداصبح فى قوة المعاهدات ، ترعاه هيئـة تراقب تنفيذه ، وترفع الى الجمعية العامة فى كل عـامتقريراً بمبلغ نجاحه وما قـد يعتـرض سبيلـه من العقبات ، ولاشك فى أن حق تقرير المصير هوالمحور الأساسى لنيل تلك الحقوق ، وله فضل كبير فى تقويض دعائم الاستعمار .

(د) جريمة ابادة السلالة : Genocide

تنص المادة الثالثةمن الاعلان العالمى لحقوقالانسان على حق الحياة فتقول :

« **ان كـل فرد له حـق الحيـاة والحريةوالسلامة من الأذى** » ، وبالرغم من ان هذا حق قديم ، وقد نصت عليه الديانات والشرائع ، فانالاستهانة بحياة الناس ظاهرة طالما عرفت فى عهود البغى والطغيـان والفوضى ، وليس بغريب أنيحتل حق الحياة مكانه فى صدر الاعلان العالمى ، فقد تكفلت معظم القوانين فى معظم الدول بحمايةروح الفرد عن طريق التشريع ، وكانت عقـوبة الاعدام واسعة الانتشار فيما مضى ، تطبق علىكثير مـن الجرائم حتى التافـه منها ، ولكـن المشرعـين فى اكثـر الدول بذلـوا جهـدهم فىتضييق الحد أمام عقوبة الاعدام ، حتى أصـبح عدد غير قليل من الدول ، وقد الغيت فيها عقوبةالاعدام بتاتاً .

وانتقل التفكير بعد ذلك من عقوبة اعدام الفرد ، الى النظر فى جريمة اعدام الجماعات التي كثيراً مالجأت اليها بعض الحكومات ، بقصد استئصال أو ابادة اعداد ضخمة من الناس ، لا ذنب لهم الا أنهم يعتنقون مذهباً من المذاهب أوينتمون الى سلالة من السلالات ، أو يتميزون بلغة أو ثقافة لاترتاح اليها الهيئات الحاكمة ، كمانرى من اضطهاد السلالات الزنجية ، عن طريق حكومات الأقلية البيضاء فى جنوب افريقيا ، أوروديسيا ، أو كما كانت تفعله حكومة النازيين فى العهد الهتلرى ، أو ماتفعله اليوم حكومة الولايات المتحدة الأمريكية من تجنيد الزنوج من رعاياها فى حرب فيتنام وغيرها بنسبة تزيد على تجنيد البيض ، وتعمد زيادة تعريضهم للخطر . ان التاريخ مليء بأحداث المذابح التي ذهب ضحيتها الآلاف بسبب ديانتهم أو مذهبهم السياسى .

لذلك اهتمت الامم المتحدة الا تكتفى بالنص على حماية حياة الفرد بل وعنيت أيضاً بأمر حياة الجماعات ، التي قد تتعرض لخطر الابادة ، وأقرت الجمعية العامة فى ديسمبر عام ١٩٤٨ نص معاهدة دولية بتحريم ابادة السلالة ، واعتبارها من افظع الجرائم ، وقد تم التصديق بوساطة العدد المطلوب من الاعضاء فى عام ١٩٥١ ، ولو أنها بالطبع لايمكن تنفيذها الا على الدول التي صدقت عليها . **وأهم ما تنص عليه المعاهدة بعد الديباجة هو ما يلى :**

المادة الأولى : ان جميع الدول التي اقرت بنود هذه المعاهدة تؤكد ان ابادة السلالة (أو الابادة الجماعية Genocide) سواء فى زمن السلم أو زمن الحرب .. تعد جريمة فى نظر القانون الدولى ، وان من واجبهم أن يعمل على منعها ومعاقبة من يرتكبها .

المادة الثانية : تعرف الابادة الجماعية بانها أحد الأعمال الآتية التي ترتكب وتهدف الى القضاء ــ جزئياً أو كلياً ــ على مجموعة تابعة لسلالة أو جنس أو ديانة :

أ ــ قتل أفراد هذه الجماعة .

ب ــ الحاق ضرر جثمانى أو عقلى خطير بأفراد من هذه الجماعة .

جـ ــ اكراه هذه الجماعة على ان تعيش حياة ، يُراد منها ان تدمر كيانها كلياً أو جزئياً .

د ــ اخضاع هذه الجماعة الى ظروف تكسبها العقم فلا تتكاثر .

هـ ــ انتزاع الأطفال بالقوة من امهاتهم والحاقهم بجماعة اخرى .

المادة الثالثة : الأعمال الآتية تعرض من يرتكبها للعقاب :

أ ــ الابادة الجماعية .

ب ــ التآمر من أجل ارتكاب جريمة الابادة الجماعية .

جـ ــ التحريض العلنى المباشر على ارتكاب الجريمة .

د ــ الشروع فى جريمة الابادة .

هـ ــ التواطؤ على ارتكاب الجريمة .

المادة الرابعة : جميع الأشخاص الذين يرتكبون جريمة الابادة أو أي عمل من الأعمال الاخرى المنصوص عليها فى المادة الثالثة ، يقعون تحت طائلة العقاب ، سواء أكانوا حكاماً مسئولين دستورياً ، أم موظفين فى الدولة ، أم أفراداً لا ينتمون الى هيئة .

المادة الخامسة : تتعهد الدول المتعاقدة ان تسن القوانين اللازمة ، حسب مايتطلبه دستور كل دولة ، لتنفيذ بنود هذه المعاهدة ، مع فرض العقوبات الصارمة على من تثبت عليه جريمة الابادة أو الأعمال الاخرى المنصوص عليها فى المادة الثالثة .

المادة السادسة : تجرى محاكمة الأشخاص المتهمين بجريمة الابادة أو الأعمال الاخرى المنصوص عليها فى المادة الثالثة أمام محكمة مختصة تابعة للدولة التي ارتكب فى أرضها الجرم او أمام أي محكمة جنايات دولية ، ترضاها الأطراف المتعاقدة .

المادة السابعة : جريمة الابادة والأعمال الاخرى المنصوص عليها فى المادة الثالثة لايجوز اعتبارها من الجرائم السياسية ، التي يطبق عليها مبدأ تسليم المتهمين ، وتتعهد الدول المتعاقدة بان تسير فى هذا الأمر طبقاً لقوانينها والمعاهدات التي ترتبط بها .

المادة الثامنة : ويجوز للدول المتعاقدة ان تطلب الى الهيئات المختصة فى الامم المتحدة أن تتخذ مايلزم من اجراء مطابق لميثاق الامم المتحدة، ويكون من شأنه ان يمنع ارتكاب جرائم الابادة ، أو يقضى عليها .

هذه هى اهم البنود التي تنص عليها هذه المعاهدة ، اما سائر البنود فهى تتعلق بالاجراءات، مثل الالتجاء الى محكمة العدل الدولية ، وشروط التصديق على المعاهدة ومدتها وتجديدها الى غير ذلك من الاجراءات .

على كل حال لقد أصبحت المعاهدة التي تحرم الابادة الجماعية سارية المفعول، وقد صدق عليها العدد اللازم من الدول الأعضاء .. ومن الجائز ان تصبح ذات اثر فعال فى حماية الجماعات من خطر الابادة ، التي تعرضت ولاتزال تتعرض لها جماعات فى مشارق الأرض ومغاربها. ولم يكن هتلر وحده الذى يرتكب هذه الآثام . فنحن نشهدها اليوم فيما يرتكب فى الشرق الأوسط ، وما يتعرض له العرب من الاضطهاد والظلم ، ولا يتورع غلاة الصهيونيين عن التحدث عن جرائمهم ، وفى جنوب افريقيا حكومات عنصرية تسلط على الوطنيين ضروب الخسف والعذاب ، ولا ترحم رجلاً ولا امرأة ، ولا شيخاً ولا طفلاً ، والامم المتحدة تعلم الذى يجرى ، وترسل البعثات للتحقيق ، وتعقد المؤتمرات ، وتصدر القرارات ، ولا تكاد جهودها أن تتجاوز هذا ، ولابد أن يمضى وقت قبل أن يتم نضج المنظمة ويشتد ساعدها وتستطيع اجراءات التنفيذ لهذه المعاهدة الهامة أن تحدث أثرها .

(هـ) حق الانسان فى ان يكون حراً :

ان المادة الثالثة من الاعلان العالمى لحقوق الانسان تنص كما رأينا على حق الانسان فى الحياة والحرية ، واقتران الحياة بالحرية شيء طبيعى ، فان حياة الذل والعبودية ، تنزل بالانسان الى مستوى الدواب ، التي تباع وتشترى ، وتعيش مسلوبة الارادة . فالحرية التى تنص عليها المادة، هى الحرية بمعناها الدقيق وهو ضد العبودية ، والحر هو ضد العبد، واستعباد الناس بعضهم لبعض ظاهرة قديمة، ولعل اهم عناصرها أسرى الحروب، الذين كانوا يباعون ويشترون ، ولا يجد الناس فى ذلك حرجاً .

ولسنا هنا بحاجة الى سرد تاريخ العبودية، والاستعباد .. وانما يهمنا الظروف التي ادت الى الاعتراف بان حرية الفرد حق لايقبل الجدل ، ومن اجل تقرير هذا الأمر لاحاجة بنا أن نذهب الى أبعد من القرون الحديثة ، التي تفشت فيها تجارة الرقيق ، منذ القرن السابع عشر الى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان اكبر مظاهر هذه التجارة أن دول غرب اوربا كانت تتخذ مراكز على السواحل الغربية لافريقيا ، وتجمع العبيد من مختلف الأقطار ، وتودعهم فى هذه المراكز ، الى أن تجيء السفن وتنقلهم من السواحل الافريقية الى الأسواق الأمريكية ، حيث يباعون بيع السلع،

ويساقون الى المزارع ، حيث يقومـون بحـرث الأرض وزراعتها تحت حكم وسيطرة سادة من الملاك البيض .

كانت هذه التجارة تتسم بالقسوة والفظاعة والاستهانة بالقيم البشريـة ، وربما لم يكـن فى التاريخ البشرى كله عهد شر من ذلك العهد، وآثامه لاتعادلها آثام ارتكبت فى أي عصر من العصـور ولم يكن الأمر يخلو من احتجاجات خافتة تصدر من بعض رجال الدين أو أهل الخير ، استنكاراً لهذه التجارة البشـعة ، ولكن أصـوات هؤلاء الخيرين كان يضرب بها عرض الحائط ولا تستمع لها الحكومات أو البرلمانات ، الى ان شبعت الديار الأمريكية حتى اتخمت ، ولم تعد فى حاجة شديدة لمزيد من هذه السلعة البشرية، خصوصاً أن العبيد أخذوا يتكاثرون تكاثراً طبيعياً ، فلم تعد التجارة مربحة كما كانت فى القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسـع عشر ، هنالك بـدات أصـوات الاحتجاج تعلو ، والحكومات تفكر جدياً فى تحريم التجارة البشعة . وتتخـذ البرلمانات قرارات ، وتعقد معاهدات ، وظلت تفعل ذلك الى أواخر القرن التاسع عشر .

ولعل اهم حادث فى محاربة تلك التجـارة هو عقد مؤتمر خاص فى عـام ١٨٩٠ فى مدينـة بروكسل، حيث ابرمت أول معاهدة دولية لمحاربة تجارة الرقيق . وكانت تتألف من مائة مادة ، وقد تم التصديق عليها فى العام التالى ، وعمل لها جهاز للتنفيذ يتألف من لجنة فى زنجبار ، واخـرى فى بروكسل وتنص مواد المعاهدة على حق الـدول المتعاقدة فى تفتيش السفن التي يشتبه فى أنهـا تحمل رقيقاً ، ولاشك فى ان هذه المعاهدة كان لها اثر كبير فى القضاء على الجزء الأكبر من تجـارة الرقيق فى افريقيا ، وكانت معاهـدة بروكسـل معنية بوجه خاص بالتجارة الافريقية ، أما تحريم الرقيق بصفة عامة فى جميع انحاء العالم وعقـد اتفاقيات جديدة لهذا الفرض . فان هذا لم يتم الا فى عهد عصبة الامم ، ثم فى عهد الامم المتحدة .

تكونت **عصبة الامم** فى أعقاب الحرب العالمية الاولى حوالى سنة ١٩٢٠ ، وكان مقرها جنيف ، حيث شيد لها قصر ضخم لايزال قائماً ــ وهو الآن المقر الأوربى للامم المتحدة ولم تكد عصـبة الامم أن تستقر نظمها ولجانها ، حتى ثارت فيها مشكلة الرق فى العالم ، ان معاهدة بروكسل قد قضت على تجارة الرقيق بين افريقيا وامريكا ،ولكن لم تزل هناك جيوب لتجارة الرقيق فى نواح مختلفة بافريقيا وآسيا ، واكثرها من نوع الرقيق المسخر لخدمة البيوت وأهلها ، ويشـمل هذا النوع من الرق الرجال والنساء والاطفال ، وكانت له أسواق تباع فيها تلك السلع وتشترى ، ولم يكن بد من أن يثار موضـوع الرقيق فى عصـبة الامم ، ولم تلبث العصبة أن أنشأت فى سنة ١٩٢٢ لجنة للرقيـق ، لكى تدرس الموضـوع وتعرض ماتراه مناسباً فيه . وانتهت اللجنة الى أن من الضرورى وضـع اتفاقية دوليـة ، واقتـرحت النصوص التي يجب أن تشتمل عليها وعرضت على الجمعية العامة لعصبة الامم فى عام ١٩٢٦ ،وتم الاتفاق عليها ، باسم اتفاقية الرقيق :

The Slavery Convent'on

وهى اتفاقية موجزة لاتتجاوز بنودها اثنى عشر بنـداً ، البنـد الأول منها يحـاول تعريف العبودية ويعرفها بأنها حالة الشخص الذى تمارس معه كل أو بعض السلطات التي تتصـل بحـق الملكية : وعلى الرغم من أن النص ليس سهلاً فانه يحاول أن يقرر أن ممارسة حق الملكية مثل البيع والشراء والهبة والرهن ، هو اهم مايميز حالـة العبودية . والتركيز فى وصف العبودية هنا يتجه نحو حق المالك فى السلعة التي يملكها . ولم يرض كثير من الناس عن هذا التعريف . ولكن واضعي المعاهـدة لم يستطيعوا أن يهتدوا الـى تعريف أفضل . وكان من الممكن ان يتجه التعريف الى فكرة الحرية . وان الحرية حق للجميع ، وأهم مايميز العبودية ان المستعبد محروم من حريته فى جميع أعماله . ولكن عصبة الامم لم تأخذ بهـذا الرأى وبقيت المادة كما هى مركز على فكرة الملكية .

اما سائر المواد فانها تنص على انه يجب على الدول المتعاقدة أن تعمل بالتدريج على الغاء الرقيق فى مختلف صوره وأشكاله . وقد رؤي أن الالغاء فجأة ربما أدى الى انتشار الفاقة بين العبيد الذين لم يعد لهم من يعولهم ، ولذلك نصت الاتفاقية على أن يكون الالغاء تدريجياً ، كما نصت على أن تتخذ كل دولة من القوانين والنظم مايضمن تنفيذ بنود المعاهدة ، وأن تبلغ السكرتير العام للعصبة باية اجراءات تتخذ فى هذا الصدد ، وأجازت للدول أن تتفاهم فيما بينها وأن تتعاون فى سبيل تنفيذ بنود الاتفاقية ، ومع ذلك سار التنفيذ ببطء شديد الى عام ١٩٣٢ عندما قررت العصبة انشاء لجنة مستقلة من الخبراء لمراقبة تنفيذ الاتفاقية ، وبدأت تلوح مظاهر التقدم عاماً بعد عام الى أن تعطلت جميع أعمال العصبة بسبب قيام الحرب العالمية الثانية .

وبعد قيام منظمة الامم المتحدة ، اثيرت مشكلة الرقيق من جديد ، وتحول الاشراف على معاهدة ١٩٢٦ من عصبة الامم التي لم يعد لها وجود الى هيئة الامم المتحدة ممثلة فى المجلس الاقتصادى والاجتماعى . ولم تكتف الامم المتحدة بمعاهدة سنة ١٩٢٦ ، بل زادت عليها وثيقة جديدة فى شهر ابريل سنة ١٩٥٦ ، وعنوان الوثيقة الاتفاق الاضافى على الغاء تجارة الرقيق والغاء النظم والأعمال المشابهة للرق .

وهكذا أصبح لدى المنظمة معاهدة ١٩٢٦ التي ورثتها عن عصبة الامم ، والمعاهدة الجديدة التى ابرمت فى عام ١٩٥٦ ، وطلب الى الدول التصديق على المعاهدتين ، وتم التصديق عليهما من اكثرية الدول الأعضاء . ولايكاد يوجد اليوم دولة فى العالم كله لم تقم بالغاء تجارة الرقيق على الاقل من الوجهة القانونية .

واحس أعضاء المجلس الاقتصادى والاجتماعى أن تجارة الرقيق لم تمت تماماً وأنها لاتزال تمارس فى الخفاء فى بعض الأقطار ، فطلب المجلس من السكرتير العام للامم المتحدة ، أن يختار شخصاً ملماً بنواحى الموضوع ليكون بمثابة مقرر للامم المتحدة فى مشكلة الرقيق ، وذلك فى أواخر عام ١٩٦٣ ، وجددت وظيفته عام ١٩٦٨ ، ولا يزال هذا الشخص يمارس عمله ، لعله أن يتقدم بمقترحات فعالة لعلاج تلك المشكلة ، وقد اتسعت المشكلة منذ سنة ١٩٦٨ ، فأصبحت تتناول الاضطهاد العنصرى والاستبداد الاستعمارى بوصفهما من ضروب الرق ، الذى تئن منه جماعات بشرية عديدة .

(و) منع التفرقة العنصرية :

نعود الآن الى التأمل فى المادة الاولى من الاعلان العالمى لحقوق الانسان ، فنجد أن هذه المادة تنص على أن :

« جميع بنى الانسان يولدون أحراراً ، متساوين فى الكرامة وفى الحقوق ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الاخوة » .

كما تنص المادة على الا يكون هنالك تمييز أو تفرقة بين الناس بسبب العنصر أو اللون أو الجنس (ذكراً أو انثى) أو اللغة أو الدين ، أو الرأي فى السياسة أو فى اى شيء آخر ، أو فى اختلاف الوطن أو المجتمع الذى نشأوا فيه أو الثروة أو النسب أو اي شيء آخر .

سبق لنا فى اول هذا المقال الحديث عن هذه المادة ، ونعيد ذكرها الآن لكى نؤكد مانصت عليه من تحريم للتفرقة العنصرية .

لقد نظرت الامم المتحدة نظرة جدية الى واجبها نحو منع التفرقة العنصرية ، وكلفت لجنة حقوق الانسان المتفرعة ، عن المجلس الاقتصادى والاجتماعى ، بان تتولى هذا الموضوع بكل عنايتها ، ورات لجنة حقوق الانسان أن يكون لديها هيئة مستقلة ، تضم أشخاصاً متخصصين فى شئون حقوق الانسان ، فعينت لهذا الفرض لجنة خاصة ، فى عام ١٩٥٠ ، وسمتها **لجنة منع التفرقة وحماية الاقليات** Prevention of Discrimination, and Protection of Minorilies كان عدد اعضائها ١٢ عضواً ، ثم لم تزل تكبر حتى صار نيفاً وعشرين عضواً .

ان الحرب العالمية الثانية قد برزت فيها مشكلة التفرقة العنصرية ، فى صورة بشعة ، ولعلها لم تظهر بمثل هذه البشاعة فى أي وقت ، وقد ظهرت فى تلك الحرب — بل ومن قبلها مباشرة ، فكرة التفرقة بين السلالات ، والتمييز بينها ، وأثار النازيون ضجة حول خرافة تفوق الجنس الآرى على جميع الأجناس ، وتفوق الجرمان على جميع الشعوب ، وتفوق النازيين أنفسهم على كل سلالة أو جماعة ، وتركت هذه العقيدة الفاسدة ، آثاراً عميقة فى كثير من النفوس فى مشارق الأرض ومغاربها ، ولم يكن من مجرد المصادفة أن حاكم افريقيا الجنوبية الحالى المسمى فورستر ، كان من أكبر أنصار النازى ، فى ابان الحرب العالمية الثانية ، وها هو ذا اليوم وحكومته يطبقون الآراء النازية ، على شعوب جنوب افريقيا الوطنية ، واكبر الظن أن هناك فى جهات أخرى — غير افريقيا الجنوبية — افراداً فى أمريكا واوربا يعتنقون هذا المذهب الخبيث ولذلك أحسنت منظمة الامم صنعاً ، اذ كرست جهودها لمحاربة التفرقة العنصرية ، والتمييز بين السلالات ، وأكدت المنظمة اهتمامها بهذا الأمر بانشائها لجنة متخصصة فى منع التفرقة . ومنذ قامت هذه اللجنة بدراسات علمية وعملية ، متعاونة مع الهيئات المتخصصة فى الامم المتحدة مثل اليونسكو ومكتب العمل الدولى وغيرهما ، أبرمت عدة معاهدات واعلانات ، تنص على منع التفرقة فى ميادين خاصة ، مثل اعلان منع التفرقة فى الأجور وظروف العمل الذى أصدره مكتب العمل الدولى ، واتفاقية منع التفرقة فى شئون التعليم ، التي أصدرتها اليونسكو فى عام ١٩٦٠ .

ثم اهتمت الجمعية العامة — وهى السلطة العليا — للامم المتحدة بموضوع التفرقة العنصرية ورأت أن تصدر فى هذا الموضوع وثيقتين : الاولى فى صورة اعلان ، والثانية فى صورة معاهدة ، اي أن المنظمة اتبعت الاجراءات نفسها التى اتبعت فى حقوق الانسان على النحو الذى بيناه من قبل . وصدر الاعلان فى شهر نوفمبر سنة ١٩٦٣ ، بعنوان « اعلان الامم المتحدة بمحو التفرقة العنصرية فى مختلف صورها وأشكالها » ويكفى لهذا الاعلان أن تصدره الجمعية العامة ، وتعلنه للعالم كله ولا تطالب الدول بالتصديق عليه ، ولكن يظل سلاحاً فى ايدى المصلحين والمدافعين عن حقوق الانسان ، يشهرونه فى وجه كل طاغية ، ظالم ، ينادى بتفوق جنس على جنس ، وحق بعض الاجناس فى السيطرة والاستبداد بالاجناس الاخرى .

والنداء أو الاعلان يتألف من ديباجة طويلة ومن احدى عشرة مادة ، ولا يتسع المقام هنا لسرد جميع بنود الاعلان ، وحسبنا ان نذكر أمثلة منه ، تشير الى فحواه . فقد جاء فى الديباجة : أنه « **نظراً لأن فكرة التمييز بين الأجناس ، فكرة باطلة : من الوجهة العلمية ، مستهجنة من الناحية الخلقية ، خطرة وظالمة من الناحية الاجتماعية ، وليس هناك مايبرر التفرقة العنصرية لا من الناحية النظرية ولا العملية ..** »

وبعد كثير من الحيثيات التي تؤكد ماتنطوى عليه مثل هذه الفكرة من الاثم والشرور ، تعلن الجمعية العامة للامم المتحدة بان من الواجب أن يعمل الجميع على استئصال هذه الجريمة فى كل مجتمع وفى كل قطر . وتنادى الامم المتحدة جميع الامم أن تمتنع كل دولة وكل هيئة وكل فرد فيها ،

عن ارتكاب اي عمل او اتخاذ اي اجراء يشتمل على التفرقة ، فى حقوق الانسان والحريات الأساسية، بين الناس على أساس السلالة Race أو اللون Colour او الأصل الجنسى Ethnic Drigin ويكرر الاعلان هذه الكلمات على الرغم من تقارب معانيها ، حتى لايكون هناك محل للبس ، كما انه يردد هذا المعنى فى غير مادة من مواد الاعلان .

ومما يلفت النظر ما جاء فى المادة الثالثة من الاعلان من انه لاينبغى ان يكون الجنس أو اللون او الأصل سبباً فى المفاضلة بين الناس الذين يرغبون فى اعتناق جنسية من الجنسيات ، وهذه نقطة حساسة بالنسبة لبلد مثل استراليا التي تنادى بمبدأ استراليا البيضاء .. وهى أيضاً حساسة فى انجلترا اليوم حيث أخذت تنزح اليها عناصر ملونة من جزر الهند الغربية ومن باكستان وشرق افريقيا .

وبعد صدور الاعلان أو النداء العالمى بمنع التفرقة العنصرية ، اخذت لجان الامم المتحدة تعد معاهدة دولية ، تنشد الأغراض ذاتها ، وتحاول معالجة نفس الداء، والمعاهدة أكثر افاضة فى فصولها وبنودها ، ولكن معانيها لاتكاد تخرج عما جاء فى الاعلان السابق ذكره .

وصدرت المعاهدة الدولية لمنع التفرقة العنصرية فى ديسمبر سنة ١٩٦٥ ، اي بعد صدور الاعلان بعامين ، وبالطبع لن تطبق المعاهدة الا على الأعضاء الذين يصدقون عليها . ولا تدخل فى حيز التنفيذ الا بعد أن تصدق عليها سبع وعشرون من الدول الأعضاء ، وبعد ان يمضى ثلاثون يوماً على تصديق آخر عضو من السبعة والعشرين . وتمتاز المعاهدة عن الاعلان بانها تنص فى المادة الثامنة منها على انشاء لجنة تدعى لجنة محو التفرقة العنصرية ، وتتألف من ١٨ عضواً من بين الأعضاء الذين صدقوا على المعاهدة وهى تشبه من وجوه كثيرة لجنة حقوق الانسان التي جاء ذكرها من قبل ، والتي تضمنتها المعاهدة الدولية للحقوق المدنية والسياسية ، ولاتكاد كل لجنة منهما أن تختلف عن الاخرى ، اللهم الا فى تنوع الاختصاص .

★ ★ ★

فى هذه الفصول التي تقدمت ، ذكرنا مايسمح به المقام من جهود الامم المتحدة فى سبيل تقرير حقوق الانسان ، سواء كانت تلك الجهود تتخذ شكل اعلان ، او اتفاق ، أو عهد او ميثاق وقد حاولنا ان نذكر الأهم من تلك الوثائق التي أبرمتها الامم المتحدة ، وهناك امور ربما كانت أقل خطراً ، وان كانت لها اهميتها مثل : معاهدة عن حقوق النساء السياسية ، واتفاق عن الزواج ينص على ضرورة ابرامه باتفاق ارادة الزوجين ، مع تحديد سن الزواج ، وشروط تسجيله ، واعلان حقوق الطفل ، والمعاهدة التي تنص على رعاية اللاجئين ، واتفاقية منع البغاء .. وغير ذلك من الوثائق المتصلة بحقوق الانسان .

على ان منظمة الامم المتحدة ليست الاداة الوحيدة التي تبذل جهودها لحماية حقوق الانسان ، بل هنالك ايضاً هيئات تبذل جهوداً جبارة فى هذا السبيل، نذكر منها هنا تلك الهيئات التى تدعى المنظمات المتخصصة : مثل منظمة العمل الدولية ، ومنظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة التي اشتهرت باسم يونسكو ، ومنظمة الأغذية والزراعة ، ومنظمة الصحة العالمية ، وهذه المنظمات ، وان كانت أعضاء فى اسرة الامم المتحدة وبينها جميعاً تعاون وثيق فان كل واحدة منها لها ميدان تخصص ، تعمل فيه مستقلة تارة ، وتارة تعمل متعاونة مع سائر المنظمات. فمنظمة العمل الدولية ، وتسمى احياناً مكتب العمل الدولى ، هى أقدم هيئة دولية فى المجموعة كلها يرجع تاسيسها الى عام ١٩٢٠ ، ولم تتوقف فى عملها كما توقفت عصبة الامم ،

ولذلك نرى لها محصولاً عظيماً فى عمرها المديد ،وقد كـان هدفها خـدمة العاملين وتوفير فرص العمل ، وتحسين حال العامل ، فى كل قطر من الأقطار ، ومن اسباب نجاح هذه الهيئة أن المنظمة تتالف من ثلاثـة عناصر : العمال ، واصـحاب العمل ، وممثلى الحكومات ، أى جميع الجهات التي يهمها أن تسير شـئون العمل والعمال على ما يرام . وقد تسنى لمنظمة العمل الدولية فى تاريخها المديـد ، وبفضـل تتابع جهودها أن تسن نحو (١٤٠) معاهدة ومثل هذا العدد من الاعلانات ، وكلها تهدف الى توفير الرفاهية والكرامة لطبقة تعـد مـن أهـم الطبقـات فى كـل امـة . وجميـع مـداولات الهيئـة ومعاهداتها واعلاناتها ، توفر وتصون حقوق الانسان ، ولعله الا يكون من الغلو أن يقال ان منظمة العمل الدولية التي مقرها فى جنيف ، هى أكثـر نجاحاً فى ميـدان حقوق الانسان من اية هيئة أخرى .

ومن أهم المنظمات التي صادفت نجاحـاً كبيراً فى ميدان حقـوق الانسـان : **منظمة الامم المتحدة للتربيـة والعلوم والثقـافة (يونسكو)** ومقرها باريس ، ولكن نشاطها منتشر فى جميع أنحاء العالم ، انها تعمل على نشر العلوم ومحو الامية ، وتتوسط فى تنوير الشعوب فى شـئون الفنون والثقافات الخاصة بكل قطر .. وترسل الخبراء الى مختلف الأقطار تبعاً لرغبة الحكومات، كما ترسل البعثات من الأقطار النامية الى الجهات التي تفيد الشباب وترفع مداركه ، وقد قامت اليونسكو بعمل معاهدة دولية فى منع التفرقة فى التعليم ، وحفظت للأقليات حقها فى أن تمارس ثقافتها الخاصة ، ووضعت معاهدة اخرى تتعهد الدول فيها بأن تحمى التراث الثقافى ، والانتاج الفنى ، حين يتعرض للخطر فى جهات غشـيتها الحروب . وكانت اليونسـكو أول هيئة دولية قامت بدعايات ودراسات تؤكد مساواة الأجناس، والا فضل لسلالة على غيرها فى الفهم أو القابلية للتقدم . وقد غضـبت لذلك حكومـة افريقيا الجنوبية ، ذات الميـول العنصرية ، وقررت أن تخرج من منظمة اليونسكو .

وهكذا نرى أن المنظمات المتخصصة تساعد الامم المتحدة كثيراً فى حماية حقوق الانسـان ، وهناك بعض الهيئات الدولية ، غير المندمجة فى الامم المتحـدة ، تعمـل مافى وسـعها فى ميدان تخصصها من أجل خدمة الأفراد والجماعات فى وقت الشدة ، ونخص بالذكر فى هذا الصدد منظمة الصليب الأحمر ، التي يتعاون معها الهلال الأحمر فى البلاد الاسلامية ، وبقطع النظر عن خدماتها فى ميدان الصحـة ، التي يمكن أن تؤديها منظمـة الصحة العالمية ، فان للصليب الأحمر دوراً خطيراً فى حماية الانسان والجماعات وقت الشدة ، وحين تثور الحروب . وهو الذى يرعى شئون اسرى الحرب، ويعمل على مساعدتهم اينما كانوا، ورجال الصليب الأحمـر ينتقلون عبـر الحـدود مابين المعسكرات المتحاربة ويتولون اسعاف المحتاجين ، والتوسط بين الأطراف المتعادية ، وقـد أمكـن لهيئة الصليب الأحمر الدولية أن تعقـد مؤتمراً فى جنيف سنة ١٩٤٩ وتنص المعاهدة التي انبثقت منه على ضرورة حماية غير المتحاربين ، والمدنيين ، فى وقت الحرب ، وهى المعاهـدة التي تجاهلها الصهيونيون مراراً ، فأثاروا بذلك سخط الناس فى مشارق الأرض ومغاربها .

وصفوة القول أن منظمـة الامم المتحـدة والهيئات المتعاونة معها ، قد بنت لحقوق الانسان صرحاً ضخماً هائلاً ، وهو صرح منيع فى نواح عديدة منه ولكنه ليس منيعاً المناعة كلها ، فلا يزال فى افريقيا الجنوبية واسرائيل عناصر شريرة ، مابرحت ترتكب الموبقات ، وتقترف الآثام ، ولا تعبأ بحقوق الانسان ، والناس قد ترى أن من العجب الا تستخدم القوة فى اخضاع هؤلاء المارقين، ان الامم المتحدة تؤثر طريق التريث ولا تريد أن تستخدم العنف الا بعد أن تستنفد جميع الوسائل الاخرى ، لعل الصبر والأناة ان يكونا أمضى سلاحاً من القهر والبطش .

زكريا البري *

الإسلام وحقوق الإنسان

(حق الحرية)

هيئة الامم وحقوق الانسان :

١ ــ فى العاشر مــن ديسمبر سنة ١٩٤٨أصدرت الجمعية العامة للامم المتحدة الاعــلان العالمي لحقوق الانسان ، بوصفه المثل الأعلى الذىتنشده الشعوب والأمم كافة ، ويضــعه جميع الأفراد وجميع اعضاء الجماعة نصب أعينهم ؛فيبذلون قصارى جهدهم ، لضمان توفير هــذه الحقوق والحريات ، ولتهيئة السبيل الى اقرارهاوتطبيقها بطريقة فعالة وعلى نطاق عالمي .

وترجع جملة هذه الحقوق فى اصولها الىتوفير الحرية للناس ، وتحقيق العدل والمساواة بينهم ، اعترافاً بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاءالاسرة الانسانية ، وبجميع حقوقهم المتساوية ، والتي لايجوز النزول عنها،تدعيماً للحرية والعدلوالسلام ، واستهدافاً لعالم يكــون فيه الناس أحراراً فيما يقولون ، وفيما يعتقدون ، ويكونونفى مأمن من الفزع والبؤس (١) .

---

* الاستاذ الشيخ زكريا البرى استاذ الفقه الاسلاميواصوله ورئيس قسم الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة الكويت ، التي أعير اليها من جامعة القاهرة (كلية الحقوق).عمل قبل ذلك مدرساً بالأزهر وامينا للفتوى به ، وله بحوث ومؤلفات منشورة .

(١) مقتبس من ديباجة الاعلان العالمي لحقوق الانسان ،المشتمل على ثلاثين مادة .انظر«حقوق الانسان والاعلانالعالمي» للاستاذ الدكتور عبد الحي حجازى . ط جامعة الكويت .وحقوق الانسان للاستاذ الدكتور علي أبو هيف . ط جامعة الكويت .

موقف الاسلام من هذه الحقوق : (٢)

٢ ــ ولكي نلقى ضـوءاً على موقف الدين الاسلامي من هـذه الحقوق الانسـانية ، ونبين أصالته وسبقه فى هذا الشأن سبقاً بعيداً منذنحو أربعة عشر قرناً ، وانه لم يكن ــ فى حقيقته وروحه وهدفه ــ الا اعلاماً الهياً بهذه الحقوق ،فى صورة ادق واحق واعمق ، وارسـاء لدعائم الحرية والعدل والمساواة ، وتكريماً للانسان فى كل زمان ومكان ــ لابد لنا من استعراض أهـم المواد الرئيسية لهذا الاعلان العالمـى ، لنعرف ماقررته وما جاءت به من مبادىء وأحكام ، ولنرى مدى تلاقيهـا مع النصـوص والآثار والأحكـام الاسلامية فى هـذا المجـال ، والتي يعلو شأنها ويتحتم الالتزام بها باعتبارها ديناً سماوياً يستندالاذعان له الى أعماق الضمير الانساني ووجدانه وايمانه بالرقابة الالهية التي لاتخفى عليها خافية ،ثم يتولى الله ــ سبحانه ــ الجزاء عليها فى الآخرة، وكونها ــ مع ذلك ــ شريعة وقانوناً يقـوم على حمايته وتطبيقه الحكام المسلمون ورجال القضاء، ووظيفتهم فى الاسلام حراسة الدين وسياسـةالدنيـا بأحكامه ، وتصرفاتهم منوطـة بمصلحة المحكومين ومرتبطة بها ارتباط الأمر بهدفه وغايته.

٣ ــ وقبل ذلك لابد لنا من أن نقرر أمرين ليسا محل خلاف ولا مناقشة :

أولهما ــ ان أهم هدف للشريعة الاسلامية هو تحرير الانسان ، ورفع شأنه ، وتوفير أسباب العزة والكرامة والشرف له ، امتداداً لتكريم الله ــ سبحانه ــ الذى أعلن تكريمه وتفضيله لجميع أفراد النـوع الانسـاني ، فى قولـه تعالـى : ((**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**)) (٣) . وكان مـن مظاهر تكريمه خلقه له فى أحسن تقويم فى صورته المادية والمعنوية ((**لقـد خلقنا الانسـان فى احسن تقويم**)) (٤) وشرفه فاختاره خليفة فى الأرض، وأسجد له الملائكة. ((**واذ قال ربك للملائكـة انى جاعل فى الأرض خليفة ، قالوا : أتجعـل فيها من يفسـد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : اني أعلم مالا تعلمون ، وعلم آدم الأسـماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال : انبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين ، قالوا سبحانك ، لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ، قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما انبأهم باسمائهم ،قال ألم أقل لكم اني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ، واذ قلنـا للملائكـة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين**)) (٥) وسخر له مافي السـموات ومافي الأرض وأتـم عليـه النعـم ((**ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السموات ومافي الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنـة**)) (٦)

---

(٢) صدرت فى هذا بحوث : منها بحث للاستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي (حقوق الانسان فى الاسلام) وبحث لفضيلة الشيخ محمد الغزالي (حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة) .

(٣) الآية ٧٠ من سورة الاسراء .

(٤) الآية ٤ من سورة التين .

(٥) الآيات ٣٠ ــ ٣٤ من سورة البقرة .

(٦) الآية ٢٠ من سورة لقمان .

« هــو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا » (٧)**« ... وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ... »** (٨) .

أقول : إن أهم غاية للشرع الاسلامي هيتكريم الانسان وتحريره ، وتحقيق العدل والخير والسعادة لهفيالدنياوالآخرة،وفيذلكيقولاللهتعالى: **« وما أرسلناك الا رحمة للعالمين »** (٩) بهــذا الاسلوب الذى يفيد ــ كما يقرر علماء البلاغة ــحصر الرسالة الاسلامية فى تحقيق الرحمة العامة الشاملة للعالمين جميعا ، على اختلاف أجناسهموألوانهم ، وعلى امتداد زمانهم ومكانهم ، حين يستجيبون لها ، ويستضيئون بنورها ، كما يقولسبحانه : **« ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين »** (١٠) **« وننزلمن القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين »** (١١) .

وتحقيق هذه الرحمة السابقة لايكون الا بتحقيق العدل والمســاواة والكرامــة والحرية للناس جميعاً ، فى ظــل من الشــعور بالاخــوةالانسانية والنسب الواحد ، ذلك الشعور الذى يجعل هذه الحقوق الانسانية أمراً فطرياً طبيعيا،وقدراً مشتركاً بين جميع أفراد السلالة البشرية، يستند الى وحدة الأصل والمنشــأ ، وتســاويالاخوة فى الحقــوق والواجبات ، ولذلك يذكــر القرآن بذلــك ويلفت الأنظــار اليــه ، فينادى**« يا بني آدم »** فى آيات كثيرة : **« يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفواانــه لايحب المسرفــين »** (١٢) **« يا بني ادم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي... »** (١٣)ويوضح ذلك فيقول : **« يايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجهــاوبث منهما رجالا كثيراً ونساء »** (١٤) **« يايها الناس انا خلقناكم مــن ذكر وانثى وجعلناكم شــعوباوقبائل لتعارفوا »** (١٥) تنبيهاً الى هــذه الرابطة النســبية المشــتركة التي تقتضــى التعــارفوالتعاطف ، وان يحب الأخ لأخيه ما يحبه لنفسه من كرامة وسعادة وحرية .

ثانيهما ــ ان الاسلام ــ كشريعــة سماويةجاءت لهداية البشرية ، واخراجها مــن ظلمات الجهل والبغي والتعصب والاستعباد الى نور العلموالعدل والسماحة والحرية ــ لايؤخذ ولاتعــرف أحكامه مــن الســلوك العملي لبعض المسلمين ،وبخاصة فى عصور الجهل والضعف والتفرق ، والتأثر والانفعال بمعاملة أعدائهم ومحاربتهم لهمحرباً تخرجهم عن صوابهم وآداب دينهم . وفى

(٧) الآية ٢٩ من سورة البقرة .
(٨) الآية ٣٤ من سورة ابراهيم .
(٩) الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء .
(١٠) الآية ٨٩ من سورة النحل .
(١١) الآية ٨٢ من سورة الاسراء .
(١٢) الآية ٣١ من سورة الاعراف .
(١٣) الآية ٣٥ من سورة الاعراف .
(١٤) الآية الأولى من سورة النساء .
(١٥) الآية ١٣ من سورة الحجرات .

مثل هذا يقول الامام محمد عبده : « ولست ابالي إذا انحرف بعض المسلمين عن هذه الأحكام عندما بدأ الضعف فى صفوفهم ، وضيق الصدر من طبع الضعيف ، فذلك مما لا يلصق بطبيعته ، ولا يخلط بطينته » (١٦) .

وانما تؤخذ الأحكام من المنابع الاسلامية الطاهرة : قرآناً كريماً ، وسنة نبوية ، وما يرجع اليهما ، ويستأنس لها مع ذلك بالتطبيق السليم الذى لقيته او تلقاه ، فى مختلف العصور من صدر الاسلام الى الآن ، وكل أحد فى الاسلام يؤخذ منه ويرد عليه ، ما عدا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – المبلغ عن ربه ، والذى لا ينطق عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى .

حتى ان الصحابة – رضوان الله عليهم – مع عظمتهم وفضلهم وعلمهم وسبقهم وحسن استجابتهم لله ولرسوله ، لم تكن أقوال أحدهم أو أفعاله – عند المحققين – حجة اسلامية فى ذاتها ، ودليلاً شرعياً يعتمد عليه فى معرفة هذه الأحكام . وفى ذلك يقول الشوكاني : (١٧) « أن الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الا نبينا محمداً – صلى الله عليه وسلم – والامة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، لا فرق بين الصحابة ومن بعدهم ... ولاشك أن مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن فى الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظم الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجعل الواحد منهم مشرعاً كالرسول ... » فما وافق الأحكام الاسلامية من الأقوال والأفعال كان استجابة وتطبيقاً لها والتقاء معها ، وما خالفها كان خروجاً عليها ومحادة لها ومردوداً فى وجه صاحبه . **والرسول** – صلى الله عليه وسلم – يقول : « كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » .

حق الحرية :

٤ – ونقف من هذه الحقوق – فى هذا البحث – عند حق أساسي له الصدارة والأصالة بالنسبة لغيره من الحقوق وهو : حق الحرية .

وفيه تقول المادة الاولى من الاعلان العالمي : « يولد الناس جميعاً أحراراً (١٨) ، متساوين فى الكرامة وفى الحقوق ، وهم ذوو عقل وضمير ، ويجب أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الأخاء » .

كما تقرر المادة الثانية : « ان لكل انسان أن يتمسك بجميع الحقوق والحريات .. لافرق فى

---

(١٦) الاسلام والنصرانية ص ٢٠ .

(١٧) ارشاد الفحول ص ٢١٤ .

وانظر أعلام الموقعين جـ ٤ ص ١٠٢ – ص ١٢٦ للفقيه ابن القيم الذى استدل على حجية قول الصحابي بأدلة متعددة ، وقال : لقد كانوا ابر قلوبا ، وأعمق علما ، وأقرب الى ان يوفقوا الى مالم نوفق له ، لما خصهم الله تعالى به من توقد الأذهان ، وفصاحة اللسان ، وسعة العلم ، وسهولة الأخذ ، وحسن الادراك فالعربية سليقتهم والمعاني الصحيحة مركوزة فى فطرتهم وعقولهم ، وانظر الأحكام للآمدى جـ ٣ ص ١٠٣ .

(١٨) وحين نقرأ هذه المادة نجد أن فى صياغتها اقتباسا من قول الفاروق عمر منذ نحو اربعة عشر قرنا « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احراراً » هذا وقد نقل الاستاذ الدكتور عبد الحي حجازي فى بحثه (ص ٦٤) عن أولپيان الروماني قوله : « لا يجوز فى القانون الطبيعي أن يولد الناس الا أحراراً ، وانه باسم هذا القانون لن يكون لنا الا اسم واحد هو الأناس ، ان العبيد وان عدوا موجودين فى نظر القانون الوضعي – الروماني – ليسوا موجودين فى نظر القانون الطبيعي الذى يقرر ان الناس جميعا متساوون » مما يدل على ان تساوى الناس فى الحرية قانون فطرى تصل اليه العقول اذا استقامت ، ولو اختلف الزمان واختلف المكان .

ذلك بين شخص وآخر ، وخاصة الجنس أو اللون أو الذكورة أو الانوثة ، أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسي أو أى رأى آخر ، أو الأصل الوطني أوالاجتماعي، أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر »

٥ ـ وتتفرع شجرة الحرية الى : (١) حريةدينيـة (٢) وحرية فكريـة (٣) وحرية مدنيـة (٤) وحرية سياسية .

وسأتناول كل واحـدة منها على حـدة ،وأقف وقفات خاصة عند النقط التي تثار حولها الشبهات ، وتقتضى مزيداً من التوضيح .

الحرية الدينية :

٦ ـ وهي الحرية التي تقتضي أن يكون لكلانسان اختيار كامل للعقيدة التي يعتنقها ويؤمن بها ، من غير ضغط ولا اكراه خارجي .

وفى هذا الجانب من الحرية يقرر القرآنالكريم ـ فى سور متعددة مكية ومدنية وفى آيات كثيرة ـ أن كل انســان حر فى دينه وعقيدته ،لاسلطان لاحد عليه فيها ، فالعقيدة اقتناع داخلي وعمل باطني ، لايجـدى فيها الاكراه ولا يحققغرضاً صحيحاً .

يقول الامام محمد عبده (١٩) . « كانمعهوداًعند بعض الملل ، ولا سيما النصارى ،حمل الناس على الدخول فى دينهم بالاكراه ، وهذه المسـألةالصق بالسياسة منها بالدين ، لان الايمان ـ وهو أصل الدين وجوهره عبارة عن اذعان النفس ،ويستحيل أن يكون الاذعان بالالزام والاكراه ،وانما يكون بالبيان والبرهان » .

ولذلك ينفى القرآن الكريم الاكراه فى الدينبلا النافية للجنس ، نفياً شاملاً مستغرقاً لجميع أنواعه وصوره وأفراده ، ويترتب على ذلك النهيعنه وترتيب العقاب عليه ، فيقول ـ سبحانه : **« لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغي ،فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله ، فقد استمسك بالعروة الوثقى ، لا انفصام لها ، واللـه سميععليم »** (٢٠) .

ويروى فى سبب نزولها عـن ابن عباس ـرضي الله عنهما ـ أنها نزلت فى رجل من الأنصار يقال له أبو الحصين ، كان له ابنـان نصرانيان ،وكان هو مسلماً ، فقال للنبي ـ صلى الله عليـه وسـلم : ألا استكرههما ، فانهمـا قد أبيـا الاالنصرانية ، فأنزل الله الآية . كما يروى أنه حاول اكراههما فاختصموا الى النبي ـ صلى الله عليهوسلم ـ فقال : يا رسول الله، أيدخل بعضي النار وأنا أنظر اليه ؟! فنزلت الآية (٢١) .

يقول الزمخشرى : لم يجر الله أمر الايمانعلى الاجبار والقسر،ولكن على التمكين والاختيار. ويقـول الجـلال فى تفسيره : (لا اكراه فى الدين) أى على الدخول فيه (قد تبين الرشد من الغي) أي ظهر بالآيات البينات أن الايمان رشـدوالكفر غي .

---

(١٩) تفسير المنار جـ ٣ ص ٣٦ .

(٢٠) الآية ٢٥٦ من سورة البقرة .

(٢١) تفسير المنار جـ ٣ ص ٣٦ ، وتفسير الجلالين جـ١ص ١١٣ .

ويقول الفقيه المالكي الصاوى : والمعنى لايكره احد احداً على الدخول فى الاسلام ، فان الحق والباطل ظاهران لكل أحد، فلا ينفع الاكراه، ويكفي الدلائل الظاهرة على باهر قدرته وعظيم حكمته، والله سبحانه وتعالى يقول : ((**ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**)) (٢٢) .

ويبين القرآن أن مشيئة الله سبحانه لم تتعلق بقهر الناس وقسرهم على الايمان ، بل بنى الأمر على الرضا والاختيار ، ثم يستنكر هذا القهر فيقول عز وجل : ((**ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**)) (٢٣) وينتهي معنى الآية الى نفى القدرة البشرية على الاكراه او التكليف به .

ويحدد القرآن الكريم مجال رسالة الرسول الكريم ، وانه لايتجاوز التبليغ والبيان والتذكير ، ولايتعداه الى الجبر والقهر والسيطرة . فيقول عز وجل : ((**وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر**)) (٢٤) وتتوالى الآيات فى توضيح هذا المعنى وتأكيده فيقول سبحانه : ((**فذكر انما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر الامن تولى وكفر ، فيعذبه الله العذاب الأكبر**)) (٢٥) ((**نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبار ،فذكر بالقرآن من يخاف وعيد**)) (٢٦) ((**وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ، فإن توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين**)) (٢٧) ((**وما على الرسول الا البلاغ ، والله يعلم ما تبدون وما تكتمون**)) (٢٨) ((**فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب**)) (٢٩) .

يقول الامام محمد عبده : « ان الدين معاملة بين العبد وربه ، والعقيدة طور من اطوار القلوب، يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب ، فهو الذي يحاسب عليها ، وأما المخلوق فلا تطول يده اليها ،

---

(٢٢) الآية ١٦٤ من سورة البقرة . انظر حاشية الصاوى على الجلالين ط الحلبي .

(٢٣) الآية ٩٩ من سورة يونس . وانظر تفسير الكشاف للزمخشري .

(٢٤) الآية ٢٩ من سورة الكهف ، يقول الزمخشري : والمعنى جاء الحق وزاحت العلل فلم يبق الا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ فى طريق النجاة أو فى طريق الهلاك . وجىء بلفظ الأمر والتخيير لأنه لما مكن من اختيار أيهما شاء فكأنه مخير مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين . هذا ويرى بعض المفسرين ان المقصود بهذه الآية التهديد والتخويف والردع لا التخيير والاباحة لذكر الوعد الحسن على الايمان ، والوعيد بالنار على الكفر ، والعاقل لا يرضى بفوات النعيم واختيار العذاب ، وذلك فى قوله تعالى بعد ذلك : ((انا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع أجر من أحسن عملا ...))
وانظر تفسير الجلالين وحاشية الصاوى .

(٢٥) الآيات ٢١ – ٢٤ من سورة الغاشية .

(٢٦) الآية ٤٥ من سورة ق .

(٢٧) الآية ٩٢ من سورة المائدة .

(٢٨) الآية ٩٩ من سورة المائدة .

(٢٩) الآية ٤٠ من سورة الرعد .

وغاية ما يكون من العارف بالحق أن ينبه الغافل ، ويعلم الجاهل ، وينصح الغاوى ، ويرشد الضال » (٣٠) .

حرية المرتد :

٧ ـ والمرتد هو المسلم الذى ينكر أمراً ثابتاً ثبوتاً قطعياً يقينياً فى الدين الاسلامي كأن ينكر افتراض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج أو ينكر حرمة شرب الخمر أو أكل لحم الخنزير .

ويرى الفقهاء أنه ان كانت له شبهة فيما ذهب اليه أزالها له العلماء وبينوا له وجه الصواب، ثم يمهل للبحث والتروى ، فان تاب ورجع قبلت توبته ، وان أصر على رأيه قتل ان كان رجلاً باتفاق الفقهاء (٣١) مستدلين بقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ : « من بدل دينه فاقتلوه » .

كما يقتل أيضاً ان كان امرأة عند جمهور الفقهاء ، استدلالاً بعموم الحديث السابق الشامل للرجل وللمرأة ، وخالف فى ذلك الامام أبو حنيفة فقال : لاتقتل المرأة المرتدة ، وانما تحبس حتى تسلم أو تموت موتاً طبيعياً ، وقد استند فى ذلك الى القياس ـ وهو أحد الأدلة الشرعية ـ حيث قاس المرتدة التي طرأ عليها الكفر على الكافرة الأصلية، وقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم ـ عن قتل النساء ، لما رأى امرأة مقتولة ، وقال : ما كانت هذه لتقاتل (٣٢) .

٨ ـ ويتبين لنا من ذلك أن الرأى السائد فى الفقه الاسلامي هو قتل المرتد عن الاسلام ـ رجلاً او امرأة ـ مما قد يقال معه : انه لايتفق مع ما تقرر من حرية العقيدة الدينية وعدم الجبر على البقاء فى عقيدة لايؤمن بها صاحبها .

ونجيب عن ذلك بالجوابين التاليين :

أولاً : ان من الواضح أن قتل المرتد لايمكن أن يكون عقوبة على الفكر فى ذاته وتركه للدين الاسلامي ، بدليل أن غير المسلمين من اليهود والمسيحيين الأصليين قد كفل لهم الاسلام حرية العقيدة وحمايتها ، من غير اكراه ولا تضييق . ويتعين حينئذ أن يكون هذا القتل عقوبة على الخيانة الكبرى والمكيدة الدينية التي قام بها المرتدحين ادعى الدخول فى الاسلام زوراً وبهتاناً ثم أعلن خروجه منه قصداً للاساءة اليه ، والطعن فيه ، وانضم الى صفوف أعدائه الماكرين الذين

---

(٣٠) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٦٩ ط دار المنار .

(٣١) ويبدو ان الامام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق لايرى هذا الرأى ، حيث يشكك فيه فى قوله : وقد يتغير وجه النظر فى هذه المسألة اذا لوحظ ان كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لاتثبت بخبر الآحاد ، وان الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم ، وانما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ، ومحاولة فتنتهم عن دينهم ، وان ظواهر القرآن الكريم فى كثير من الآيات تأبى الاكراه على الدين . بعد ان قال : والذى جاء فى القرآن عن هذه الجريمة هو قوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » الآية ٢١٧ من سورة البقرة (الاسلام عقيدة وشريعة ٢٨٨ ، ٢٨٩) وانظر تاريخ التشريع الاسلامي للشيخ محمد الخضرى ص ٩٧ وما بعدها حيث أورد العقوبات الدنيوية الثابتة بالقرآن ، ثم قال : وليس فى القرآن من الأجزية غير ذلك ، وقد بينت السنة حداً سادساً وهو حد شرب الخمر ، ولم يذكر حد الردة ، وانظر الفقه الاسلامي فى ثوبه الجديد للاستاذ مصطفى الزرقا جـ ٢ ص ٦١٥ حيث لم يذكر حد الردة بين الحدود .

(٣٢) ومعنى هذا ان ابا حنيفة لايعتبر قتل المرتد بسبب كفره ، حتى يكون فى ذلك اكراه ديني ، وانما يراه قتلاً لعدو خرج على المسلمين وفى سبيله الى الانضمام الى صفوف أعدائهم ، ولهذا اقتصر على قتل الرجل المحارب ، لا المرأة لأنها ـ بحسب الأصل ـ لا تحارب ، كما يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى هذا الحديث .

يحاربونه بجميع الوسائل ، ومنها الدعاية أوما اصطلح على تسميته فى العصر الحاضر بالحرب النفسية والمعنوية .

وهذا هو ما يقرره القرآن الكريم ويحكيه عن اليهود فى صدر الدعوة الاسلامية ، اذ كانوا يتخذون من اعلان الدخول فى الاسلام ، والانضمام ــ نفاقاً ــ الى صفوفه ، ثم المسارعة الى الخروج منه ، وسيلة للكيد والاضرار بالدعوة الاسلامية ، ومحاولة لصد الناس عن الايمان به ، ولاخراج المسلمين منه ورجوعهم عنه .

يقول الله تعالى : ((**وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى انزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ، ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم ، قل ان الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم ، قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، والله واسع عليم**)) (٣٣) .

ويُروى فى سبب النزول عن **ابن عباس أن عبدالله بن الصيف وعدي بن زيد والحارث بن عوف** ، قال بعضهم لبعض : تعالوا نؤمن بها انزل على محمد وأصحابه غدوة ، ونكفر به عشية ، حتى نلبس عليهم دينهم ، لعلهم يصنعون كما نصنع ، فيرجعون عن دينهم فأنزل الله تعالى : ((**يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون ، وقالت طائفة من أهل الكتاب ..**))

كما يُروى أن بعض أهل الكتاب قالوا : أعطوهم الرضا بدينهم أول النهار واكفروا آخره فانه أجدر أن يصدقوكم ويعلموا انكم قد رأيتم فيها ما تكرهون ، وهو أجدر أن يرجعوا عن دينهم .

ثم يُروى أن أحبار قرى عربية ــ وكانوا اثني عشر ــ قال بعضهم لبعض : ادخلوا فى دين محمد أول النهار ، وقولوا : نشهد أن محمداً صادق ، فاذا كان آخر النهار فاكفروا وقولوا انا رجعنا الى علمائنا وأحبارنا فسألناهم فحدثونا أن محمداً كاذب وانكم لستم على شيء ، وقد رجعنا الى ديننا ، فهو أعجب الينا من دينكم ، لعلهم يشكون فيقولون : هؤلاء كانوا معنا أول النهار فما بالهم ؟! بل انهم فعلوا ذلك ولم يقفوا عند القول فقط ، فقد روى ابن جرير أن بعض اليهود صلوا مع النبي صلاة الصبح وكفروا آخر النهار ، مكراً منهم ليروا الناس أن قد بدت لهم منا الضلالة بعد أن كانوا قد اتبعوه (٣٤) .

يقول الامام محمد عبده : هذا النوع الذى تحكيه الآية من صد اليهود عن الاسلام مبني على قاعدة طبيعية فى البشر ، وهي أن من علامة الحق الا يرجع عنه من يعرفه ، وقد فقه هذا هرقل صاحب الروم ، فكان مما سأل عنه أبا سفيان من شئون النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ عندما دعاه الى الاسلام : هل يرجع عنه من دخل فى دينه ، فقال أبو سفيان : لا . وقد أرادت هذه الطائفة أن

---

(٣٣) الآية ٧٢ ، ٧٣ من سورة آل عمران .

(٣٤) تفسير المنار ج ٣ ص ٣٢٣ وتفسير الجلالين ج ١ ص ١٥٢ والكشاف ج ١ ص ٢٢٨ . واقول : ان الدعوة الى ترك الاسلام سريعا آخر النهار بعد الدخول فيه أوله ، ترجع الى الخوف من استقرار المتظاهرين بالدخول واستمرارهم مدة كافية بين المسلمين يشاهدون فيها ماهم عليه من الحق والخير ، وما يترتب على ذلك من الاقتناع بالعقيدة الاسلامية والايمان بها .

تفش الناس من هذه الناحية ليقولوا : لولا ان ظهر لهؤلاء بطلان الاسلام لما رجعوا عنه ، بعد أن دخلوا فيه ، واطلعوا على بواطنه وخوافيه اذ لايعقل أن يترك الانسان الحق بعد معرفته ويرغب عنه بعد الرغبة فيه بغير سبب فان قيل : ان بعض الناس قد ارتدوا عن الاسلام بعد الدخول فيه رغبة لا حيلة ولا مكيدة كما كاد هؤلاء فماذا نقول في هؤلاء ؟ والجواب عن هذا يرجع الى قاعدة اخرى ، وهي أن بعض الناس قد يدخل في الشيء رغبة فيه لاعتقاده أن فيه منفعة له ، لا لاعتقاده انه حق في نفسه ، فاذا بدا له في ذلك مالم يكن يحتسب وخاب ظنه في المنفعة فانه يترك ذلك الشيء .

ثم يقول : ويظهر لي أن النبي — صلى الله عليه وسلم — ما أمر بقتل المرتد الا لتخويف اولئك الذين كانوا يدبرون المكايد لارجاع الناس عن الاسلام بالتشكيك فيه ، لأن مثل هذه المكايد اذا لم يكن لها أثر في نفوس الأقوياء من الصحابة الذين عرفوا الحق ووصلوا فيه الى عين اليقين ، فانها قد تخدع الضعفاء كالذين كانوا يعرفون بالمؤلفة قلوبهم ، وبهذا يتفق الحديث الآمر بذلك مع الآيات النافية للاكراه في الدين والمنكرة له . . وقد افتيت بذلك كما ظهر لي . . . » (٣٥) .

نعم لايكاد يوجد مسلم حقيقي يرتد عن دينه بعد أن ذاق حلاوته وسمو مبادئه ، سواء أكان اسلامه أصلياً أم طارئاً ، واستقراء الحوادث قديماً وحديثاً يؤيد ذلك .

ولا تثور قضايا الردة — في العصر الحاضر — الا بالنسبة لصورة اخرى من صور الخداع والتحايل ، ففي بعض البلاد الاسلامية لوحظ ان بعض الناس يعلنون اسلامهم ، لدنيا يصيبونها ، او امراة يتزوجونها ، أو يطلقونها ، فيعلن احدهم الاسلام حتى يطلق زوجته التى لايسمح له دينه بطلاقها ، أو رغبة في الزواج بامراة لايسمح لها دينها بالزواج منه مع البقاء على دينه ، أو جرياً وراء ميراث ، حيث يعتبر اختلاف الدين مانعاً من موانعه بين المسلمين وغيرهم (٣٦) .

ويجري العمل قضاء على الاعتداد بهذا الاعلان ، عملاً بالظاهر ، والله وحده هو الذى يتولى السرائر ، فقد روي أن اسامه ابن زيد قتل في ميدان الحرب رجلاً بعد ان قال : لا اله الا الله ، فقال له النبي — صلى الله عليه وسلم — اقتلت رجلاً يقول : لا اله الا الله ، فقال اسامة : لقد قالها تحت حر السيف ، فقال الرسول : هلاشققت عن قلبه ؟

وهؤلاء يتخذون الأديان هزواً ولعباً اذيستمرون على ولائهم لدينهم الأصلي ، ثم يعلنون العودة اليه بمجرد تحقيق أغراضهم وشهواتهم ، او يأسهم من تحققها ، آمنين من العقاب على هذا العبث والتحايل (٣٧) .

---

(٣٥) تفسير المنار جـ ٣ ص ٣٢٣ .

(٣٦) انظر في ذلك : الوسيط في احكام التركات والمواريث للكاتب .

(٣٧) ولا علاج لذلك الا في احد امرين : اولهما عدم الاعتداد باسلام هؤلاء ، ما دام يقترن به مايدل على التحايل والولاء لدينهم الاول وهو مايراه بعض الفقهاء ، وما اتجه اليه مشروع قانون الاحوال الشخصية الجديد في الجمهورية العربية المتحدة اذ قرر في المادة ٥٨ : «ان الشخص يكون مسلماً اذا نطق بالشهادتين على وجه قاطع بالدخول في الاسلام غير محتمل للتحايل ولا مقترن بما ينافي الاسلام ... » وحينئذ تنقطع حوادث الردة . ثانيهما : العمل برأى جمهور الفقهاء في عقوبة المرتد حماية للعقيدة الدينية الاسلامية من عبث العابثين ، وحينئذ لن يعلن الدخول في الاسلام الا صادق العقيدة والايمان ، وهيهات أن يرتد بعد ان يستظل بلواء الاسلام الذى يزيده ايمانا ، وحينئذ تنقطع حوادث الردة أيضا (وانظر فلسفة العقوبة في الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ١٩٢ وما بعدها والجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي ص ٦٨١ وما بعدها) .

ثانياً : ان قتل المرتد حينئذ ، وهو عدو للدولة الاسلامية التي تستند الى الرابطة الدينية الاسلامية بين أهلها ، وتظل بلوائها أهل الأديان الاخرى الأصليين ـ لايتعارض مع الحرية الدينية ، كما ان المعاقبة على جريمة الخيانة الوطنية لايتعارض مع الحرية المكفولة للمواطنين بمقتضى الدساتير ، ففي الحرية التزام بالنظام العام الذى تقوم عليه الدولة وعدم الخروج عليه (٣٨) .

٩ ـ هذا ومن اظهر الأدلة على سماحة الاسلام وكفالته لحرية العقيدة ، وعدم الاكراه والاعنات فيها ، ماشرعه من اباحة الزواج بالمراة الكتابية غير المسلمة ، فى قوله تعالي : ((**اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ....**)) (٣٩) .

وفى هذا أسمى أنواع السماحة والحرية الدينية ، يقول الشيخ محمد عبده ((أباح الاسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية نصرانية كانت أو يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب الى كنيستها أو بيعتها ، وهي منه بمنزلة البعض من الكل ، والزم له من الظل ، وصاحبته فى العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، وأميرة بيته ، وأم بناته وبنيه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ... لم يفرق الدين فى حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم تخرج الزوجة الكتابية باختلافها فى العقيدة مع زوجها من حكم قول الله تعالى : ((**ومن آياته أن جعل لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها ...**)) فلها حظها من المودة ، ونصيبها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن اليها كما تسكن اليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له ، اين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين اقارب الزوج واقارب الزوجة ، ومايكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة على ما عهد فى طبيعة البشر وما أحلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوى القرابة لوالدتهم ، أيغيب عنك مايستحكم من ربط الالفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذى لم يظهر عند من سبق ولا فيمن لحق من أهل الدينين السابقين عليه ...)) (٤٠) .

---

(٣٨) ومن صور الارتداد الذى تضمن الخروج على الدولة الاسلامية ونظامها العام ماحدث من المرتدين فى خلافة أبي بكر فقد ارتدوا بصورة جماعية ، وانكروا احد اركان الاسلام ، فامتنعوا عن اداء الزكاة وهي ضريبة الدولة وحق الفقراء ومورد المصالح العامة ، واتبع بعضهم من أدعى النبوة كيداً ومحاولة لهدم الدولة الاسلامية ، منتهزين فرصة انتقال الرسول صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى (وانظر تاريخ الامم الاسلامية للخضرى ج ١ ص ١٧٢) .

(٣٩) الآية ٥ من سورة المائدة . واذا كان يحل زواج المسلم بالكتابية ، فانه لايحل زواج الكتابي بالمسلمة ، والفرق بين الحالتين ان الزوج المسلم ، وهو راعي الاسرة ـ لايتعرض لعقيدة زوجته وعباداتها ، اتباعا لأحكام دينه ، وهو مع هذا يؤمن بعيسى وموسى نبيين قبل مجىء الاسلام ، وليس الحال كذلك فى الكتابي اذا تزوج المسلمة ، فان عقيدته تقوم على الكفر بالاسلام ونبيه ، أليس فى شريعته ما يدعوه الى حماية العقيدة الدينية للمسلمة ، بل ان الكتابي لايسمح له دينه بالزواج بها ، فاذا تزوجها كان خارجا عن دينه ، ولا دين له ، فيكون السماح له بزواج المسلمة سببا فى ايذائها وفتنتها فى دينها .

(٤٠) الاسلام والنصرانية ص ١٣١ .

حرية العبادة والشريعة :

١٠ ـ وينبني على حرية العقيدة الدينية اطلاق الحرية لصاحبها في القيام بعباداتها وممارسة شعائرها ، والعمل بشريعتها (٤١) ، فقد « أمرنا بتركهم وما يدينون » .

ولقد وصل الأمر في حماية حرية العبادة الى ان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ عندما حضر الى ايلياء لعقد الصلح مع أهلها نظر ووراءه جيشه الى بناء بارز قد ظهر أعلاه وطمس أكثره ، فسأل ماهذا : قالوا : هيكل لليهود قد طمسه الرومان بالتراب ، فأخذ من التراب بفضل ثوبه ، والقاد بعيداً ، فصنع الجيش صنيعه ، ولم يلبثوا الا قليلا حتى بدا الهيكل وظهر ليتعبد فيه اليهود (٤٢) .

وقد جاء في أمانه لأهل ايلياء : « هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين اهل ايلياء من الأمان أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم . . . انه لاتسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ، ولا يكرهون على دينهم ، ولا يضار احد منهم . . . » .

كما جاء في معاهدة عمرو بن العاص لأهل مصر : « هذا ما أعطى عمرو بن العاص لأهل مصر من الأمان على أنفسم وأموالهم وملتهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم ، لايدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص » .

وحينما دخل الفاروق عمر كنيسة القيامة وحان وقت الصلاة ، غادر الكنيسة الى خارجها ، وأدى الصلاة الواجبة ، ولما سئل في ذلك : قال : اني أخشى اذا ما صليت في الكنيسة ، أن يقول المسلمون : هنا صلى عمر ، ثم يتخذوه مسجداً ولايزال مسجده خارج الكنيسة وبجوارها شاهد صدق على سماحة الاسلام وحمايته للحرية الدينية عقيدة وشريعة .

أما في جانب حريتهم في العمل بشريعتهم ، فقد أرسل عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصرى يسأله : ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وماهم عليه من الزواج بالمحارم التي لاتحل في دين الاسلام واقتناء الخنازير والخمور ، فكتب اليه الحسن : أن الاسلام يوجب تركهم وما يعتقدون ، وانما أنت متبع ولست بمبتدع . . » .

يقول الفقيه الحنفي السرخسي : « ان عمل الولاة والقضاة على هذا الى يومنا هذا ، ولم يشتغل احد منهم بذلك ، مع علمهم بأنهم يباشرون ذلك الزواج المحرم في دين الاسلام » .

انتشار الاسلام وحروبه :

١١ ـ الدعوة الى الاسلام تعتمد ـ كما يقول القرآن الكريم على الحكمة والموعظة

---

(٤١) وفي ذلك تقول المادة ١٨ من اعلان حقوق الانسان : « لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته او عقيدته ، وحرية الاعراب عنهما بالتعليم والممارسة واقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً ام مع الجماعة » .

(٤٢) وقد امر احد قواد المسلمين في عهد الخليفة المعتصم بجلد امام ومؤذن لأنهما اشتركا في هدم احد المعابد ، في بلاد الصغد ، واستخدما حجارته في بناء مسجد مكانه (الدعوة الى الاسلام ـ بحث في تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ، للسير توماس ارنولد الاستاذ بجامعة لندن ص ٦٥) .

الحسنة والجدال بالأحسن ، وفى ذلك يقول اللهتعالى : : ((**ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ، ان ربك هوأعلم بمن ضل عن سبيله ، وهو أعلم بالمهتدين ، وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين**)) (٤٣) ((**ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموامنهم وقولوا آمنا بالذى انزل الينا وانزل اليكم ، والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون**)) (٤٤) .

وبهذا الاسلوب الحكيم كان انتشار الاسلام،فى الشرق وفى الغرب ، مما ساء أعداءه وخصومه، الذين وقفوا منه ومن انصاره موقف الاضطهادوالحرب،فكانت الحرب من جانب المسلمين ضرورة لامناص منها ،دفاعاً عن العقيدة ،وتأميناً للدعوة،وحماية للمستضعفين،ولايفل الحديد الا الحديد.

وقد قرر جمهور الفقهاء أن القتال ما ابيح لنشر الدين واكراه غير المسلمين على الدخول فيه، وانما ابيح لدفع الاعتداء . يدل على هذا قول اللهتعالى : ((**اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير ، الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ، الا أن يقولوا ربنا الله ، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوى عزيز**)) (٤٥) **وقوله تعالى:((وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم،ولا تعتدوا ان الله لايحب المعتدين،واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ، والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فان قاتلوكم فاقتلوهم،كذلك جزاء الكافرين ، فان انتهوا فان الله غفور رحيم ،وقاتلوهم حتى لاتكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين ، الشهرالحرام بالشهر الحرام ، والحرمات قصاص،فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقو الله ، واعلموا ان الله مع المتقين))** (٤٦) وقول الله تعالى : ((**لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ، ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين،انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون**)) (٤٧) .

وقول الله تعالى : ((**وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ، ذلك بأنهم قوم لايعلمون**)) (٤٨) .

---

(٤٣) الآية ١٢٥ من سورة النحل .

(٤٤) الآية ٤٦ من سورة العنكبوت . يقول الطبرى :بالحكمة اى بوحى الله الذى يوحيه اليك ، وكتابه الذى ينزل عليك ، والموعظة الحسنة اى العبر الجميلة التي جعلهاالله حجة عليهم فى كتابه ، وذكرهم بها فى تنزيله ، وجادلهم بالتي هي احسن : أن تصفح عما نالوا به عرضك من الاذى...ويقول الزمخشرى : أى بالخصلة التي هي أحسن ، وهي مقابلة الخشونة باللين ، والغضب بالكظم ، والسورة بالاناة .

(٤٥) الآية ٣٩ ، ٤٠ من سورة الحج .

(٤٦) الآيات ١٩٠ - ١٩٤ من سورة البقرة .

(٤٧) الآية ٨ ، ٩ من سورة الممتحنة .

(٤٨) الآية ٦ من سورة التوبة .

ونلفت الأنظار الى بعض المعاني والأسرار التي جاءت فى هذه الآيات :

اولاً : ان أساس العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، الذى يدعو الله الى الدخول فيه كافة : « **يأيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة** » (٤٩) « **وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله** » (٥٠) . ولهذا احتاج القتال الى اذن الهى ، والى سبب خاص يستوجبه ، وانظر الى هذه النصوص القرآنية المتتالية التي يؤكد بعضها بعضاً تأكيداً بعد تأكيد وتأكيد .. «**اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا ... الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق ... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ...** » « **وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا ان الله لايحب المعتدين ... واخرجوهم من حيث أخرجوكم .. ولاتقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم (٤٤) . فان انتهوا فان الله غفور رحيم ، ... فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ...** » بل ان باقي الفاظ هذه الآية فى نفس المعنى ، وقد اقتصرنا على ما ذكرناه منها لوضوحه وصراحته (٥١) .

ثانياً : ان الغاية من القتال هي حماية الدين ومنع فتنة المسلمين وايذائهم فى أنفسهم أو أوطانهم : « **وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله ، فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين** » . « **انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم..** »

ثالثاً : ان القرآن الكريم يطلب من الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ فى الآية التي ذكرناها من سورة التوبة ـ وهي من آخر ما نزل من القرآن ـ أن يجير من يستجير به من المشركين ، وأن يحميه حتى يسمع كلام الله ، فان آمن فبها ونعمت ، والا كان عليه ان يستمر فى اجارته وحمايته حتى يبلغ المكان الذى يأمن فيه على نفسه .

١٢ ـ يقول الفقيه **ابن تيمية** : « كانت سيرته عليه الصلاة والسلام أن كل من هادنه من الكفار لم يقاتله ، وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازى تنطق بهذا ، وهذا متواتر من سيرته ـ عليه السلام ـ فهو لم يبدأ أحداً بقتال» .

ويقول : « أما النصارى فلم يقاتل احداً منهم حتى أرسل رسله بعد صلح الحديبية الى جميع الملوك يدعوهم الى الاسلام ، فارسل الى قيصر والى كسرى والى المقوقس والى النجاشى ، وملوك العرب بالشرق والشام ، فقتلوا بعض من أسلم ، فالنصارى هم الذين حاربوا المسلمين أولاً ، وقتلوا من أسلم منهم بغياً وظلماً ، فلما بدأ النصارى بقتل المسلمين أرسل سرية أمر عليها زيد بن حارثة ثم جعفر بن أبي طالب ثم عبد الله بن رواحة ، وهو أول قتال قاتله المسلمون للنصارى بمؤتة ، واجتمع على أصحابه خلق كثير من النصارى واستشهد الامراء ، وأخذ الراية

(٤٩) الآية ٢٠٨ من سورة البقرة .

(٥٠) الآية ٦١ من سورة الانفال .

(٥١) وعن عطاء بن يسار ان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعث علياً رضي الله عنه مبعثاً فقال له : « امض ولا تلتفت » أى لاتدع شيئاً مما آمرك به ، قال : يارسول الله ، كيف أصنع بهم ؟ قال : اذا نزلت بساحتهم فلا تقاتلهم حتى يقاتلوك ، فان قاتلوك فلا تقاتلهم حتى يقتلوا منكم قتيلا ، فان قتلوا منكم قتيلا فلا تقاتلهم حتى تريهم اياه ..) (السير الكبير للامام محمد بن الحسن ج ١ ص ٢٣٤ ط جامعة القاهرة (تحقيق الشيخ محمد أبو زهرة والدكتور مصطفى زيد) .

خالد بن الوليد » ويقول أيضاً : « انا لا نكره أحداً على الاسلام ، ولو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان فى هذا أعظم الاكراه على الدين » (٥٢)

اما الامام **محمد عبده** فيقول : القتال فى الاسلام ، لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله الى أن يأمن شرهم ، ويضمن السلامة من غوائلهم ، ولم يكن ذلك للاكراه فى الدين ، ولا للانتقام من مخالفيه ، ولهذا لا تسمع فى تاريخ الفتوح الاسلامية ما تسمعه فى الحروب المسيحية ، عندما اقتدر أصحاب « شريعة المسالمة » على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والأطفال » (٥٣)

١٣ ـ وقد فتح **قتيبة بن مسلم** أرض سمرقند ، من غير أن يخيرهم بين الاسلام والمعاهدة أو القتال ، حتى كان أهل خراسان يقولون : ان قتيبة غدر بأهل سمرقند فملكها غدراً ، فشكى أهل سمرقند الى عمر بن عبد العزيز ، وقالوا : ظلمنا قتيبة وغدر بنا ، فأخذ بلادنا ، فكتب الى واليه يقول له : « ان أهل سمرقند قد شكوا ظلماً وتحاملاً من قتيبة عليهم ، حتى أخرجهم من أرضهم ، فاذا أتاك كتابي فاجلس اليهم القاضي فلينظر فى أمرهم ، فان قضى لهم فاخرج العرب الى معسكرهم قبل أن يظهر عليهم قتيبة » .

فاجلس الوالى القاضي ، واستمع اليهم ، فقضى أن يخرج الجيش الى معسكره ، وأن ينابذهم على سواء ، فيكون الأمر صلحاً أو فتحاً ، وحينما رأى ذلك أهل سمرقند ، أدركوا عظمة الاسلام وعدالته وعدالة رجاله ، فقالوا ، رضينا بما كان ودخلوا فى دين الله أفواجا (٥٤) .

وهناك أمثلة كثيرة للتسامح الذى بسطه المسلمون الظافرون ، واستمر فى الأجيال المتعاقبة ،

---

(٥٢) رسالة القتال من مجموعة الرسائل النجدية ص ١١٦ وما بعدها ، وانظر أيضا (ابن تيمية للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٧٨ ـ ٣٨٤) لترى الخلافات الفقهية فى ذلك . ثم انظر (حقيقة الاسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد بخيت ص ٢٢٧ ، لتراه يقول : مالا يتفق مع ذلك « ان الاكراه لا يتحقق ولا يمكن ولا يقع فى الدين ، لان الاكراه حمل الغير على مالا يرضاه وفيه ضرر له ، واما اذا كان لا يرضاه وفيه منفعة ظاهرة له فليس باكراه أصلا ، كحمل المريض على تعاطي الدواء وهو يكرهه ولا يرضاه .. » وانظر بداية المجتهد لابن رشد ج ١ ص ٤٠٥ (لماذا يحاربون) . وانظر النسخ فى القرآن الكريم للدكتور مصطفى زيد ، ج ٢ ص ٥٠٣ وما بعدها ، فى دعاوى نسخ بعض الآيات المحكمة التي تنهى عن الاكراه وتحصر القتال فى الدفاع بآية سميت آية السيف ، وهي فى أصح الأقوال ـ قوله تعالى فى سورة التوبة : « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد ، فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم ان الله غفور رحيم » . مع ان هذه الآية يدل سياقها وسباقها من أول السورة على أنها واردة فى قوم من المشركين كان بين رسول الله وبينهم عهد فنقضوه قبل ان تنقضي مدته ، وقوم آخرون كان بينه وبينهم عهد غير محدود الاجل ، فهؤلاء وأولئك هم الذين أعلن الله براءته هو ورسوله منهم ، وامهلهم مع ذلك اربعة أشهر من يوم الحج الاكبر ، ليسيحوا فى الأرض خلالها ، ثم ليحددوا موقفهم » .

(٥٣) الاسلام والنصرانية ص ٦٢ . وفى مسند الامام احمد عن يحيى بن سعيد ان ابا بكر بعث الجيوش الى الشام ، وبعث يزيد بن أبى سفيان اميراً ، فقال : انك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم فى الصوامع ، فدعهم وما زعموا... واني موصيك بعشر : لا تقتلن امرأة ، ولا صبيا ، ولا كبيرا هرما ، ولا تقطعن شجرا مثمرا ، ولا نخلا ، ولا تحرقها ، ولا تخربن عامرا ، ولا تعقرن شاة ولا بقرة الا لمأكلة ، ولا تجبن ، ولا تغلل ، وهذه وصية اخرى : « واوصيكم بتقوى الله ، ولا تعصوا ولا تغلوا ، ولا تجبنوا ، ولا تهدموا بيعة ، ولا تحرقوا نخلا ، ولا تحرقوا زرعا ، ولا تذبحوا بهيمة ، ولا تقطعوا شجرة مثمرة ، ولا تقتلوا شيخا كبيرا ، ولا صبيا ولا صغيرا ولا امرأة ، وستجدون اقواما قد حبسوا أنفسهم فى الصوامع فدعوهم وما حبسوا أنفسهم له » . وانظر كنز العمال ج ٢ ص ٢٩٦ والسير الكبير ص ١٧٥ وما بعدها فى (باب وصايا الامراء فى الحرب) .

(٥٤) انظر الكامل فى التاريخ لابن الأثير ج ٥ ص ٢٢ ، وانظر السير الكبير ج ١ (بتمهيد وتعليق الاستاذ الشيخ ابو زهرة) ص ٤٣ وص ٢٣٢ .

يدل على أن من دخلوا فى الاسلام انما دخلوه عن اختيار وارادة حرة ، « وأن عدداً كبيراً من اهالي الطبقات الدنيا والوسطى دانوا بالاسلام عن ايمان ثابت ، متحولين اليه من ديانتهم القديمة التي أهمل رجالها مصالحهم ، وانصرفوا الى مطامع الدنيا ، فساموهم الخسف ونهبوا اموالهم . اما حمل الناس على الدخول فى الاسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد فى الأيام الاولى التي اعقبت الفتح العربي فاننا لانسمع عن ذلك شيئاً ، وفى الحق ان سياسة التسامح الديني التي اظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر فى تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (٥٥) .

الحرية الفكرية :

١٤ ــ العقل خاصة الانسان وامتيازه وشرفه ؛ وهو مناط التكليف والخطاب الالهى ؛ فبالعقل كان الانسان انساناً ، وكان امتيازه وتفضيله على غيره .

يقول القرطبي فى تفسير قوله تعالى : « **ولقد كرمنا بني آدم .. وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** » ... والصحيح الذى يعول عليه أن التفضيل انما كان بالعقل ، الذى هو عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ، ويفهم كلامه .. الا انه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعثت الرسل ، وانزلت الكتب ، فمثال الشرع الشمس ، ومثال العقل العين ، فاذا فتحت وكانت سليمة ، رات الشمس ، وأدركت تفاصيل الأشياء . (٥٦)

والتفكير فطرة الانسان وعمل العقل ورسالته ، حتى أن المناطقة يعرفون الانسان بأنه حيوان ناطق ، اى مفكر ، والتفكير بعد ذلك فريضة اسلامية ، يتسع مجالها فى كل ما يشمله الكون الفسيح ، أمر القرآن بها وحض عليها . يقول الله سبحانه : « **قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين** » . (٥٧) « **او لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير ، قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشىء النشاة الآخرة ، ان الله على كل شيء قدير** » . (٥٨) « **قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين** » . (٥٩) « **أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها ، فانها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي فى الصدور** » (٦٠) « **قل انما اعظكم ان تقوموا لله**

---

(٥٥) ـ الدعوة الى الاسلام ــ بحث فى تاريخ نشر العقيدة الاسلامية ــ للسير توماس ارنولد ص ١١٦ ، وانظر كتاب حضارة العرب لجوستاف لوبون اذ يقرر : ان العالم لم يعرف فاتحاً ارحم من العرب المسلمين .

(٥٦) وفى هذا المعنى يقول الغزالي : (ان العقل كالاساس والشرع كالبناء ، ولن يغنى اساس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن اساس ، العقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغنى بصر مالم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع مالم يكن البصر .. العقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذى يمده فمالم يكن زيت لم يحصل السراج ، ومالم يكن سراج لم يضىء زيت (معارج القدس ص ٥٩) .

(٥٧) الآية ١١ من سورة الانعام .

(٥٨) الآية ١٩ ، ٢٠ من سورة العنكبوت .

(٥٩) الآية ١٣٧ من سورة آل عمران .

(٦٠) الآية ٤٦ من سورة الحج .

مثنى وفرادى ثم تتفكروا » (٦١) ، يقول الزمخشري : والمعنى انما أعظكم بواحدة ان فعلتموها أصبتم الحق ، وهي أن تقوموا لوجه الله خالصاً متفرقين اثنين اثنين وواحداً واحداً ثم تتفكروا في أمر محمد ــ صلى الله عليه وسلم ــ وما جاء به . أما الاثنان فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه ، وينظران فيه نظر متصادقين متناصفين لايميل بهما اتباع الهوى ... حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح على جادة الحق وسننه ، وكذلك الفرد يفكر في نفسه بعدل ونصفه من غير أن يكابر ها ويعرض فكره على عقله وذهنه . والذي أوجب تفرقهم مثنى وفرادى أن الاجتماع مما يشوش الخواطر ويعمى البصائر ويمنع الروية ويخلط القول ، ويبين القرآن مظاهر قدرة الله وعلمه وحكمته في خلق السموات والأرض ، ويسن للناس احكاماً تحقق لهم الخير والعدل ، ويعقب على ذلك بأن هذه الآيات الحسية والمعنوية لايعقلها الا العالمون اولو الألباب والمفكرون « **وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون »** (٦٢) « **وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون »** (٦٣) « **هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون ، ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ، ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون ، وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر ، والنجوم مسخرات بأمره ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون ، وما ذرأ لكم في الأرض مختلفا ألوانه ان في ذلك لآية لقوم يذكرون »** (٦٤) « **ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون »** (٦٥) .

وينهى عن اتباع ماليس للانسان به علم ، ولا يقوم عليه دليل ، ويعيب على من يتابعون غيرهم ولو كانوا آباءهم من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ويجعل من يعطل عقله في درجة تنزل عن درجة البهائم والأنعام .

فيقول سبحانه : « **ولا تقف ماليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا »** (٦٦) « **وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا ، أشهدوا خلقهم ، ستكتب شهادتهم ويسألون ، وقالوا لوشاء الرحمن ما عبدناهم ، مالهم بذلك من علم ، ان هم الا يخرصون ، أم آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون ، بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون ، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون »** (٦٧) « **ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لايفقهون بها**

(٦١) الآية ٤٦ من سورة سبأ .

(٦٢) الآية ٤٣ من سورة العنكبوت .

(٦٣) الآية ١٣ من سورة الجاثية .

(٦٤) الآيات ١٠ ــ ١٣ من سورة النحل .

(٦٥) الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(٦٦) الآية ٣٦ من سورة الاسراء .

(٦٧) الآيات ١٩ ــ ٢٣ من سورة الزخرف .

ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لايسمعون بهاأولئـك كالأنعـام بل هم أضـل أولئـك هـم الغافلون » (٦٨) .

ويسأل ابراهيم عليه السلام ــ وهو خليل الرحمن ــ ربه كيف يحيى الموتى ليطمئن قلبه ، فلا ينكر عليه ذلـك ويستجيب له : « **واذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ؟ قال أولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبي ، قال : فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعيا، واعلم أن الله عزيز حكيم »** .

ويروى مراحـل البحث التي مر بها عليه السلام حتى وصل الى الايمان واليقين عن استقراء وتفكير ، لنقتدى ونهتدى « **وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال : لا أحب الآفلين ، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضـالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلمـا أفلت قال ياقوم اني بريء مما تشركون ، اني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا مـن المشركين »** (٦٩) .

ولهذا ذهب العلماء الى ان الايمان عن تقليد محض لا اعتداد به . يقول الامام محمد عبده : « ان التقليد بغير عقل ولا هداية شأن الكافرين ، وان المرء لايكون مؤمناً الا اذا عقل دينه وعرفه بنفسـه ، حتى اقتنع به ، فمن ربى على التسليم بغير عقل ، وعلى العمل ولو صالحا بغير فقه فهو غير مؤمن ، فليس القصـد من الايمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان . بل ان القصد أن يرتقى عقله وترتقى نفسه بالعلم ، فيعمل الخير وهو يفقه انه الخير النافع المرضى للـه ، ويترك الشر وهو يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته » .

كما يقول : « ان الايمـان يعتمد اليقين ، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن ، وان العقل هو ينبوع اليقين فى الايمان بالله وعلمه وقدرته » (٧٠) .

١٥ ــ واذا كان هـذا هو البحث الحرفي جانب العقيدة ، وهي أساس الدين ، فان الشريعة ــ وهي الجانب العملي منه ، يطلب الاسلام فيها الاجتهاد والتفكير واستنفاد الوسع والطاقة من كل قادر على معرفة الحكم المقصود من القرآن الكريم أو السنة النبوية ، ثم يطلق للعقل استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، قياساً على ما جاءت به النصوص ، أو بناء على ما يراه فى الحكم مـن مصلحة جاءت الشريعة لتحقيقها ، أو مفسـدة جاءت الشريعة لمنعها ، أو تطبيقاً للقواعد الشرعية ، ونحو ذلك .

---

(٦٨) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف .

(٦٩) الآيات ٧٥ ــ ٧٨ من سورة الأنعـام ــ يقـول الزمخشرى : (ملكوت السموات والأرض) يعني الربوبيـة والالوهية ونوفقه لمعرفتها ونرشده بما شرحنا صدره وسددنا نظره وهديناه لطريق الاستدلال ، وكان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب ، فاراد ان ينبههم على الخطأ فى دينهم وان يرشدهم الى طريق النظر والاستدلال ، ويعرفهم ان النظر الصحيح مؤد الى ان شيئاً منها لايصح ان يكون الهاً لقيام دليل الحدوث فيها وان وراءها محدثاً أحدثها وصانعاً صنعها ومدبراً دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر احوالها (هذا ربي) يقول هذا قول من ينصف خصمه مع علمه بانه مبطل ، فيحكى قوله غير متعصب لمذهبه ، لان ذلك ادعى الى الحق ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله .

(٧٠) الاسلام والنصرانية ص ١١٣ .

فاذا اصاب المجتهد فى اجتهاده كان مأجوراً على الاجتهاد وعلى الصواب ، وان اخطأ كان معذوراً ومأجوراً على الاجتهاد . يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لعمرو بن العاص ، بعد ان طلب منه أن يحكم فى بعض القضايا ، وهو فى حضرته ، وخشيته من الخطأ فيها : « ان أصبت فلك اجران ، وان أخطأت فلك أجر » .

كما يُروى عن أبي سعيد الخدري أن رجلين خرجا فى سفر ، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما وصليا ، ثم وجدا الماء قبل خروج وقت الصلاة ، فتوضأ احدهما واعاد الصلاة ، اذ رأى انه قدر على الطهارة الأصلية قبل خروج الوقت ، ولم يعد الآخر بناء على انه ادى الفرض الديني بالطهارة الممكنة ، ولم يكن فى مقدوره الوضوء ، وبذلك برئت ذمته ولما ذكرا ذلك لرسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال للذى لم يعد الصلاة : أصبت السنة أى الطريقة الصحيحة ، واجزاتك صلاتك ، وقال للآخر : لك الأجر مرتين (٧١) .

ويقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لأصحابه بعد عودته من غزوة الأحزاب الى المدينة ، وعزمه على غزو بني قريظة : من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر الا فى بني قريظة . ويخرج الصحابة مسرعين امتثالاً للأمر النبوى ، ثم تدركهم صلاة العصر فى الطريق ، فيصليها بعضهم آخذاً بمفهوم النص قائلين : ان الرسول لم يرد منا الا المسارعة الى بني قريظة ، وقد سارعنا فى حدود طاقتنا ، ولم يرد منا تأخير الصلاة عن وقتها ، ولم يصل الباقون أخذاً بمنطوق النص الى أن وصلوا الى بني قريظة ليلاً ــ ولما علم الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ بذلك اقر كلاً منهم على اجتهاده .

فاذا وصل المجتهد ــ بغلبة الظن ــ الى رأى وجب عليه العمل به ، وامتنع عليه تقليد غيره من المجتهدين ، وكل ما يصل اليه المجتهد باجتهاده وتفكيره فهو حق ، والحق غير متعين ، وكل مجتهد مصيب ، فى رأى فريق من العلماء ، يسمون « المصوِّبة » لقولهم بصواب الآراء الاجتهادية المختلفة .

ويرى فريق آخر أن الحق عند الله واحد ، فمن وصل اليه باجتهاده ورأيه كان مصيباً ، ومن أخطأه كان مخطئاً ، ولكنه مع هذا معذور ومأجور ، ويسمى هذا الفريق « المخطئة » ، لأنهم لا يصوبون الا رأياً واحداً ، ويخطّئون ما عداه .

والحق عندى مع هذا الفريق « المخطئة » فان الآراء قد تتناقض ، ولا يمكن أن يحكم على كل من المتناقضين بالصواب ، ولا يمكن مثلاً أن يكون القول بالحل صواباً والقول بالحرمة كذلك .

والرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ يقول : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان اخطأ فله أجر » . ففي الحديث صواب وخطأ فى الواقع ونفس الأمر .

ثم ان أبا بكر ــ رضي الله عنه ــ لما سئل عن ميراث الكلالة (٧٢) ، قال : أقول فيها برأيي ، فان يكن صواباً فمن الله ، وان يكن خطأ فمن الشيطان ، الكلالة ما عدا الولد والوالد .

---

(٧١) نيل الأوطار للشوكاني ج ١ ص ٣٣٥ .

(٧٢) يقول الفراء : الكلالة ما عدا الولد والوالد ، سموا كلالة لاستدارتهم بنسب الميت ، من تكلله الشيء اذا استدار به ، ويقول ابن الاثير : الأب والابن طرفان ، فاذا مات الشخص ولم يخلفهما فقد مات عن ذهاب طرفيه ، فسمي لذلك كلالة من الكلال وهو الضعف ، فالكلالة تطلق على الوارث والمورث (انظر تفسير القرطبي ج ٥ ص ٧٦ ولسان العرب والمصباح المنير) .

ويكتب ابو موسى فى كتاب عن عمر : هذا ماارى الله عمر ، فيقول له عمر : امحه ، واكتب هذا ما رأى عمر ، فان يك خطأ فمن عمر .

المذاهب الفقهية :

١٦ ــ وقد كانت الحرية الفكرية اساساً لوجود المذاهب الفقهيــة ، وتعددها ، يقول ابو حنيفة : « ... اذا انتهــى الأمــر الى ابراهيم والشــعبي والحسن وابــن ســيرين وسعيد بن المسيب ــ وهم من التابعين ــ فلى ان أجتهد كمااجتهدوا » . « أو فهم رجال ونحن رجال » .

ثم لم يكن أحد من الفقهــاء يرى أن أقواله تلزم أحداً ، ولا أن رأيه الحق الذى لايأتيه الباطل، بل كان كل منهم يرى مذهبه صواباً يحتمل الخطأ، ومذهب مخالفه خطأ يحتمل الصواب . (٧٢)

ولقد سئل ابو حنيفة : هذا الذى تفتي به هو الحق الذى لاشك فيه، فيقول : والله لا أدرى لعله الباطل الذى لاشك فيه .

كما يقول : لاينبغي لمن لايعرف دليلي انيفتي بكلامي .

ويقول صــاحب زفر : كنا نختلف الى ابي حنيفة ومعنا ابو يوسف ومحمد بن الحسن ، فكنا نكتب عنه فقال يوماً ، لأبي يوسف : لاتكتب عني كل ما تسمعه ، فاني قد أرى الرأى اليوم فأتركه غداً ، وارى الرأى غداً وأتركه بعد غد .

وكان ابو حنيفة يقول : هذا رأى أبي حنيفة وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاءنا بخير منه فهو أولى بالصواب .

ثم كان الامام مالك يقــوم : أنا بشر اخطىء واصيب ، فانظروا فى رأيي ، فما وافق الكتــاب والسنة فخذوا به ، ومالم يوافق فاتركوه .

ويقول : كل أحد يؤخــذ منه ويرد عليه ، ما خلا رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ .

وعنــدما اقتــرح عبد اللــه بن المقفع على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور وضع قانون عــام يلزم الناس ، واستجاب ابو جعفر لرايه ، استشار الامام مالكاً فى حمل الناس على مذهبه . فأبى .

ويقول الفقيه المزني صــاحب الشــافعي وتلميذه : هذا ما سمعته من الشافعي ، بعد أن نهاني عن تقليده أو تقليد غيره .

ثم يقول الامام احمد بن حنبل : لاتقلدني ولاتقلد مالكاً ، ولا تقلد الليث ولا الأوزاعي ، وخذ من حيث أخذوا .

باب الاجتهاد مفتوح :

١٧ ــ والاجتهاد بمعنى بذل الجهد فى معرفة أحكام الشرع الاسلامي حق ثابت لكل من منحــه

(٧٢) انظر الفقه الاسلامي فى ماضيه وحاضره ومستقبله ص ١٤ .

الله سبحانه أهلية النظر والبحث ، بل انه مـن الواجبات الكفائية التي يتوجه فيها الطلب الى الجماعة ، وتأثم الامة كلها اذا قصرت فى القيام به، ولم تقم باعداد القادرين عليه .

يقول الاستاذ الأكبر الشيخ المراغي شيخ الجامع الأزهر الأسبق : « ليس الاجتهاد ممكنـاً عقلاً فقط ، بل هو ممكن عادة ، وطرقه أيسر مما كانت فى الأزمنـة الماضية ، أيام كان يرحل المحدث الى قطر آخر لرواية حديث، وأيام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر أو كلمة من اللغة . وقد توافرت مواد البحث فى كل فرع من فروع العلوم . . . وهذا لم يكن ميسوراً لأحد فى العصور الاولى . . . وان الزمن لم يغير من خلقة الانسان ، وان العقول لم تضمر ، وان الطبيعة باقية فى الانسان كما كانت فى العصور الماضية » (٧٤) .

وليس معنى فتح باب الاجتهاد فى الشريعة الاسلامية فى حرية فكرية ، أن يتصدى له من لم يتأهل له (٧٥) ، ولا يكون فى هذا حجر على هـذه الحرية الفكرية ، وانما هو الحماية لها ، وليس فى هـذا كهنوتية اسلامية ، وانما هـو التخصص والأهلية . والقوم بغير ذلك يؤدى الى الفوضى والبلبلة الفكرية لا الى الحرية .

واذا كان الطب مباحاً للجميع ، والجندية مباحة للجميع ، والهندسة مباحة للجميع ، ومع هذا لايجوز لدجال ان يتعرض لعلاج المرضى ، ولا لمن لم يتدرب عسكرياً أن يكون مقاتلاً فى الميدان ، ولا لمن لم يدرس الهندسة أن يبنى بيتاً أو يصمم سداً ، فان الفقة الاسلامي شأنه هذا الشأن ، ومباح للجميع فى هذه الحدود الرحبة .

العقل والنقل :

١٨ ـ العقل والنقل فى ميدان النظر والبحث والتفكير صنوان لايفترقان ، ولا يستغني أحدهما عن الآخر ، ويصور ذلك الامام الغزالي بقوله :« الشرع عقل مـن الخارج ، والعقل شرع مـن الداخل ، وهما متعاضدان بل متحدان ، ولكون الشرع عقلاً من الخارج سلب اللـه تعالى اسـم العقل عن الكافر فى غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : ((**صم بكم عمى فهم لايعقلون**)) ولكون العقل شرعاً من الداخل قال تعالى فى صفة العقل :((**فطرة الله التي فطـر الناس عليها ، لاتبـديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم**)) فسـمى العقـل ديناً ، ولكونهما متحدين قال تعالى :((**نور على نور**)) أى نور العقل ونور الشـرع .

كما يقول : « ان العقل المنزه عـن الخبث والذى لاتشوبه عاطفة مرتبة، يشبه العين السليمة من الآفات ، فى حين ان الشرع يشبه الشمس التي يغمر نورها الأشياء ، فيكسبها ألوانها ، وتصبح رؤيتها أمراً ممكناً ، فلا العين وحدها تكفى ، ولاوجود للألوان الا اذا رأتها الأبصار . وهكذا فان الرجل الذى يقبل على القرآن دون أن يستخدم عقله فى فهمه شبيه بمن يغمض عينيه حتى لا يرى هذا الضياء ، وعندئذ لايفترق عمن فقد بصره على سبيل الحقيقة ، أما من يعرض عن الشرع زاعماً

---

(٧٤) بحوث فى التشريع الاسلامي ص ٢٠ .

(٧٥) والشروط التي يجب تحققها فى المجتهد ترجع الى معرفة اللغة وطرق دلالتها على المعاني ، والعلم بالقرآن والسنة النبوية ، والعلم بالمقاصد الشرعية ، والاحاطة باحوال الناس واعرافهم ، ومعرفة طرق استنباط الاحكام وما يتعلق بذلك . وقد تم بحث هذا كله فى علم « اصول الفقه » .

انه يستطيع الاعتماد على العقل وحده ، فهو يشبه من فسد طبعه ، فلم يستخدم عينيه فى ضياء النهار ، بل يصر عبثاً على رؤية الأشياء فى ظلام دامس » (٧٦) .

وقد اتفق علماء الاسلام – كما يقول الامام محمد عبده – الا قليلاً ممن لا ينظر اليه على أنه اذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر لله فى علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتعين معناه مع ما أثبته العقل .

وبهذا الأصل الذى قام على الكتاب والسنة وعمل النبي – صلى الله عليه وسلم – مهدت بين يدى العقل كل سبيل ، وازيلت من سبيله جميع العقبات ، واتسع له المجال الى غير حد ، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب الى ما هو أبعد من هذا ؟ وأى فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم أن لم يسعهم هذا الفضاء ؟ (٧٧)

الحرية المدنية :

١٩ – ويراد بها أن يكون للانسان حرية التصرف فى اموره الشخصية والمالية ، ويقابلها الرق والعبودية التي يفقد فيها الانسان هذه الحرية ، ولا يكون له اهلية هذه التصرفات ، بل قد تجعله هو مملوكاً لغيره .

وقد أرسى الاسلام دعائم هذه الحرية ،وجعل لكل فرد سيادة ذاتية ، يملك ويرث ويبيع ويشترى ويرهن ويكفل ويهب ويقف ويوصي ويتصدق ويتزوج (٨٧) ، ويتصرف بكل التصرفات التي تحقق المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية . واذا كان قد حجر فى بعض التصرفات المالية على

---

(٧٦) انظر معارج القدس ص ٥٩ – ٦١ .

(٧٧) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص ٥٢ .وهذا التعارض انما يكون بحسب الظاهر لا فى واقع الأمر . ولا يدعى هذا الا فى أحوال نادرة . بسبب خطأ فكرى وقع فيه من قام التعارض عنده أو بسبب تصحيح نقل لم تثبت نسبته الى الشارع . وان صحيح المنقول فى الاسلام يتفق دائماً مع صريح المعقول باتفاق العلماء ،يقول الامام الغزالي : « وهما متعاضدان بل متحدان » قد بين ذلك ابن تيمية فى بحث خاص .

(٧٨) والمرأة هي صاحبة الحق الأول فى أمر زواجها ،ولها أن تتولى هذا العقد بنفسها فى حدود العرف والآداب فى رأى فقهاء المذهب الحنفي – الذين استدلوا بما فى القرآن الكريم من اسناد الزواج الى المرأة نفسها لا الى أوليائها « واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن » « ... فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » ثم يقول الرسول – صلى الله عليه وسلم – :« الأيم – وهي المرأة غير المتزوجة بكراً كانت او ثيباً – أحق بنفسها من وليها ».ويقولون : «ان المرأة تتم أهليتها بالبلوغ والعقل ، فتكون لها الولاية كاملة على نفسها وعلى مالها ، وقد اطلقت الشريعة يدها فى امر مالها كالرجل ، نتيجة لكمال أهليتها ، فيجب أن تكون لها الولاية كذلك فى أمر زواجها » ويخالف فى ذلك جمهور الفقهاء ، ويجعلون امر الزواج للأولياء لا للمرأة ، مستدلين بما فى القرآن الكريم من اسناد الزواج الى الأولياء « وانكحوا الأيامى منكم » « ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » « فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن » ثم يقول الرسول – صلى الله عليه وسلم – : « لانكاح الا بولي »« لاتزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها » وينتصر ابن القيم للمذهب الحنفي فيقول : « ان البكر البالغة العاقلة الرشيدة لايتصرف ابوها فى اقل شيء من مالها الا برضاها ، ولا يجبرها على اخراج اليسير منه بدون اذنها ، فكيف يجوز أن يزفها ويخرج منها نفسها بغير رضاها ، الى من يريده هو وهي من اكره الناس له ... » وينتصر الفقيه القرافى لمذهب الجمهور، ويرد على المذهب الحنفي فى تسويته بين الزواج والتصرفات المالية ويقول : ان الأمرين مختلفان من وجوه : منها ان عفاف المرأة وشرفها أعظم شاناً من أموالها ، وان الزواج يسيطر عليه الهوى والعاطفة القوية ، وليس فى المال مثل ذلك ، ومنها ان مايصيب المرأة فى شرفها بسبب تزوجها بمن لايكافئها يصيب اولياءها بالاذى ، وليس فى التصرفات المالية مثل ذلك .

السفيه (٧٩) ، وذى الغفلة ، فان الأساس والهدف هو صيانته والمحافظة على ماله والحرص على مصلحته .

الاسلام والرق :

٢٠ ـ وهنا يثار موضوع الرق ، وكيف أباحه الاسلام ؟

ونقول : ان الاسلام لم يجىء بشرع الاسترقاق ، بل جاء بشريعة الحرية ، ورد الأرقاء الى ساحتها التي فطرهم الله عليها ، كما يقول الفاروق عمر : « **متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا** » .

والقارىء للقرآن الكريم لا يجد فيه آية واحدة تبيح الاسترقاق والاستعباد ، وانما يجد الآيات المتعددة تنادى بتحرير الأرقاء وتحض على اعتاقهم ، وتجعل هذا التحرير من أعظم القرب والطاعات الدينية ، ثم تجعله كفارة تستر ما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية . بل انه يوجبه على الدولة الاسلامية ، ويجعله عملاً من أعمالها ، ومصرفاً من مصارف أموالها ، ونفصل هذا الاجمال بعض التفصيل ، فنقول :

أولاً ـ ان أسرى الحرب يخير القرآن فيهما بين أمرين لا ثالث لهما : المن عليهم بنعمة الحرية من غير مقابل ، أو المن عليهم بها فى مقابل فداء مالي أو شخصي ، وهو ما يسمى الآن (تبادل الاسرى) (٨٠) . يقول الله تعالى : « **... فاما منا بعد واما فداء حتى تضع الحرب أوزارها** » (٨١) .

كذلك اذا رجعنا الى السنة النبوية وجدنا أن أقوال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وافعاله تنطق بأنه ما جاء مسترقاً بل محرراً .

يحث على العتق ويحض عليه ، فيقول : « من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار » .

ويقول : « أيما رجل مسلم اعتق رجلاً مسلماً فان الله عز وجل جاعل وفاء كل عظم من عظامه عظماً من عظام محرره ... »

واذا كان الصحابة قد استرقوا فى حروبهم فانما كان ذلك ضرورة حربية لا محيص عنها ، ومعاملة بالمثل حيث كان أعداؤهم يسترقون اسرى المسلمين ، وتسهيلاً لاستخلاص هؤلاء الأسرى المسلمين من يد أعدائهم عن طريق التبادل .

---

(٧٩) بل ان الامام ابا حنيفة لايرى السفه ـ وهو عدم الاحسان فى التصرفات المالية ، وانفاقه على خلاف مقتضى العقل والشرع ، موجباً للحجر على السفيه ، اذ فى الحجر عليه اهدار لآدميته وكرامته محافظة على ماله ، وآدميته وكرامته وحريته أهم من ماله ، فلا يضيع الأعلى بسبب الأدنى . وانظر (أبو حنيفة بطل الحرية للاستاذ عبد الحليم الجندى ص ٢٧٢) حيث يقول : ان ما يقول به أبو حنيفة من عدم الحجر على السفيه ينفرد به الانجليز اليوم فى شرائعهم .

(٨٠) وهذا النوع من الفداء هو الأولى ، لان فيه اطلاق الحرية للمسلمين وغير المسلمين ، ودين الحرية يحرص على الحرية بالنسبة لغير اتباعه كما يحرص عليها فى اتباعه ، لان الحرية ـ عنده ـ كالماء والغذاء والهواء حقوق طبيعية لكل انسان (وانظر التمهيد لكتاب السير الكبير ط جامعة القاهرة للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة ص ٧٤) .

(٨١) الآية ٤ من سورة محمد .

وقد شرع الله سبحانه أحكامه التي تحقق المصالح الأصلية ، وأباح الخروج عنها في أحوال الضرورة التي تقدر بقدرها ولا تعدوها . والله سبحانه وتعالى يقول : « **وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه** » .

ثم ان الله سبحانه وتعالى يشير الى قاعدة المعاملة بالمثل في قوله تعالى : « **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** » وفي قوله تعالى : « **الشهر الحرام بالشهر الحرام، والحرمات قصاص** » فمن انتهك حرمة من الحرمات ، ولم يكن هناك مفر من مقابلته بمثل عمله ، كانت المصلحة في معاملته بالمثل ، وفي حدود الضرورة ، حتى يرتدع ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، وان انت اكرمت اللئيم تمردا . والوقوف عند المثالية أحياناً أمام من لا يؤمنون ولا يتعاملون بها يضر ولا ينفع .

وبهذا ضيق الاسلام موارد الرق وأسبابه ، التي وجدها قبله وكانت متعددة (٨٢) ووقف بها وحصرها عند المعاملة بالمثل ، وبقدر الضرورة من غير تجاوز ولا اعتداء .

ثانياً — لم يكتف الاسلام بذلك ، بل وضع خطة حكيمة لانهاء الرق وقد كان أساساً لنظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية — تدريجياً من غير رجة اقتصادية أو اجتماعية .

فجعل عتق الرقبة كفارة للحنث في اليمين ، يقول الله تعالى : « **لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ، ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم ...** »(٨٣)

كما جعله كفارة في الظهار ، وهو تحريم الرجل زوجته على نفسه ، ثم رغبته في العودة اليها .

يقول تعالى : « **والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم توعظون به ، والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا ، فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ...** » (٨٤) .

ثم جعله كفارة للقتل خطأ . يقول سبحانه : « **وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطا ، ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا أن يصدقوا ، فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ...** » (٨٥) .

---

(٨٢) ومن ذلك ان المدين اذا عجز عن سداد الدين يصبح رقيقاً لصاحبه ، بينما يشرع القرآن في ذلك امهاله والتخفيف عنه « وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ، وان تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون » .

(٨٣) الآية ٨٩ من سورة المائدة .

(٨٤) الآية ٣ ، ٤ من سورة المجادلة .

(٨٥) الآية ٩٢ من سورة النساء . فاذا كان القتل خطأ يترتب عليه موت نفس ، فان كفارته احياء اخرى بردها الى الحرية .

وكفارة للافطار المتعمد فى نهار رمضان ، فقدروى أبو هريرة أن رجلاً أتى النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فقال : هلكت يا رسول الله ، قال :ما شأنك ؟ قال : وقعت على امرأتي فى رمضان ، قال : فهل تجد رقبة تعتقها ؟ قال : لا . قال :فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، قال : فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا ؟قال : لا . . . » (٨٦) .

ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول فيبعض هذه الكفارات قبل الصيام وهو من أسمى العبادات ، وقبل الاطعام للفقراء ، وما أشدحاجتهم اليه ، وكأن رد الحرية الى الرقيق وفيها حياته الحقيقية أولى وأهم .

ثم جعله كفارة لضرب العبد أو لطمه . يقولالرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « من لطم مملوكاً له أو ضربه فكفارته عتقه » (٨٧) .

ثم جعل تحرير العبيد مصرفاً من مصارفالزكاة فى قوله تعالى : **« انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفيالرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم »** (٨٨) .

ثم دعا الى تحرير الرقاب ، قربة وطاعةلله : **« فلا اقتحم العقبة ، وما أدراك ما العقبة ، فك رقبة ، أو اطعام فى يوم ذى مسغبة ، يتيما ذامقربة ، أو مسكينا ذا متربة »** (٨٩) **« ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر منآمن بالله واليوم الآخر . . . وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيلوالسائلين وفى الرقاب . . . »** (٩٠) .

فان أبدى الرقيق رغبة فى الحرية فى مقابلمالى ، كان على مالكه الاستجابة لرغبته فى الخروج الى ساحة الحرية ، وهو ما يسمى « المكاتبة » معالتخفيف عنه فى هذا المال الذى يدفعه ومعاونته ماليا فى أدائه . وفى ذلك يقول الله تعالى :**« والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ، وآتوهم من مالالله الذى آتاكم »** (٩١) ثم ان القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق ، ولهذا اذا ملك الشخص قريبهالمحرم صار هذا القريب حراً . يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « ومن ملك ذا رحممحرم فهو حر » .

وكذلك علاقة الزوجية ، فاذا ملك الزوجزوجته صارت حرة ، واذا ملكت الزوجة زوجها صار حراً . ثم اذا استولد المالك أمته ، أى كان لهمنها ولد ، كانت فى سبيلها الى الحرية ، فان شاء حررها ، والا حرم عليه التصرف فى ملكيتها حتىيموت فتكون حرة ، والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : « أيما امرأة ولدت من سيدهافانها حرة اذا مات » .

---

(٨٦) نيل الأوطار للشوكاني جـ ٤ ص ٢٩٣ .

(٨٧) رواه مسلم .

(٨٨) الآية ٦٠ من سورة التوبة .

(٨٩) الآيات ١١ ـ ١٦ من سورة البلد .

(٩٠) الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

(٩١) الآية ٣٣ من سورة النور .

واذا اعتق نصيبه فى عبد، عتق العبد، وكان على المالك تخليصه من ماله ، فان لم يكن له مال سعى العتيق فى اداء المال الى الشريك الآخر دون ارهاق. يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ : « من أعتق شقصاً (٩٢) له فى عبد فخلاصه فى ماله ان كان له مال ، فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه » كذلك اذا أوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع فى الوصية وكان هذا العبد حراً بعد الوفاة ، ولو تجاوزت قيمته ثلث التركة الذى تنفذ فيه الوصايا (٩٣) .

بل ان المالك اذا جرى على لسانه هازلاً اعتاق عبده ، أصبح العبد حراً ، فان الحرية لا تتوقف على القصد والنية .

وهكذا تتعدد أسباب التحرير بصورة واضحة ، وتترتب على بعض الأعمال والتصرفات المتكررة ، وتكون مع ذلك فى مسئولية الدولة الاسلامية والأفراد المسلمين ، بحيث لو سارت الأمور سيراً طبيعياً ما بقي رقيق ، وهو ما خطط الاسلام له ، وتشوَّفَ اليه كما يقول الفقهاء .

فاذا جاء العالم اليوم بعد صحوة وحرم الرق (٩٤) ، كان مستضيئاً بنور الاسلام ومقتبساً من روحه .

٢١ ــ ومع هذا حرص الاسلام على معاملة الرقيق معاملة انسانية اخوية كريمة ، الى أن يجعل الله له مخرجاً الى الحرية .

يقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ : « اخوانكم خولكم ، قد ملككم الله اياهم ، ولو شاء لملكهم اياكم ، فاطعموهم مما تطعمون ، واكسوهم مما تكسون » .

ويقول : « الله ، الله ، فيما ملكت أيمانكم » ويقول : « ما خففت عن خادمك من عمله كان لك اجراً فى موازينك » .

ويقول : « للمملوك طعامه وكسوته ، ولا يكلف من العمل مالا يطيق » « هم اخوانكم وخولكم جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان اخوه تحت يده ، فليطعمه مما يأكل ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم ما يغلبهم ، فان كلفتموهم فأعينوهم عليه » .

وكان من وصاياه ــ عليه الصلاة والسلام ــ وقد حضرته الوفاة ــ الوصية بالأرقاء قارناً لها بالمحافظة على الصلاة . يقول انس : كانت عامة وصية رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ حين حضرته الوفاة ، وهو يغرغر بنفسه : الصلاة وماملكت أيمانكم (٩٥) .

وفوق هذا كان من الأدب القرآني والأدب النبوى تسمية العبد فتى والأمة فتاة ، ابتعاداً

---

(٩٢) الشقص : الجزء والنصيب .

(٩٣) فكان حرص الشارع على تحرير الارقاء سبباً فى مخالفة الاحكام الخاصة بالوصية ، فهي عقد لازم أى يجوز للموصى الرجوع فيه مدة حياته ، ولا تنفذ جبراً على الورثة الا فى حدود الثلث .

(٩٤) تنص المادة الرابعة من اعلان حقوق الانسان على انه « لايجوز استرقاق او استعباد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعها » .

(٩٥) انظر نيل الأوطار جـ ٧ ص ٣ .

عن معنى الاستعباد . يقول الله سبحانه : « **ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات** » (٩٦) ويقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم : « لاتقل عبدي وأمتي ، ولكن قل فتاي وفتاتي » .

وكان من نتيجة معاملة المسلمين للأرقاء هذه المعاملة ، اندماج الأرقاء في الاسر الاسلامية اخوة متحابين ، حتى كأنهم بعض أفرادها .

يقول جوستاف لوبون : « ان الذى اراه صادقاً هو أن الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم ، وأن حال الأرقاء في الشرق أفضل من حال الخدم في أوروبا ، وأن الأرقاء في الشرق يكونون جزءاً من الأسرة ... وان الموالي الذين يرغبون في التحرر ينالونه بابداء رغبتهم .. ومع هذا لايلجأون الى استعمال هذا الحق » (٩٧) .

الحرية السياسية :

٢٢ ـ ويراد بها أن يكون لكل انسان ذي أهلية الحق في الاشتراك في توجيه سياسة الدولة في الداخل والخارج وفي ادارتها ومراقبة السلطة التنفيذية .

ويتبين موقف الاسلام وحرصه عليها ، حين نجده يرسي دعائم الحكم على أساس من الشورى والحرية السياسية لجميع المسلمين .

فيأمر الله بها رسوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ ويقول : « **ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين** » (٩٨) يقول ابن عباس : لما نزل قوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » ، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : « اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ، ومن تركها لم يعدم غيا » ويقول ابو هريرة : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله » (٩٩) .

ويبين القرآن الكريم أن هذه الشورى وتلك الحرية من الدعائم التي يقوم عليها المجتمع الاسلامي الصالح في قوله تعالى ، في السورة التي سميت « الشورى » عناية بها وتنبيهاً الى أهميتها : **« وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ، واذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون »** (١٠٠) .

ويروي سعيد بن المسيب عن علي أنه سأل رسول الله قائلاً : الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآن ، ولم يسمع منك فيه شيء ، فقال : اجمعوا له العالمين من امتي ، واجعلوه بينكم شورى ، ولا تقضوا فيه برأي واحد .

---

(٩٦) الآية ٢٥ من سورة النساء .

(٩٧) حضارة العرب ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠ .

(٩٨) الآية ١٥٩ من سورة آل عمران .

(٩٩) انظر الجامع لاحكام القرآن للقرطبي جـ ٤ ص ٢٤٩ ، وتفسير الطبري جـ ٧ ص ٢٤٦ وتفسير ابن كثير جـ ١ ص ٤٢٠ ، وتفسير الآلوسي جـ ٤ ص ٩٤ لمعرفة الآراء في حكم الشورى .

(١٠٠) الآيات ٣٦ ـ ٣٩ من سورة الشورى .

وقد اقام ــ عليه الصلاة والسلام ــ ركن الشورى الذى تقوم عليه الحرية السياسية ؛ حسبما اقتضاه حال المسلمين في ذلك الوقت من حيث قلة العدد والاجتماع معه في مسجد واحد ، فكان يستشير السواد الأعظم منهم ، وهم الذين يكونون معه ، في الأمور العامة ، كما يستشير خاصته من أهل الرأى والراسخين في العلم فى الامور الخاصة التي يضر افشاؤها .

استشارهم يوم بدر لما علم بخروج قريش من مكة لحربهم ، ولم يبرم الأمر حتى صرحوا بالموافقة . فقد قام أبو بكر وقال فأحسن ، ثم قام عمر بن الخطاب فتكلم وأجاد ، ثم قام المقداد بن عمر فقال : يارسول الله امض لما أراك الله ، فنحن معك ، والله لانقول لك كما قالت بنو اسرائيل لموسى : اذهب أنت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ، ولكن نقول : اذهب أنت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون فوالذى بعثك بالحق لو سرت بنا الى برك الغماد ــ مكان باليمن ــ لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه ، فقال له الرسول خيرا ، ودعا له به . ثم قال اشيروا علي أيها الناس يريد الأنصار . فقال سعد بن معاذ سيد الخزرج : والله لكأنك تريدنا يارسول الله ، قال : أجل ، فقال سعد : ... امض يارسول الله لما أردت فنحن معك ، فوالذى بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ، ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غدا ، انا لصبر في الحرب ، صدق فى اللقاء ، لعل الله يريك منا ماتقربه عينك ، فسر على بركة الله .

وحينما وصل المسلمون الى وادى بدر ونزلوا فى مكان منه ، جاء الحباب بن المنذر ، فقال : يارسول الله ، ارأيت هذا المنزل ، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ قال : بل هو الرأى والحرب والمكيدة ، قال : يارسول الله ، ان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ، ثم نغور ما وراءه ، ثم نبنى عليه حوضاً فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولايشربون ، فقال الرسول : لقد اشرت بالرأى . ونهض ومن معه من الناس ، وسار حتى اتى هذا المكــان .

وفى غزوة احد استشار الرسول اصحابه فأشاروا عليه بالخروج من المدينة للقاء العدو صلحاء المؤمنين ممن فاتتهم بدر ، واشار عبد الله بن أبي بالقعود والبقاء ، وقال : اقم يارسول الله ، ولا تخرج اليهم بالناس ، فان هم اقاموا اقاموا بشر مجلس ، وان جاءونا الى المدينة قاتلناهم فى الأفنية وأفواه السكك ورماهم النساء والصبيان بالحجارة من الآطام ــ أى الأبنية المرتفعة ــ فوالله ما حاربنا قط عدو فى هذه المــدينة الا غلبنــاه ، ولا خرجنا منها الى عدو الا غلبنا ، ولم يوافق على هذا الرأى مع أنه كان رأى الرسول أيضاً ــ أكثر الصحابة ، ودعوا الى الحرب والخروج . فصلى الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ الجمعة ، ودخل اثر صلاته بيته ، ولبس سلاحه ، فندم اولئك القوم ، وقالوا : أكرهنا رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فلما خرج عليهم فى سلاحه قالوا : يارسول الله ، أقم ان شئت فانا لا نريد أن نكرهك ، فقال النبى : لا ينبغى لنبى لبس لامته (ادارة الحرب) أن يضعها حتى يحكم الله .

وبذلك يكون الرســـول ــ عليــه الصــلاة والسلام ــ قد عمل برأى أكثرية أصحابه ، وترك رايه الى رأيهم . (١٠١) .

ويجيء أبو بكر فيقول للأنصار يوم اجتماع السقيفة : نحن الامراء ، وانتم الوزراء ، لاتفتأتون بمشورة ، ولا تقضى دونكم الامور (١٠٢) .

---

(١٠١) انظر تفسير المنار جـ ٤ ص ١٩٨ وما بعدها .

(١٠٢) تاريخ الأمم الاسلامية للخضرى جـ ١ ص ٢٤٢ .

ويخطب بعد أن تمت مبايعته : « أيهـاالناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم . فان رأيتموني على حق فأعينوني ، وان رأيتموني علىباطل فسددوني ،أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فان عصيته فلا طاعة لي عليكم » ثم يقول فى خطبةاخرى « انما أنا متبع ولســـت بمبتدع ، فان استقمت فتابعوني ، وان زغت فقوموني » .

ثم يأتي عمر فيخطب المسلمين : ان اللهقد جمع على الاسلام أهله ، فألف بين القلوب ، وجعلهم فيه اخوانا ، والمسـلمون فيما بينهمكالجسد ... أمرهم شورى بينهم بين ذوى الرأى منهم » (١٠٣) ويقـول : « ان رأيتم فيّاعوجاجاً فقوموني » ويقوم رجل فيقول : لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناك بسيوفنا » فيسر عمرويحمد الله على ذلك . وكان يقول : « لاخير فى أمر ابرم من غير شورى » . ولهذا كانت لهشورىخاصة من أعلام الصحابة مثل عثمان وعلي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب وعبد الرحمنبن عوف ومن ماثلهم ، وكان يلحق بهم عبد الله بن عباس ، كما كانت له شورى عامة من كل من لهرأى منالمسلمين ، فيعرض عليهم الأمر فى المسجد ، بعد أن ينادى بالصلاة جامعة ، فيقول كل مابداله (١٠٤) .

وقد كان اختيار الخلفاء الراشدين قائماعلى أساس بيعة الامة ، وحريتها فى الاختيار ، وقد تنوعت في ذلك طريقة الشورى واساليبهابحسب اختلاف الظروف والأحوال التي أحاطت باختيار كل منهم ، وكان رائدهم دائما تحقيقالمصلحة وتوفير الحرية السياسية القائمة على الشورى فى صور متنوعـة ، من غير مســاسبأصلها وجوهرها وحقيقتها (١٠٥) .

الشورى لازمة وملزمة :

٢٣ ــ وهذه الشـورى المحققة للحـريةالسياسية واجبة فى الشريعة الاسلامية ، ورأى أهل الشورى ملزم للحاكم . يقول ابن عطية :الشورى من قواعد الشريعة ، وعزائم الأحكام من لايستشير أهل العلم والدين فعزله واوجب ،وهذا مما لاخلاف فيه . وقال ابن خويز منداد : واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لايعلمون ،وفيما اشــكل عليهم من امور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ، ووجوه الناس فيمايتعلق بالمصالح ...

ويقول الفقيه **الحنفي الجصاص** : « وغير جائز أن يكون الأمر بالمشاورة على جهة تطييب نفوس الصحابة ؛ ورفع أقدارهم ، ــ أى كماذهب بعض الفقهاء ــ لأنه لو كان معلوماً عنـد المستشارين انهم اذا استفرغوا جهدهمفىاستنباطحكم ما شووروا فيه ، وصواب الرأى فيما سئلوا عنه، ثم لم يكن ذلك معمولاً به ولا متلقى بالقبول،لم يكن في ذلك تطييب نفوســهم ، ولا رفـع أقدارهم ، بل فيه ايحاشهم واعلامهم بأن آراءهمغير مقبولة ولا معمول بها (١٠٦) .

ويقول الامام محمد عبده : أمر الله تعالىنبيه أن يقرن سنة المشاورة فىهذه الامة بالعمل ، فكان ــ صلى الله عليه وسلم ــ يستشير أصحابهبغاية اللطف ، ويصغى الى كل قول ، ويرجع عن رأيه الى رأيهم .

---

(١٠٣) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٩٦ .

(١٠٤) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٥٤ .

(١٠٥) انظر فى ذلك تاريخ الطبرى جـ ٣ ص ١٩٩ وما بعدها ، جـ ٤ ص ٥١ وما بعدها ، جـ ٥ ص ٣٤ وما بعدها .

(١٠٦) أحكام القرآن للجصاص جـ ٢ ص ٤٩ .

وقد ذهب الى أن قول الله تعالى : **«ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون»** أول دليل على أن الحكومة الاسلامية تقوم على الشورى، وانها أقوى في دلالتها على ذلك من قول الله تعالى : « وشاورهم في الأمر » وقوله تعالى : **« وأمرهم شورى بينهم »** لأن أمر الرئيس بالمشاورة وان كان يقتضي وجوبها عليه، الا انه لا يوجد ضمان لامتثال هذا الامر. اما قوله تعالى : «ولتكن منكم امة . .» فيفرض على المسلمين أن يكون منهم جماعة متحدون أقوياء يتولون الدعوة الى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهم أهل الشورى .

ويرى تلميذه السيد رشيد رضا وجوب الشورى والعمل بنتيجتها ، ويقول فى تفسير قوله تعالي : « وشاورهم في الأمر » أي الأمر العام الذى هو سياسة الامة في الحرب والسلم والخوف والأمن وغير ذلك من مصالحهم الدنيوية أي دم على المشاورة وواظب عليها كما فعلت قبل الحرب فى غزوة احد ، وان أخطأوا الرأى فيها ، فان الخير كل الخير ، في تربيتهم على المشاورة بالعمل، دون العمل برأى الرئيس وان كان صوابا لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم. فان الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد فى الأكثر ، والخطر على الامة فى تفويض أمرها الى الرجل الواحد أشد وأكبر (١٠٧) .

وهذا هو الرأى الذى تدل عليه النصوص الاسلامية ، فقد أمر الله سبحانه بالشورى ، والأصل فى الأمر كما هو مقرر عند جمهور العلماء ، أن يكون للوجوب ، ويؤكده قوله تعالى : **« وأمرهم شورى بينهم »** بياناً لأوصاف الجماعة الاسلامية وخصائصها ، وفيه تقترن الشورى ــ وهي عماد الدنيا ــ بالصلاة وهي عماد الدين ، كما تجيء واسطة العقد فى نظام الجماعة الاسلامية القائم على الايمان بالله والتوكل عليه والاستجابة لأحكامه واجتناب الكبائر ، واقامة الشعائر الاسلامية ، والاعتماد على الشورى ، والانفاق فى سبيل الله ومصلحة الجماعة ، ورد اعتداء الباغين بمثله ، مع افساح المجال للعفو من غير افراط ولاتفريط : **« وما عند الله خير وأبقي للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون ، والذين استجابوا لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ، والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون »** .

ولا نجد فى الآية الا واجبات مفروضة وملزمة للمسلمين .

واذا كان بعض العلماء قد ذهب فى تفسير الامة الى أن شورى الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لأصحابه انما كانت تطييباً لخواطرهم وتأليفاً لقلوبهم ، لا للعمل بها ، نظراً لعدم حاجة الرسول اليها، والوحى يرعاه ويسدد رأيه وخطاه، فليس معنى هذا تعميم الحكم بالنسبة لغيرة من الحكام ، لوجود الفارق الجوهرى بينه ــ عليه الصلاة والسلام ــ كنبي يوحى اليه بما يعصمه من الخطأ ، وبين غيره من الحكام .

والى ذلك يشير الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ في قوله : « اما ان الله ورسوله لغنيان عنها ، ولكن جعلها الله تعالى رحمة لامتي ، فمن استشار منهم لم يعدم رشدا ، ومن تركها لم يعدم غيا » فالرشد قرين الاستشارة ، والغي قرين تركها .

ثم ان الحاكم وكيل عن الامة ، ومقتضى الوكالة ان يعمل بارادتها ورغبتها وتوجيهها ، لا

---

(١٠٧) تفسير المنار ج ٤ ص ١٩٨ وما بعدها .

برغبته وارادته ورأي الامة ـ ممثلة في أهل الشورى ـ اقرب الى الصواب ، وأبعد عن الخطأ من رأي الحاكم اذا ما اختلف رأيه مع رأيها . والرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول لأبي بكر وعمر : لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما .

واذ كان الحاكم ـ وهو رأس الامة والحارس لمصالحها والحريص عليها ـ يرى في رأي أهل الشورى بعداً عن الصواب والمصلحة ، فليس أمامه الا بيان وجهة نظره ، والدفاع عن رأيه ، والاستماع الى الرأي المخالف وحججه ، فقد تقتنع الامة برأيه وتقبل عليه ، وقد يقتنع برأيها ويركن اليه .

وهذا ابو بكر ـ خليفة المسلمين الأول ـ يرى قتال المرتدين الذين امتنعوا عن اداء الزكاة بعد وفاة الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ دون أن يجد من الصحابة موافقة تامة على ذلك ، فيستمر في الدفاع عن رأيه ، حتى يقتنع أهل الشورى به ، ويعبر عن ذلك عمر بقوله : « والله ما هو الا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت انه الحق » وهذا عمل لايتنافى مع الديمقراطية والحرية السياسية (١٠٨) .

بينما يرجع أبو بكر عن رأيه الى رأيهم في أمر جمع المصحف ، محافظة على القرآن ، وخوفاً عليه من الضياع ، فقد تحرج من ذلك أول الأمر ، وقال : كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، وما زال عمر ـ وقد كان رأس الشورى ـ يقنعه ويقول له : انه والله خير ومصلحة للاسلام ، حتى استجاب للأمر ، وقام على تنفيذه .

وخير للجماعات أن تخطيء وهي حرة الارادة في أمر نفسها وأن تتعلم من تجاربها ، من أن يفرض عليها رأي ولو كان صواباً ، فان ضغط الارادة وما يترتب عليه من الضيق والاعنات والارهاق النفسي ، أشد ضرراً في حياة الامة : حاضرها ومستقبلها . (١٠٩) .

يقول الامام محمد عبده : « الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ، ولا هو مهبط الوحي ، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة ، وهو على هذا لايخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والعلم بالأحكام ، ويرتفع به الى منزلة خاصة ، بل هو وسائر طلاب العلم سواء ، انما يتفاضلون بصفاء العقل وكثرة الاصابة في الحكم .

ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد ، فاذا انحرف عن النهج أقاموه عليه ، واذا اعوج قوموه بالنصيحة والاعذار اليه .

فالامة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه .

وليس في الاسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة الى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم (١١٠) .

---

(١٠٨) الديمقراطية الاسلامية للاستاذ الدكتور عثمان خليل ص ٢٨ .

(١٠٩) انظر المجتمع الانساني في ظل الاسلام للاستاذ الشيخ محمد ابو زهرة (من بحوث مجمع البحوث الاسلامية سنة ١٩٦٦) .

(١١٠) الاسلام والنصرانية ص ٥٨ ـ ٦١ .

يحيى الجمل *

الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة

عندما نريد أن نعرض لقضية « الحرية » هنا لا نريد أن نعرض لها بالمعنى الميتافيزيقى ، ولا كما عرض لها فلاسفة الأخلاق ولا علماء النفس ، وانما نريد أن نعرض لها من زاوية انسانية اجتماعية اخرى تلك هي زاوية الفكر السياسي .

ومع ذلك فان ميادين الفكر الإنساني ليست جزراً منفصلة عن بعضها وانما يقوم بينها وبين بعضها من الاتصال والتأثير المتبادل مالا يمكن اغفاله وصرف النظر عنه . فكبار الفلاسفة الذين عرضوا لقضية الحرية من الجانب الميتافيزيقي لهم فى القضية ذاتها من ناحية الفكر السياسي آراء تتصل بفلسفتهم ومواقفهم المبدئية فيها بل وتنبني عليها فى كثير من الأحيان .

ويذهب برتراند رسل Bertrand Russell فى كتابه Philosophy and Politics الى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة مجردة ويرفضون النسبية والفلسفة التجريبية يميلون فى موقفهم من قضية الحرية بالمعنى السياسي الى مناصرة الاستبداد وتأييد الحكم المطلق ورفض الحرية السياسية الفردية ، ويضرب برتراند رسل على ذلك مثلاً افلاطون فى القديم وهيجل Hegel فى الحديث . ذلك على حين يرى أن الفلاسفة التجريبيين الذين يؤمنون بالحقائق النسبية

---

* استاذ مساعد بكلية الحقوق والشريعة بجامعة الكويت ـ معار من كلية الحقوق بجامعة القاهرة احدث مؤلفاته : الأنظمة السياسية المعاصرة ، بيروت ١٩٦٩ ـ النظام الدستورى فى الكويت ، الكويت ١٩٧٠ الى جوار عديد من الأبحاث والمقالات التي تدور حول الفكر السياسي والأنظمة السياسية .

يكونون عادة من انصار الحرية الفردية وخصوم الاستبداد . ويرى « رسل » أن « جون لوك » J. Locke كان ذا فلسفة تجريبية وأن تجريبيته انتهت به الى الايمان بالديموقراطية والدفاع عن الحرية الى المدى الذى كان يمكن أن يتصوره القرن السابع عشر (١) .

وبرتراند رسل نفسه مصداق لهذا الرأى الذى ينادى به ، ذلك انه يرفض فكرة المطلق ويؤمن بوضعية تجريبية ترفض التجريد وتعتبره نوعاً من التضليل واستعمال اللغة استعمالاً غير سليم، وهو فى الوقت نفسه أحدث الفلاسفة الكبار المدافعين عن قضية الحرية السياسية للانسان .

ويذهب الفقيه « **هانز كلسن** » H Kelsen فى مقال له بعنوان « **الاطلاق والنسبية فى الفلسفة والسياسة** » (٢) مذهباً مماثلاً لما ذهب اليه رسل ، وهو يرى أن هيجل عندما رأى « الدولة » حقيقة مطلقة انتهى الى اقرار « استبدادها » بالفرد ، ذلك على حين يذهب الذين لايرون فى الدولة مثل ذلك الاطلاق ويرونها علاقة محددة بين أفراد شعب معين لرفض مثل ذلك الاستبداد .

وأيا ماكان الرأي فيما ذهب اليه برتراند رسل وشايعه عليه « كلسن » فان الذى لاشك فيه أن الرابطة بين الآراء الفلسفية التي ينادى بها فيلسوف معين والأفكار السياسية التي ينادى بها الفيلسوف نفسه هي رابطة وثيقة ، واذا كان الفلاسفة الكبار جميعاً قد أدلوا بدلوهم فى مشاكل الميتافيزيقا فانهم اسهموا أيضا فى الفكر السياسي وذلك يدعونا الى القول اننا وان كنا نريد أن نبحث الجانب السياسي لمشكلة الحرية الا أن ذلك لن يضعنا بعيدين دائماً عن الجانب الفلسفي للمشكلة وان حاولنا تحاشيه قدر المستطاع .

كذلك ومن ناحية اخرى فاننا نريد لهذا البحث أن يكون عن مفهوم الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة ، أو بعبارة اخرى مفهوم الحرية فى الفكر السياسي ، وهذا يعني أننا لن نعرض للقضية فى الأنظمة السياسية ولا فى التطبيق ، واذا كان ذلك هو الخط الأساسي الذى سيسير عليه البحث فان الأمر لن يسلم من اشارة هنا او اشارة هناك ، على أننا سنحرص أن يكون البحث خالصاً للمذاهب السياسية والفكر السياسي بعيداً قدر المستطاع عن الأنظمة والتطبيقات . وبذلك يتحدد لنا نطاق البحث وتتضح لنا معالمه . فلن يكون بحثنا عن قضية الحرية بحثاً فلسفياً وانما سيكون فى الأساس بحثاً سياسياً . كما أننا نريد أن نبحث قضية الحرية فى اطار الفكر السياسي والمذاهب السياسية لا فى نطاق التطبيقات المعاصرة التي تدخل دراستها فى نطاق دراسة الأنظمة السياسية التي سبق لنا ان عرضنا لها بالفعل فى مؤلف خاص (٣) .

وسوف نلجأ فى دراستنا لمفهوم الحرية فى المذاهب السياسية المختلفة الى منهج تاريخي من مقتضاه أن نشير الى القضية المطروحة فى الدراسات القديمة ثم نسير معها الى العصور الحديثة حتى نجد أنفسنا مع فكر المفكرين المعاصرين .

---

(١) B. Russell; Philosophy and Politics, Cambridge Univ. Press London 1967.

(٢) H. Kelsen; (Absolution and Relativism in Philosophy and Politics. The American Political science Rev. Vol. XLII (act. 1948).

(٣) راجع مؤلفنا عن الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت ١٩٦٩دار النهضة العربية .

ولكن الموضوع بالغ الاتساع ، بالغ التشعب،ومن ثم فان الضرورة تقضى بغير قليل من التركيز خاصة بالنسبة للدراسات القديمة التي لم تعـدالآن تمثل الا أهمية تاريخيــة . ثم ننتقل مــن الدراسات القديمة التي تتمثل أساساً فى نتاجالفكر اليوناني الى موقف الأديان من تلك القضية الخطيرة ، وبعد ذلـك نقف على مشــارف عصرالنهضة فى أوروبا وننتقل الى أصحاب نظريات العقد الاجتماعي ، ثم نعبرهم الى المذهب الفردىفى ازدهاره ثم فى الهجوم عليه لنصل بعد ذلك الى الصراع الفكرى فى العصور المتأخرة حول قضيةالحرية السياسية .

★ ★ ★

اولاً : الفكر اليوناني حول قضــية الحريةالسياسية :

القمم الثلاث فى الفكر اليوناني تتمثل أساسافى سقراط ثم أفلاطون وأرسطو ، وكل واحد من هؤلاء الثلاثة الكبار له موقف من قضية الحرية .

وقد وصلنـــا سقراط أساساً عــن طريقأفلاطون ، ولكــن ذلــك لاينفى أن الفيلسوفين القديمين يختلفان اختلافاً كبيراً حول موقفهما منالقضية محل البحث .

كذلك فقد كان أفلاطون استاذاً لأرسطو ،ومع ذلك فشتان بين آراء الاستاذ وآراء تلميذه الكبير الذى أصبح بعد ذلك يلقبفى تاريخ الفلسفةباسم « المعلم الأول » نظراً لجلال قدره وبعد أثره فى شتى مناحى الفكر الانساني .

أما ســقراط فقد كــان بطــل المحاورات الافلاطونية وقد أنطقه أفلاطون بآرائه ، اذ لاشبهة فى أن الآراء التي جاءت فى المحاورات على لسانسقراط هي آراء أفلاطون ، ومع ذلك فان حياة سقراط نفسها تدل على موقفين واضحين :

أولهما : ايمان سقراط الشديد بحرية الفكر والبحث ، وان الفضيلة هي المعرفة .

ثانيهما : ايمانه بســيادة القانون وضرورةالالتزام به حتى ولو لم يرض الانسان عن ذلك القانون ولا عن مصدره .

ولا شك فى أن سقراط كان يرى للفرد الحقفى المعارضة على أن يتحمل مسؤولية معارضته . ومــن جماع هــذه المواقف نستطيع ان نقول انســقراط لم يكن فى معسكر الفلاســفة المعادين للحرية ولا المؤيدين للسلطة المطلقة ، وانه كــانأقرب الى المعسكر الآخر حتى وان لم نجد لــه نظرية متكاملة فى القضية موضوع البحث .

واذا كان الذى استطعنا أن نقوله بالنسبــةلسقراط هو بالضرورة بالغ الايجاز فان الذى يمكن أن يقال عن موقف كل من أفلاطون وارسطويمكن أن يستغرق هذا البحث كله وزيادة ، وليس هذا هو هدفنا هنا وانما ستكون اشارتنا الى كلمنهما موجزة أيضا . والفيلسوفان الكبيران يقفان على طرفى نقيض فى كل قضايا الفلسفة الأساسية،ويقفان ايضا موقفين متناقضين فى قضية الحرية.

أما أفلاطون فكان يرى أن السياسة علم وفنوأنها تحتاج الى تعليم وتدريب وأنه ليس كــل

الناس يصلحون للتصدى لامور السياسة ، واذاكانت صناعة الطب لا يمارسها الا طبيب فان السياسة لا يمارسها او لا يجب أن يمارسها الا من تعلمها وتدرب عليها واعد لها اعداداً خاصاً . ومن ثم فان أفلاطون كان قليل الثقة بالرأي العام وكان كبير الثقة بالنخبة « elite » المتازة المعدة اعداداً خاصاً لمارسة شؤون الحكم .

وفى ((**الجمهورية**)) يرسم افلاطون الطريق لاعداد هذه النخبة الممتازة ، الممتازة فى معدنها الأصيل وفى اعدادها وتدريبها لتولى امور الحكم، ذلك ليكون الحكم بيد الخبراء لا الهواة .

وعندما يحكم هؤلاء الخبراء المتفلسفون فان مايتنهي اليه تفكيرهم فى أمور الحكم يجب أن لا يحده قيد معين ولا قواعد القانون نفسها . ان الحكام الفلاسفة لا يتقيدون بالقانون . وهكذا ينتهي أفلاطون الى اهدار سيادة القانون ويُعلى عليها ارادة الأفراد الحاكمين من النخبة الممتازة المعدة وفقاً لذلك الطريق الذى رسمه فى الجمهورية لاعداد « الحكام الفلاسفة » .

ولا شبهة فى ان الدولة التي تعلو فيها ارادة الحاكم على القانون نفسه هي دولة تترك المجال واسعاً للاستبداد بالراي ولانتفاء المعيار الموضوعي، ولم يكن ذلك شيأ مستهجناً عند أفلاطون طالما كان الحكم للفلاسفة ، لأنهم سيهتدون بهدى العقل وبهدى ما حصلوا عليه من علم، والعلم هو الفضيلة فى ذاتها كما تعلم على يدى استاذه سقراط .ويرى بعض دارسي الفكر السياسي ان افلاطون عدل فى أواخر حياته وفى كتابه « القوانين » عن آرائه فى « الجمهورية » وذهب الى ضرورة الايمان بسيادة القانون وبأن يعلو القانون على ارادة الحاكمين . (٤)

الا أن الواقع أنه لا مقارنة بين ((**الجمهورية**)) و ((**القوانين**)) من حيث اتساق الفكرة وتسلسلها ووضوحها ، الامور التي نجدها فى « الجمهورية » ونفتقدها فى « القوانين » . هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فليس صحيحاً أن أفلاطون عدل فى كتابه « القوانين » عما ذهب اليه فى «الجمهورية» من اعلاء ارادة الحاكم الفيلسوف على القانون وانما الذى ذهب اليه فى كتابه الأخير هو ان الدولة المثالية التي رسمها فى « الجمهورية » قد تكون عسيرة التحقيق ومن ثم فان البديل عنها والذى يليها فى المرتبة هي الدولة التي يكون للقانون فيها سيادة ، وهذا يدل على أن أفلاطون كان يرى حتى آخر حياته أن المثل الأعلى للدولة التي يريدها هي تلك الدولة التي يكون الحكم فيها بيد النخبة الممتازة من الفلاسفة وان هذه النخبة الممتازة لا يقيد ارادتها فى الحكم قيد حتى وإن كان ذلك القيد هو حكم القانون (٥) .

واذا تركنا أفلاطون الى ارسطو فاننا سنجد آراءه فى هذا الموضوع مبسوطة اساساً فى كتابه « السياسة » الذى يعتبر الى حد كبير مناقشة للفكر السياسي الأفلاطوني وللواقع القائم آنذاك تمهيداً للوصول الى النتائج التي ارتضاها أرسطو فى الموضوع .

ولم يكن البحث عن ((**الدولة المثالية**)) هو شغل أرسطو الشاغل كما كان الحال عند أستاذه،

---

(٤) لمعرفة اوفى بآراء افلاطون يُرجع الى محاوراته التي ترجمها الدكتور زكي نجيب محمود ومن بينها « الجمهورية » كذلك يُرجع الى الجزء الاول من كتاب « تطور الفكر السياسي » لجورج سباين ترجمة حسن جلال العروسى دار المعارف القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢ ــ ٨١ .

(٥) Harmon. M.G : Political Thought from Plato to the Present, P. 50 — 51, Newyork 1964 (mc Graw Hill).

هذا وان لم يخل كتاب ((**السياسة**)) من اشارات ودراسات تتعلق بالدولة المثالية ، ولكن هذا الموضوع على أى حال لم يكن هو المسيطر على تفكير أرسطو السياسي اذ أن ذلك التفكير كان تفكيراً تجريبياً تحليلياً فى الأساس ، لم يكن تفكير أرسطو تهويماً فى عالم المثل وانما كان تحليلاً عميقاً لعالم الواقع ، ومما يثير الأسى لدى دارسي التاريخ الدستورى وفقه القانون الدستورى بصفة عامة أن ارسطو وتلاميذه كانوا قد جمعوا مجموعة من الدساتير تبلغ حوالي مائة وثمانية وخمسين دستوراً وأجروا عليها دراسة مقارنة ، ولكن تلك المجموعة فقدت أو فقد اغلبها ولم يبق منها الا دستور أثينا الذى ترجمه الدكتور طه حسين تحت اسم ((نظام الأثينيين)) (٦) .

على أن كتاب السياسة ــ رغم أن أرسطو لم يعده الاعداد النهائي للنشر فيما يبدو ــ لايزال هو المرجع الأساسي للتعرف على فكر ارسطو السياسي وموقفه من قضية الحرية .

وفى الباب الثالث بالذات من هذا الكتاب نستطيع أن نعرف رأى ارسطو فى هذه القضية ، وأن أرسطو كان يؤمن بالرأي العام ويرى أن ما يتجه اليه الرأي العام يكون فى الغالب أكثر صواباً مما يدعيه أفراد حكماء أو ذوو خبرة .

ويرى أن ((الحكم الصفياني)) ــ على حد ترجمة الأب أوغسطينس ــ هو شيء غير طبيعي ، ومن ثم يجب أن يرفض ، وأن الحكم الدستورى الذى يقوم على رضا الرعية هو الحكم الطبيعي السليم . وينحاز أرسطو انحيازاً واضحاً لاشبهة فيه الى حكم الجماعة ضد حكم الفرد .

ولكن ليس معنى ذلك أن ارسطو ذهب مع الديمقراطية الى مداها البعيد ، اذ هو ما يزال يقر نظام الرق من ناحية ، واذ هو يرى أن يميل ميزان السلطة نحو الطبقة الوسطى بالذات لا لطبقة الأغنياء ولا الاجراء المعدمين حتى وان كانوا غير أرقاء .

كذلك فان ارسطو يؤمن بسيادة القانون ايماناً لا شبهة فيه ويجعل القانون فوق ارادة الأفراد وان كانوا حكماء (٧) .

ومما تقدم كله يبين أن ارسطو كان أكثر ميلاً الى تقييد السلطة لصالح الحرية ، وأنه بذلك يعتبر أول المفكرين الكبار الذين انحازوا الى الحرية ضد السلطة مع ايمانه بضرورة وجود السلطة فى أي مجتمع منظم . . . .

ولعلنا بهذه العجالة الموجزة تكون قد بينا موقف القمم الثلاث ــ سقراط وافلاطون وأرسطو ــ فى الفكر اليوناني القديم بالنسبة لهذه القضية .

ثانياً : موقف الفكر الديني من قضية الحرية :

كان يجدر بنا بعد أن انتهينا من عرض موقف الفكر اليوناني بالنسبة لقضية الحرية أن نعرض أيضا لموقف الفكر الروماني ، ولكن الحقيقة أن مفكرى الرومان بالنسبة لهذا الموضوع وغيره من قضايا الفلسفة الكبرى لم يكونوا أكثر من ناقلين عن الاغريق مما يبرر لنا فى دراسة موجزة بطبيعتها أن لانتوقف عند الفكر الروماني وان ننتقل مباشرة الى فكر آباء الكنيسة الأوائل .

---

(٦) طه حسين : ((نظام الاثينيين)) دار المعارف القاهرة ١٩٢١.

(٧) ارسطو : السياسيات ترجمة الأب اوغسطينس برباره البولس بيروت ١٩٥٧ الباب الثالث ص ١١٥ ــ ١٧٥ وانظر بالذات من ص ١٤٣ حتى نهاية الباب .

وقبل أن نعرض لهذا الفكر نحب أن ننبه الى أننا لا نعنى بالفكر الديني انه فكر جاءت بـه الأديان السماوية نفسها ، وانما نعني أنه فكر قال به رجال الدين أو بعض رجال الدين على ضوء فهمهم لتعاليم دينهم ، ولكن هذا الفهم غير ملزم للدين نفسه ولا لأتباع ذلك الدين ، وهو لايعدو ان يكون اجتهاداً منسوباً لأصحابه لا للدين نفسه سواء كان ذلك الدين هو المسيحية او الاسلام .

كذلك ومن ناحية أخرى فان عرضنا لبعض جوانب الفكر الديني فى هذه القضية لن يجرنـا الى التطبيقـات التي حدثت فى دول قـامت أو ادعت أنها قامت على أساس الدين . ولعل أوضح دليل على أن افكـار بعض رجـال الـدين التي سنعرض لها هنا انما تنسـب اليهم اساسـاً ولا تنسب الى الدين ، أن الخطوط العريضة فى هذه الأفكار نستطيع ان نلمسها لدى اثنين من المفكـرين غـير المسيحيـين هما شيشـيرون Ciceron وسينيكا Seneca (٨) .

وقد قامت الفلسفة المسيحية على نوع من ازدواج الولاء لدى المسيحي . فهناك ولاء للسلطة الزمنيـة المتمثلة فى الامبراطـور وولاء للسلطـة الروحية المتمثلة فى الكنيسة . وهذا الازدواج فى الولاء يتمثل فى العبارة التي تنسب أحياناً للسيد المسيح ـ عليه السلام ـ وتنسب أحياناً اخرى ـ وهو الراجح ـ الى القديس بولس والتي تقول « **اعط مـا لقيصـر لقيصـر ومـا لله لله** » .

وقـد عبر القديس بولس عـن تلـك الفلسـفة التي تدعو المسيحيين الى طاعة الأباطرة فى امور الدنيا طاعة كاملة بقوله : « فلتخضع كل نفس للسلطات العليا ، فما السلطان الا الله ، والسلطات القائمة فى الأرض انما هي من أمره ، فمن يعصى السلطات الشرعية انمـا يعصى الـرب ، ومـن يعصها حلت عليه اللعنة . . » (٩) .

حقا كان طبيعياً أن ترفض المسيحية فكرة تأليه الحاكم ، ولكنها اذ رفضت ذلك النوع من التفكير اقامت مقامه تفكيراً آخر مفاده أن الحاكم انما يحكم بمقتضى حق الهى مقدس ، ذلك أن الحاكم وان لم يكن الها الا انه ظل الله على الارض وهو يحكم بارادة الله وتفويض منه ، وان طاعته بناء على ذلك واجبة ، ومناقشته ممتنعة ، ومسؤوليتـه مرجاة الى الحياة الآخرة .

وفى ظل مثل هذا التفكير تعلو السلطة فوق الحرية ويستند الاستبداد الى أساس متين . ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريـدون نوعاً من المصالحة مع السلطة الزمنيـة بحيث يتركون لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء دون رقيب أو حسيب مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بهـا .

وعلى ذلك ورغم دعوة المسيحية الى الحرية والمساواة بين البشر فان تلك الحرية والمساواة فسرت تفسيراً روحياً خالصاً « يعلو » فـوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار أن تلـك المطالب والمقتضيات انما هي من قبيل الأعراض الزائلة وان المهم فى « مدينة الرب » هو الخـير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا (١٠) .

ولكن حدث تطور فى الفكـر المسـيحي فى أعقاب انهيار سلطان الأباطرة الرومان من ناحية

---

(٨) سباين : تطور الفكر السياسي الجزء الثاني ـ الترجمة العربية ص ٢٣٦ وص ٢٦٤ .

(٩) المرجع السابق ص ٢٦٥ .

(١٠) انظر بخصوص ذلك وبخصوص مدينة الرب التي تصورها القديس اوجستين كتاب :
History of Political Philosophy, edited by Leo Strauss, Chicago 1963 P. 151 — 158.

وزيادة سلطان الكنيسة من ناحية ثانية ، وكان مؤدى هذا التطور اعتبار الحاكم مسؤولاً أمام الكنيسة عن مخالفته لتعاليم القوانين الالهية ، واعتباره يحكم باسم الشعب المسيحى الذى تمثله الكنيسة وليس بمقتضى تفويض مباشر من الرب .

ولكن حتى فى هذه المرحلة فان الكنيسة لم تتصور جواز الخروج على طاعة الملوك واعلان مقاومة طغيانهم خشية أن يؤدى ذلك الى الفوضى، ومن ناحية أخرى فان الكنيسة ادعت لنفسها الحق فى أن تحرم الحاكم الذى يخرج على القوانين الالهية من الرحمة وبذلك ينتفى عنه وصف المسيحية ولا تجب له الطاعة على الشعب المسيحي .

ولا شك فى أن هذا الطور الثاني كان مدعاة لبعض الحرية من ناحية ولوضع الاستبداد السياسي للسلطات الزمنية فى اطار محدود من ناحية اخرى .

ولكن يبقى بعد ذلك كله أن الفلسفة المسيحية كانت تركز على الامور النفسية الباطنية أكثر من تركيزها على العلاقات الاجتماعية الخارجية ، ومن ثم فان اهتمامها بقضايا التطهر النفسي والسمو الروحي كان أكثر من اهتمامها بقضايا الحرية والسلطة .

واذا تركنا فكر آباء الكنيسة الأوائل وانتقلنا الى المفكرين الاسلاميين قبل القرون الوسطى فاننا سنجدهم جميعا يبدأون من نقطة بداية تختلف عن نقطة البداية فى الفلسفة المسيحية، ذلك أن الفكر الاسلامي يرفض قضية ازدواج الولاء ويقوم على أساس من التوحيد بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية وجمعها كلها فى يد الرسول – عليه السلام – فى بداية الأمر ثم فى خلفائه من بعده .

واذا كان مفكرو المسلمين المتقدمين يتفقون حول هذه البداية فانهم قد اختلفوا بعد ذلك حول مدى سلطة الحاكم ومدى حرية المحكومين فى مواجهة السلطة .

وعلى أى حال فان الغالب على الفكر السياسي الاسلامي هو القول بالسلطة المقيدة وعلى أن أهم قيد على تلك السلطة هو ما ورد فى القرآن الكريم والحديث الصحيح من حقوق للرعية فى مواجهة السلطة .

كذلك فالأصل وفقاً للراجح فى الفكر السياسى الاسلامي أن السلطان يلي السلطة نتيجة مبايعة هي بمثابة عقد بين المحكومين والحاكم وان طاعة الحاكم واجبة ما دام لم يخرج على حدود ذلك العقد فان هو خرج عليه واصبح حاكماً ظالماً فانه لا تجب له طاعة .

وفى هذا الشأن يقول **الامام الغزالي** : « ان السطان الظالم عليه أن يكف عن ولايته . وهو أما معزول أو واجب العزل ، وهو على التحقيق ليس بسلطان » (١١) .

وعلى أى حال فاذا كان الفكر السياسي الاسلامي أميل فى جملته الى ترجيح جانب الحرية على جانب السلطة ، فان ما جرى عليه العمل بعد عصر الخلفاء الراشدين وفى الفترات الغالبة من حكم الدول الاسلامية كان يجرى ضد هذا الاتجاه مما يجعل السلطة أقرب الى الاستبداد منها الى تقرير الحرية وصيانتها (١٢) . ويعنيني أن اعيدهنا الملاحظة التي أبديتها عند بداية الاشارة الى

---

(١١) ابو حامد الغزالي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ١١١ .

(١٢) راجع محاضرتنا عن الاسلام والديمقراطية فى كتاب الموسم الثقافي لجامعة الكويت ١٩٦٩/٦٨ ص ١٩٧ وما بعدها .

الفكر الديني فى هذه القضية وهي أن ما جاء من أفكار في هذا الخصوص انما هي اجتهادات خاصة لأصحابها لا تمنع غيرهم من الاجتهاد ، وان هذه الاجتهادات تنسب لأصحابها ولا تنسب الى العقيدة نفسها سواء كانت العقيدة هي المسيحية أو الاسلام .

ثالثاً : اصحاب نظرية العقد الاجتماعي وقضية الحرية :

أنزل مفكرو العقد الاجتماعي السلطة من السماء الى الأرض ، فهم لم يروا أن الله هو مصدر السلطة السياسية التي يتمتع بها الحكام وانما رأوا أن مصدر تلك السلطة هو الارادة الانسانية ، وان تلك الارادة تبلورت فى صورة عقد بين الحاكمين والمحكومين ، وهذا العقد هو الذى يبين مدى السلطة ومدى الحرية .

والحقيقة أنه يجدر بنا قبل أن نشير الى فلاسفة العقد الاجتماعي أن نعرّج ولو بسرعة على **((مكيافللي))** Machiavelli فقد كان له أثر غير منكور فى تخليص الفكر السياسي من أفكار الكنيسة ،ذلك أنه كان خصماً واضحاً لكل الأفكار الدينية والأفكار الأخلاقية المستوحاة منها ، ومكيافللي له فى ميدان الفكر السياسي عملان أولهما **((المحاورات))** وثانيهما **((الأمير))** . وقد اشتهر بكتابه الثاني شهرة واسعة . والهدف الأساسي الذى كان يسعى اليه مكيافللي هو توحيد ايطاليا ، وقد رأى أن السبيل الوحيد الى ذلك هو وجود حاكم قوى مستبد لا يقيم وزناً فى حكمه للاعتبارات الانسانية أو الأخلاقية ، ويخضع الوسائل للغايات اخضاعاً كاملاً ، فليس هناك وسيلة ممجوجة ـ أياً كانت ـ ما دامت تؤدى الى تحقيق الهدف المنشود أو تقرّب منه خطوة .

وهكذا كان مكيافللي داعية لرفض سلطان الكنيسة من ناحية ، ولتقوية السلطة الزمنية الى حد الاستبداد من ناحية ثانية ، ولعدم التقيد بالقواعد الأخلاقية فى السياسة من ناحية ثالثة .

هذا هو مكيافللي الذى يعتبره البعض أول المفكرين السياسيين المحدثين (١٢) والذى نتصور أنه كان جسراً عبر عليه الفكر السياسي من الصورة التي كان عليها فى القرون الوسطى وما قبلها الى الصورة التي أصبح عليها بعد ذلك في عصر النهضة،ذلك أنه بواقعيته المفرطة وتجريبيته وابتعاده عن الكنيسة ورفضه لها ساهم فى تحويل الفكر السياسي نحو وجهته الجديدة التي وان خالفته فى كثير من مبادئه الا انها استفادت من طريقته التجريبية والواقعية فى التفكير .

واذا كان مفكرو العقد الاجتماعي قد انزلوا السلطة من السماء الى الأرض فقد كان مكيافللي سبّاقاً عليهم فى هذا الميدان .

وأبرز مفكرى العقد الاجتماعي ثلاثة هم : **هوبز** Hobbes **ولوك** Locke **وجان جاك روسو** J.J. Rousseau .

وهؤلاء الثلاثة يختلفون اختلافات أساسية ومبدئية فى الكثير من أفكارهم ، ولكنهم يلتقون على أمر واحد هو وسيلة تأسيس الدولة ونشأة السلطة السياسية وكون هذه الوسيلة هي العقد الاجتماعي .

ويبدأ **هوبز** ـ أسبق الثلاثة زمناً ـ فلسفته السياسية برفض القضية الأساسية فى فلسفة أرسطو السياسية ، الا وهي أن الانسان مدني بطبعه ، ويذهب الى أن ذلك غير صحيح جملة

---

(١٢) Harmon; Political Thought, P. 158 — 159.

وتفصيلاً ، فالانسان عنده أناني مفرط فى الأنانية،راغب فى التسلط وسفك الدماء ، فيه جـوع أصيل للقوة واستعمال القوة بغير رحمة ولا هوادةما استطاع الى ذلك من سبيل، والكراهة والخوف هما المسيطران على العلاقات بين الأفراد ، ولا أثرلفكرة العدالة فى تلك الحالة الطبيعية التي كانت تسود حياة الناس قبل العقد الاجتماعي ونشأة السلطة.لقد كانت حالة الفطرة هي حالة حرب حقيقية بين الأفراد وبعضهم ، ليس فيها ظالمومظلوم ولكن فيها رغبة عامة فى أن يقتل الانسان الانسان وأن يسيطر عليه وأن يزداد من وسائل القوةبغير حدود.والجميع سواء فى تلك «الشرور» .

تلك كانت حالة الفطرة فى نظر هوبز .

والدافع الأساسي وراء الرغبة فى العقدالاجتماعي واقامة السلطة السياسية هو الحرص على « بقاء الذات » ، ان الرغبة فى البقاء وخوف القتل الذى يهدد شبحه كل انسان من قبل كل انسان آخر كانت هي الدافع الأساسي لكي يحاول الناس الخروج من حالة الفطرة ، الى حالة المجتمع المنظم وكان العقد الاجتماعي هو وسيلة الناس لتحقيق ذلك الهدف .

ومن أجل المحافظة على الذات التقى الأفراد فى ذلك العقد على أن يتنازل كل منهم عن كل حقوقه تنازلاً بغير رجعة للحاكم الذى وقع عليه اختيارهم .

وهذا الحاكم « The Sovereign » لم يلتزم أمام اي واحد منهم بشيء قط ، بل هو لم يكن طرفاً فى العقد اذ أن العقد كان بين الأفرادوبعضهم ولم يكن الحاكم الا متلقياً أو مستفيداً من العقد .

ويلزم العقد أطرافه جميعاً بعدم مقاومة ارادة الحاكم أياً كانت تلك الارادة . وينتج عن العقد أن الحاكم يكون مزوداً بالسلطات الأساسية الآتية :

أ ـ حقه فى أن يعاقب الأفراد . وهو حق لاحدود له ولا قيود عليه ولا يمكن أن يثير اعتراضاً من جانب المحكومين لأنهم فى العقد تنازلوا عن كل حق فى امكانية الاعتراض أياً كان سببه . وينتج عن ذلك بالضرورة أن الحاكم لا يمكن أن يكون فى أي صورة محلاً للعقاب من قبل المحكومين .

ب ـ حقه فى التشريع وسن القوانين . وارادته هي القانون وقبل أن تظهر هذه الارادة فلا قانون هناك . والحاكم يستطيع أن يلغى التشريع أو يعدله بغير تعقيب عليه . وليس هناك مرجع لفكرة العدالة أو الحماية للحقوق أو ما اليها الا ارادة الحاكم المتمثلة فى القانون . وتصرف الحاكم المخالف للقانون لا يمكن وصفه بأنه غير عادل أو غير قانوني ، ذلك لأن الحاكم عندما يتصرف على ذلك النحو فهو يلغي القانون السابق ضمناً ويقيم قانوناً جديداً بهذا التصرف المخالف للقانون السابق . الى هذا المدى يرى هوبز امتداد سلطان الحاكم .

ج ـ كذلك فان الحاكم هو الذى يتولى القضاء . هو المرجع النهائي لكل القضاء ، وحقه فى القضاء أصيل وغيره لا يتولى القضاء الا نيابة عنه .

د ـ وللحاكم بمقتضى العقد الاجتماعي حق شامل فى مراقبة كل الأفكار والآراء دينية كانت أو سياسية أو غير هذا وذاك .

ويبدو من تعداد السلطات التي رأى هوبز أن العقد الاجتماعي يضفيها على الحاكم أنه لا يتصور أن يكون هناك اطلاق للسلطة أبعد ولا أوسع من ذلك الاطلاق . ولكن هوبز واجه سؤالاً خطيراً :

لقد خرج الناس من حالــة الفطــرة وتعاقدواوأقامــوا الحاكم أساســاً من أجل المحافظة على ذواتهم فهل يملك الحاكم ــ وهو يملك كل شيءعلى ما يرى هوبز ــ أن يحكم على الناس بعقوبة الموت ؟ .

الحقيقة أن موقف هــوبز من هذا التساؤلقد يبــدو لأول وهلــة بسيطــاً خاليــــاً مــن كل اضطراب ، ذلك أن الرغبة في حفظ الذات هيعنده سبب وجود الدولة فاذا تهدد الذات مايؤدى الى عدمها فقد زال سبب وجود الدولة عند الفردالمهددة حياته ، وجاز له ان يخرج على العقد ويعلن العصيان . ولكن هل يقبل هوبز تلك النتيجة ؟ لا . ان المحافظة على الذات اساسية ، ولكن العقد تضمن حق الحاكم في العقاب ، والعقاب لا يكونالا بقانون او وفقاً للقانون ــ كما يقول الجنائيون ــ ولكن ارادة الحاكم هي القانون ، وعلى ذلك فانالحكم بالموت ــ أياً ما كان الداعي له ــ انما يمثل ارادة الحاكم ومن ثم فهو قانوني لا يجوز عصيانه.

الى هذا المدى البعيد انحاز هوبز في فلسفتهالسياسية الى جانب تأكيد الســـــلطة وتقويتها واطــلاقها ومن ثم فانه قضى على كل مظهــر منمظاهر الحرية الفردية وقضى على كل مظهر من مظاهر مــراقبة المحكــوم للحاكم وكل مظهر منمظاهر مسؤولية الحاكم أمام المحكومين (١٤) .

واذا كان هذا هو نصــــيب الحرية عند هوبزــ داعية الحكم المطلق ــ فان نصيبها عند لــوك وجان جاك روسو كان غير ذلك النصيب .

ويذهب لوك الى أن الناس ولدوا احراراً ، وانالحرية والمساواة كانتا تسودان حالــة الفطرة . ولكن حالة الفطرة بما كانت تتضمنه من حريــةكاملة ومساواة كاملــــة لكل الأفراد في علاقتهم ببعضم كاكنت تتضمن في الوقت نفسه اختفــاءالمعيار العام الذى يرجع اليه الناس في علاقاتهم . كانت ارادة كل انسـان هي مرجعه وكان كل فردهو قاضي نفســـه ، واختفاء المعيار العــام يعني اختفاء القاعدة القانونية .

ويقول لوك ان هذا الوضــــع على ما يبدو فيظاهــره مــن رحمة الا انه لا يمكن أن يحتمــل —Not to be endured— على حد تعبيره .

ويرى لوك أن الملكية Property في حالــةالفطرة لم تكن في مأمن نتيجة الفقــر الذى كان سائداً وأن الدافع الأساسي وراء رغبة الناس فيالخروج من حالة الفطرة الى المجتمع المنظم كان هو المحافظة على الملكية . ولكن « الملكيــة » عندلوك كانت تعني معنى أوسع مما يفهم منها عادة ، انها كانت تعنى الحياة والحرية والمال جميعا .

وأي عدد من الناس « يتجمعــــون » على أنيخرجوا من حالة الفطرة الى الحالة التي يسود فيها الحكم الموضــــوعي للقانون يلتقون في تعاقدينقلون بمقتضاه ما يتمتعون به من حرية وحقوق طبيعية الى « الجماعة » « Into the hands of the community » على حد تعبيره .

---

(١٤) لمعرفة اوفى بآراء هوبز يُرجع اساسا الى كتابه المسمى (Leviathan) وقد طبع طبعة حديثة في نيويورك عام ١٩٥٠ (Everyman's Library) وراجع كذلك : Leo Strauss; History of Political Philosophy, P. 354 — 377. (مقال لورنس بيرنز) .

وهكذا نرى الفارق الأول بين عقد هوبز وعقدلوك . التنازل عند هوبز يكون لحاكم على حين أن التنازل عند لوك يكون للجماعة .

والعقد يتم باتفاق أطرافه الراغبين فى اقامةالمجتمع المدني المنظم جميعاً ،ومن لا يدخل فى العقد يبقى على حالة الفطرة ، ولكن الذى ينضم الىالعقد يصبح انضمامه ابدياً ولا يستطيع الخروج من اطار المجتمع المنظم بعد ذلك ابداً . ان الرابطةاختيارية فى بدايتها ولكنها حين تقوم تصبح رابطة ابدية .

وقد واجه لوك بعد ذلك صورة الحكومة داخلالجماعة التي تقوم على تعاقد الأفراد جميعاً . وهنا يقول لوك : ان الحكم داخل الجماعة ـ بعدقيامها عن طريق الاجماع ـ يكون للأغلبية .

ومن ثم كان لوك من أوائل المحدثين القائلينبحكم الأغلبية .

وتقوم الحكومة عند لوك على اساس الفصلبين السلطات . وهو يرى أن السلطة التشريعية ـ وهي تقوم الى جوار سن القوانين بوظيفة القضاء أيضاً ـ هي أعلى بالضرورة من السلطةالتنفيذية التى تقوم بتنفيذ ما تسنه السلطة التشريعية منقوانين .

ويرى لوك أن حق الجماعة فى مقاومة الطغيان هو حق مقرر فى مواجهة اى استبداد تنحرف اليه السلطة ، ذلك انه يرى أن السلطة المطلقةتخرج عن أن تكون حكومة فى مجتمع مدني منظم ولا ترتكز فى وجودها الى العقد ولا تجب لها الطاعة .

وقد كان لوك يرفض كل صور السلطة غيرالمقيدة ، ويرى أن السلطة فى المجتمع المنظم هي بطبيعتها سلطة محدودة تعلوها ارادة الأغلبية وحكم القانون . ومن ثم فان لوك كان من الفلاسفة السياسيين المدافعين عن حرية الانسان والذين يرون أن هذه الحرية يجب أن تصان ، وأن صيانتها هدف أساسي من وراء اقامة الحكومة داخلالمجتمع الانساني المدني (١٥) .

وننتقل الآن الى **جان جاك روسو** أبرز دعاة نظرية العقد الاجتماعي وأوسعهم صيتاً وأبعدهم أثراً فى تاريخ الفكر السياسي وأقربهم ـ تاريخاً ـ الى العصر الحاضر ذلك انه ولد ومات فى القرن الثامن عشر (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) ويبدأ روسو كتابه « العقد الاجتماعي «Contrat sociale» بعبارته المشهورة : « لقد ولد الانسان حراً . وهو اليوم مقيد بالأغلال فى كل مكان .. كيف حدث ذلك ؟ لست أدرى !! » .

ثم يمضي روسو بعد ذلك يحلل حالةالفطرة قبل نشأة المجتمع المدني ويراها حالة كان الانسان فيها حراً سعيداً يعيش بين اقرانه فيحال من المساواة .

وتغيرت الحال يوم ظهرت الملكية الخاصة .ويرى روسو أن الانسان الذى أقام المجتمع السياسي والذى جر على الجنس البشرى بذلككل الشرور هو أول انسان قال « هذه الأرض ملكي » وبقيام الملكية الخاصة بدأت توجد ظاهرة عدم المساواة ، وبدأت أيضا الصراعات بين من يملكون ومن لا يملكون . ويتصور روسو أن رجلاًذكياً من بين « من يملكون » هو الذى دعا لأول مرة الى قيام المجتمع السياسي . وقد قدر ذلكالرجل الماهر أن قيام مثل ذلك المجتمع سيسبغ

---

(١٥) راجع أساسا :

John Locke; Two Treatises of Government, Cambridge University Press., 1960.

على حقه فى الملكية صـفة الشرعية ويحميه مـن عدوان « من لا يملكون » . ولكن ذلك كان نوعاً من النصب والخديعة ، اذ بقيام مثل هذا المجتمع أخذت ظاهرة الملكية صفة الشرعية وأخذت ظاهرة عدم المساواة حماية القانون ، ذلك القانون الذى شرعه الأغنياء الأقوياء لصالحهم ضد صالح الفقراء الضعفاء . وترتيباً على ذلك نادى روسو بأن كل الحكومات القائمة فى زمنه هي حكومات غير شرعية لأنها قامت على الخداع .

واذ ادان روسو أنظمة الحكم فى زمنه فانه اتجه الى الماضي .. الى أيام الاغريق معتبراً أن المدن السياسية الاغريقية ـ واسبرطة بالذات ـ كانت هي المثل الطيب للمجتمع السياسي . ولكن المجتمعات المعاصرة قد سلبت المواطن حريته الطبيعية وقيدته بأغلال القانون الذى وضعـه الأقوياء اقتصادياً لصالحهم .

ولم يقف روسو عند ادانة الأنظمة القائمة فى عصره ولكنه تصور ان الخلاص الذى يعيد الى الانسان حريته الطبيعية مرهون بالصورة التى تصورها هو للعقد الاجتماعي . فما هي تلك الصـورة ؟

يرى روسو أن العقد لا يقوم بين طرفين : حاكم ومحكوم ، وانما هو اتفاق بمقتضاه يعطى كل انسان نفسه وكل ما يملك للجماعة كلها لا لفرد معين ولا لمجموعة من الأفراد وانما للكل الذى هو جزء منه . وبهذا لا يضع أحد نفسه فى يد أحد آخر . ولا يتلقى أحد حقوق أحد آخر . ان كل طرف فى العقد مساو لكل طرف آخر تماماوكل طرف يعطي كل شـيء للمجموع وبذلـك يعودون جميعا لحالة المساواة الطبيعية .

وهذا الاتفاق ينشيء شخصاً صناعياً هو الدولة التى هي تعبير عن ارادة الكل . ولكن لما كان الأشخاص يتنازلون آحاداً لأنفسهم باعتبارهم مجموعاً فان السلطة السياسية التى ينشئهـا العقد هي سلطة الجميع لا سلطة فرد ولا مجموعة أفراد ، ان الرعايا وصاحب السيادة والسلطـة ليسوا الا كياناً واحداً منظوراً اليه من ناحيتين ،ان كل فرد يتنازل عما يكون له من سلطة لكي تجتمع هذه السلطة جميعاً وتصب في تيار واحد يمثل سيادة الكل التي هي مجموع السيادات الفردية ، ويمثل الارادة العامة التي هي بدورها مجموع الارادات الفردية وناتجها . وبذلك لا يقوم التناقض الخالد بين السلطة والحرية اذ انهمـا جميعا يرتدان الى شيء واحد هو ارادة الكل . وهكذا يقوم المجتمع المنظم ـ كما تخيله روسو ـ وتقوم فيه السلطة وتبقى فيه الحرية غير منقوصة .

وتمشياً مع فكره فان روسو كان يخشى من الدول الكبيرة التعداد والتى يجد شعبها نفسه مضطراً الى نوع من التمثيل والنيابة فى الحكم ويرى أن ذلك عندما تدعو اليه الضرورة يكون بمثابة شر لا بد منه ولكنه ينتقص بالضرورة من الروح التى قام عليها الاتفاق .

كذلك فان روسو اذ ينظر الى الارادة الجماعية تلك النظرة التي أشرنا اليها ، يودع لديهـا كل الحقوق وكل السلطة ، ومن ثم يرفض فكرة الفصل بين السلطات ويراها منافية لوحـدة الارادة الكلية الشاملة التى تتمتع بكل شيء وتستحوذ على كل شيء لأنها تمثل كل الأفراد أو لأنها هي بذاتها كل الأفراد .

والحقيقة ان روسو مع تقديسه الرائع للحرية قد فتح الباب بتصوره المشار اليه للعقد الاجتماعي الى ضياع كيان الفرد أمام المجموع . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن أفكار روسو وهجومه على أنظمة الحكم فى عهده كانت أحد الروافد الأساسية للانتقاض على طغيان الملوك واستبداد الحكام ،

الأمر الذى كان سائداً فى بداية القرن الثامن عشر والقرون السابقة عليه . (١٦)

وبانتهائنا من روسو نكون قد انتهينا من دراسة البارزين فى مدرسة العقد الاجتماعى . تلك المدرسة التى لاترى فى الدولة والسلطة ظاهرة طبيعية وانما ترى فيها ظاهرة ارادية اتجهت اليها ارادة البشر رغبة فى التخلص من حالة الفطرة . وكما رأينا فان أقطاب هذه المدرسة لا يلتقون على موقف واحد بالنسبة لقضية الحرية ، اذ أن هوبز يقف مدافعاً عن السلطان المطلق بكل ما يؤدى اليه ذلك من اهدار للحرية ، وينادى لوك بسلطان مقيد ومن ثم يترك للحرية مكانها فى المجتمع الانسانى ، ويبكى روسو على الحرية الفطرية التي اغتالتها الملكية الخاصة والأنظمة القائمة عليها ويدعو الى عقد اجتماع يوحد بين المحكومين والحاكمين نظرياً ويقيم نوعاً من الارادة العامة يودع لديها كل الحقوق ويتصور انه بذلك أعاد الحرية المهدورة ، الأمر الذى لم يقره عليه الكثيرون ، لعل آخرهم العميد فيدل استاذ القانون العام بجامعة باريس وعميد كلية الحقوق فيها لسنوات خلت ، والذى يرى أن روسو مهد للانظمة الشمولية التي تطغى بطبيعتها على الكيان الفردى . (١٧)

رابعاً : المذهب الفردى وقضية الحرية :

ليس معنى دراستنا للمذهب الفردى بعد أن درسنا مدرسة العقد الاجتماعي والفكر الديني ومن قبله الفكر الاغريقي أن المذهب الذى نريد أن نعرض له الآن يأتي فى الزمان بعد الأفكار المتقدمة او انه يناقضها بالضرورة . ذلك ان المذهب الفردى له جذور بعيدة تصل حتى الى الاغريق . هذا من ناحية . ومن ناحية اخرى فليست كل الأفكار التي قالها من سبق أن عرضنا لهم مغايرة لأفكار المذهب الفردى ، بل ان منها ما يتفق معها تماماً ويعتبر رافداً من روافدها . على أن المذهب الفردى بلغ قمة نضجه خلال القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر ، وهذا المذهب هو الذى أقام للحرية الفردية صرحاً شامخاً ادى الى ارتباطه بما يسمى « بالليبرالية » Liberalism فى الفكر السياسي .

واذا كان المذهب الفردى قد اكتمل نضجه خلال القرون الثلاثة المشار اليها فاننا نستطيع أن نلمس جذوره لدى ابيقور Epicure وبركليس من الاغريق ثم عند الرواقيين Stoics على نحو اقل ايغالا فى الفردية ولكن أكثر انتشاراً وتأثيراً . ثم جاءت المسيحية بعد ذلك وهي تعلى قدر الانسان فى ذاته وتدعو الى المساواة بين بني البشر فكانت بدورها أحد الاسس القديمة التي قام عليها المذهب . وفى نهاية العصور الوسطى كان الصراع الديني المرير الذى اجتاح أوروبا المسيحية داعياً كثيراً من المفكرين الى الاتجاه الى القيم الفردية والمناداة بالحرية الفكرية باعتبارها خلاصاً من ذلك الصراع المرير . وجاءت بعد ذلك أفكار جون لوك — التي عرضنا لها — تمهيداً لما جاء به بناة المذهب الفردى بعد ذلك من آراء حول قيمة الانسان وحرية الانسان ،

---

(١٦) راجع اساساً كتاب : Contrat Social لجان جاك روسو وقد طبع بالفرنسية اصلاً وترجم عدة ترجمات الى الانجليزية وكذلك العربية . وراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٨٢ — ٨٥ . والعديد من الكتب التي تتناول الفكر السياسي وتطوره .

(١٧) Vedel, G.; Manuel Elementaire de Droit Constitutionnel, Paris, 1949, P. 191 — 193.

وكذلك كان تصوير روسو لحالة الفطرة وما كان يتمتع فيها الناس من حرية وسعادة سنداً لدعاة المذهب فيما ذهبوا اليه .

واذا كانت هذه هي جذور المذهب واصوله الفكرية فما هو مضمونه ومحاوره الفكرية الأساسية ؟ .

يقوم المذهب الفردى على نظرة معينة للانسان الفرد تعتبره محور الوجود ، ومن ثم تعتبره غاية فى ذاته ، وتعتبر ان من الخطأ أن يعتبر وجود الفرد وسيلة لتحقيق غايات النوع الانساني ، ذلك ان النوع الانساني لا يقوم الا على الأفراد وبالأفراد ، فالانسان الفرد هو أساس الوجود وهو غاية الوجود فى الوقت ذاته .

وتأسيساً على ذلك فان كل القيم لا بد وان يكون محورها الفرد . كل قيمة تعلى من شأن الفرد هي عندهم صحيحة وسليمة ، وكل قيمة تنال من الفرد فهي عندهم مرفوضة . كذلك ومن ناحية أخرى ما دام الفرد سابقاً على المجتمع وأساس وجوده فان الفرد لا يكون وسيلة لتحقيق أغراض المجتمع وانما العكس هو الصحيح ، بمعنى أن يكون وجود المجتمع مبرراً باعتباره وسيلة لتحقيق غايات الفرد .

والانسان الفرد قبل قيام المجتمع السياسى المنظم كان يتمتع بحقوق طبيعية ، وهو الذى انشأ بارادته المجتمع السياسي المنظم من أجل تأكيد هذه الحقوق الطبيعية وحمايتها ، وعلى ذلك فوجود السلطة فى المجتمع السياسي لايبرره الاحماية الحقوق الطبيعية للأفراد ، تلك الحقوق السابقة على وجود المجتمع ، ولا يتصور ان يكون للسلطة التي لم تنشأ الا من اجل حماية هذه الحقوق أن ترتكب عدواناً عليها ، انها بذلك تفقد سبب وجودها ومبرر قيامها .

ان السلطة ضرورة والضرورة تقدر بقدرها لاتعدوها ، ومن ثم فان المذهب الفردى يدعو الى تقييد السلطة ووضعها فى أضيق نطاق ممكن بحيث لاتحول دون الفرد واستعمال كامل حريته وكامل امكانياته من أجل تأكيد ذاته والتعبير عن ذاته وتنمية ذاته .

وتأسيساً على ذلك يذهب دعاة المذهب الفردى فى المجال السياسي الى ان حق الحرية وحق المساواة بين الأفراد هما حقان طبيعيان لصيقان بالشخصية الانسانية لايجوز النيل منهما أو تقييدهما الا من أجل الحفاظ عليهما وعندما تقضى بذلك الضرورة .

ويعكس المذهب نفسه على المجال الاقتصادى فيدعو الى حرية اقتصادية كاملة لاتجيز للسلطة أن تتدخل فى النشاط الاقتصادى الفردى أو ان تضع عليه القيود .

ان من حق كل انسان أن يعمل العمل الذى يريد وان يترك مالايريد .

ومن حق كل انسان أن يتملك ما يستطيع وان يتملكه ما دام لايعتدى على حق غيره فى التملك .. وان حق الملكية هو حق طبيعي مقدس لايجوز تقييده ولا العدوان عليه . كذلك فان سلطان الارادة الفردية ــ تعبيراً عن حرية الفرد وتأكيداً لها ــ يجب أن يسود العلاقات التعاقدية بين الأفراد ، ويجب أن تظل السلطة بعيدة عن هذا الميدان لاتقترب منه الا من أجل انفاذ سلطان الارادة الفردية وحمايته اذا تهدده خطر من أي نوع يكون .

ودعاة المذهب الفردى ــ فى جانبيه السياسي والاقتصادى ــ يقولون انهم بذلك وباعلاء قيمة الانسان الفرد لايؤدون الى هدم كيان المجتمع وانما هم يبنونه البناء السليم الذى ينبغي أن

يكون عليه،ذلك ان المصلحة الفردية عندهم تؤدى الى تحقيق مصلحة الجماعة التي ليست الا جماع المصالح الفردية،ان الفرد اذ يسعى الى تحقيق مصلحته الخاصة انما يحقق فى الوقت نفسه مصلحة المجموع دون أن يشعر .

هذا هو مضمون المذهب الفردى بايجاز شديد .

واذا جاز لنا أن نشير الى بعض المحدثين من ممثلي المذهب فاننا نستطيع أن نشير الى توكفيل Tocqueville (١٨٠٥ ــ ١٨٥٩) وجون ستيوارت مل J.S. Mill (١٨٠٦ ــ ١٨٧٣) ــ فى الجانب السياسي ــ وآدم سميث A.Smith (١٧٢٣ ــ ١٧٩٠) فى الجانب الاقتصادى ، وكلهم ينتمون الى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر :القرنين اللذين بلغ فيهما المذهب قمة نضجه لكي يبدأ بعد ذلك فى الانحدار والانحسار فى اخريات القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين .

وقد جاء اثنان من هؤلاء الثلاثة ــ توكفيل ومل ــ بعد أن كان المذهب قد ترجم عن نفسه عملياً فى الثورة الأمريكية وما تلاها من اعلان للاستقلال ذلك الاعلان الذى يوشك أن يتبنى مضمون المذهب الفردى كاملاً غير منقوص . كذلك بعد أن كانت الثورة الفرنسية قد أحدثت دوياً هائلاً فى العالم كله وأصدرت اعلان حقوق الانسان والمواطن الذى جاء بدوره تأكيداً لفكرة الحقوق الطبيعية التي يقوم عليها المذهب الفردى .

توكفيل ومل ليسا اذن من الذين أقاموا المذهب ، ذلك أن جذور المذهب بعيدة وروافده عديدة من ناحية ، ومن ناحية اخرى فقد كان اختفاء النظام الاقطاعي من اوروبا ونشأة الدول بمعناها الحديث ، ثم ظهور الرأسمالية التجارية أولاً والرأسمالية الصناعية بعد ذلك ، كل هذا قد جعل الفكر الانساني مستعداً لانتاج قيم جديدة تواكب ذلك التطور الحاسم وتدفعه وتندفع به .

واذا كان آدم سميث هو الوحيد من الثلاثة الذى سبق هاتين الثورتين فانه عاش من غير شك فى ظل ارهاصاتهما وفى ظل الظروف التي كانت لا بد وأن تؤدى اليهما ، هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان الظروف الاقتصادية المؤدية الى مثل فكر آدم سميث كانت قد نضجت فعلاً بنضج الثورة الصناعية فى انجلترا .

ويجدر بنا أن نشير بايجاز الى فكر كل واحد من هؤلاء الثلاثة ، ولما كان آدم سميث أسبقهم زمناً فاننا سنبدأ به ثم نثنى بتوكفيل ونختم بجون ستيوارت مل .

★ ★ ★

أ ــ كان **آدم سميث** (١٧٢٣ــ١٧٩٠) استاذاً لفلسفة الأخلاق فى جامعة جلاسجو ، ومع ذلك فهو اشهر الاقتصاديين المدافعين عن الحرية الراسمالية وأبعدهم أثراً . وفكر آدم سميث الاقتصادى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة السياسية وبالمذهب الفردى الذى نحن بصدده بالذات .

والعملان الفكريان الأساسيان لآدم سميث هما كتابه عن « نظرية المشاعر الاخلاقية (١٧٥٩) The Theory of Moral Sentiments الذى يوشك أن لا يذكره احد ، وكتابه « بحث فى طبيعة واسباب ثروة الامم (١٧٧٦) An Enquiry into the Nature and Causes of the wealth of Nations . وهو الكتاب الذى ذاعت شهرته حتى انه ليعد احد الاعمال الفكرية الأساسية فى تاريخ الفكر الانساني بعد عصر النهضة .

والهدف الأساسي لكتاب « ثروة الامم » هو الدفاع عن الراسمالية الحرة وما يقوم عليها من مشروعات خاصة . وليس من همنا هنا ولا هو من المتصور أن نوجز افكار آدم سميث الاقتصادية ، ولكننا سنشير الى خطوطها العامة العريضة المرتبطة بما نريد أن ندرسه أساساً .

يرى سميث ان ثروة الامة تقاس بدخلها السنوى العام وهذا الدخل العام ليس بدوره الا مجموع دخول الأفراد . وكل فرد له مصلحة جوهرية فى زيادة دخله الى اقصى حد مستطاع وهو لا بد فاعل ذلك اذا ترك حراً . وعلى هذا فكل الناس يجب ان يُتركوا احراراً . والناس اذ يعملون بحرية من أجل زيادة دخولهم لا يدخل فى اعتبارهم بل ولا يعنيهم أنهم يعملون فى نفس الوقت من أجل زيادة الدخل العام ، ولكن كل واحد منهم فى الواقع يجد نفسه مدفوعاً بيد خفية ليحقق غاية ما كانت فى مقصوده .

« Led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention".

على حد تعبير آدم سميث فى كتابه « ثروة الامم » (١٨) .

وكان آدم سميث شديد الثقة بالطبيعة وقوانينها وكونها مؤدية بالضرورة الى الخير العام، ومن ثم فانه كثيراً ما كان يردد « لندع الطبيعة تأخذ مجراها » « Let nature take its course" والقوانين الطبيعية عنده تؤدى الى القول بحرية المشروعات الخاصة والنشاط الخاص لدرجة أنه كان يسمى النشاط الخاص بانه نظام الحرية الطبيعية ، وهذا النظام لا بد وأن يؤدى الى الرفاه العام والتقدم .

وترتيباً على ذلك كله فان سميث كان يرفض من الجذور فكرة تدخل الدولة فى النشاط الخاص، ويرى أن فى ذلك تعطيلاً للقوانين الطبيعية وتعويقاً للتقدم . وكان لا بد وان ينعكس فكره ذلك على الجانب السياسي من الناحية الاجتماعية ، وبالفعل فقد كان آدم سميث يؤمن بالحرية الطبيعية أو بالحق الطبيعي فى الحرية ذلك الحق الذى لا يجوز تقييده ، ومن ثم فانه بالنسبة لأنظمة الحكم كان من انصار الديمقراطية لأنها تؤدى الى تقليل الفوارق بين الحاكمين والمحكومين الى أبعد مدى ممكن . (١٩)

وهكذا يقف سميث بين دعاة المذهب الفردى شامخاً فى دعوته للحرية الاقتصادية والحرية السياسية ، ودعوته لتقييد نطاق السلطة لكى تظل دائما مجرد حارس لأمن الناس تمكيناً لهم من مباشرة حرياتهم الطبيعية .

ب ــ **الكسيس توكفيل (١٨٠٥ ــ ١٨٥٩)** الراجح أنه هو الذى نحت كلمة « Individualism » (٢٠) هذا وان كانت جذور الفلسفة الفردية اسبق كثيرا منه كما سبق أن أشرنا .

وقد اشتهر توكفيل فى الفكر السياسي بكتابه عن الديمقراطية فى أمريكا « La Democratie En Amérique » وقد كتبه بعد رحلة قام بها الى امريكا ليدرس أساساً

---

(١٨) A. Smith; An Inquiry into the Nature and causes of the wealth of Nations (New york; Modern Library, 1937) IV.II. P. 423.

(١٩) History of Political Philosophy; P. 562.

« مشار اليه من قبل »

(٢٠) دائرة المعارف البريطانية ط ١٩٦٧ جـ ١٢ ص ١٦٢ .

نظام السجون حيث كان توكفيل يعمل فى القضاء الفرنسي ، وسافر فى رحلة الى الولايات المتحدة ليدرس نظام السجون هناك فعاد وقد اخذ بالتجربة الديمقراطية الجديدة التي كانت تبشر آنذاك — ١٨٣١ — بتحقيق آمال أنصار الحرية واتباع المذهب الفردى .

والمحور الأساسي فى فكر توكفيل السياسي هو حق المساواة بين الناس الذى ينظر اليه على انه ارادة الله ، أن الله أراد أن يكون الناس متساوين وان تطور الانسانية نحو تحقيق المساواة انما يتم بعناية الله .

وبالرغم من أن توكفيل كان ينتمى الى اصول ارستقراطية فانه كان يقول ان المجتمع الارستقراطى قد مات وانتهى وحل محله مجتمع تسود فيه فكرة المساواة بين الناس . ان الديمقراطية تمتاز من غيرها بانها تساوى بين الناس . واذا كان الناس متساوين فمعنى ذلك انه لايجوز أن تعلو ارادة أحد على آخر ومن ثم تتحقق الحرية ، فالحرية اذن عند توكفيل حق مترتب على المساواة ، ذلك ان المساواة عنده هي أصل كل الحقوق الطبيعية ومصدرها . وكلما تقدم المجتمع كلما تأكدت المساواة بين الافراد وكلما ازدادت الحرية ، ويرى توكفيل ان هذا هو مسار التاريخ الانسانى وأن ذلك المسار يرتبط بارادة الله ، اذ يبدو ان توكفيل كان عميق التدين .

وحتى يكون النظام الديمقراطى محققاً غاياته المثلى في المساواة وما ينتج عنها من حرية فان توكفيل يؤكد على امور ثلاثة :

أولا : الادارة المحلية والبعد عن المركزية وبغير ذلك تفقد الديمقراطية كثيراً من جوهرها بالنسبة للأفراد العاديين .

ثانيا : حرية تكوين الجمعيات والنقابات والأحزاب والأندية وما اليها .

ثالثا : تعديل النظام القضائي والتوسع في فكرة المحلفين .

هذا مع الايمان بالمثل العليا الدينية والربط بينها وبين قضية الحرية والمساواة . وقد كتب توكفيل كتابه ذاك الذى دخل به الفكر السياسي وهو فى سن الثلاثين ، وتقديرى ان اهمية الكتاب ترجع اساساً الى روح الاخلاص والصدق التي سادته من ناحية ، والى انه كان وصفاً لتجربة جديدة شدت انتباه الناس واعجابهم وتعلقت بها آمالهم آنذاك من ناحية أخرى ، ولكن الكتاب عدا ذلك ومن الناحية الفكرية بالذات يعتبر عملا عاديا . (٢١)

جـ — وننتقل الان الى اكبر المدفعين المحدثين — وآخرهم ايضا — عن المذهب الفردى وهو : **جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣)** عاش جون ستيوارت مل حياته كلها فى القرن التاسع عشر ، وكان المذهب الفردى قد حقق فى القرن الثامن عشر ثمراته العملية في الثورتين الأمريكية والفرنسية وما صدر عنهما من اعلانات ، كذلك كان قد بلغ قمة النضج الفكرى . وجاء مل والدنيا توشك أن تتغير ، والمذهب العتيد يوشك ان يهتز ، واحس بفكره النافذ وعشقه

---

(٢١) راجع : Jean — Jaques Chevallier: Le Grandes auvers Politiques, Paris 1966, P. 221 — 249.

المتقد للحرية بما يدور فحمل قلمه ليرسل أعلى صيحة من صيحات الدفاع عن المذهب الفردى بصورته التقليدية وذلك فى رسـالته عن الحـرية On Liberty » .

واذا كان الهـدف من وجود الحكـومة الصالحـة هو تحقيق أكبر قدر من السعـادة وتجنب أكبر قدر من الألم ــ على ما تذهب اليه المدرسة البنتامية ومنها مل مع بعض التعديلات ــ لمجموع الافراد ، وتحقيق التقدم عن طريق التعليم ، فان ذلك كله لايمكن ان يتحقق الا بواسطة الحرية .

ان الحرية هي أساس السعادة وأسـاس التقدم وأسـاس الحكم الديمقراطي جميعـا . وللحرية مظـاهر ثلاثة : حرية الاعتقاد وحـرية الرأى وحرية التصرف .

ويرى جون ستيوارت مل أن تكون حرية الاعتقاد مطلقة لا يحدها حد ، فللانسان الفرد أن يعتقد ما يشاء وله ان لا يعتقد فى شيء قط ، وله أن يعتقد ما تعتقده الجماعة أو غالبيتها ، وله أن يخالف الجماعة كلها فى ما تعتقده ولا ضير عليه فى ذلك ولا قيد اطلاقا .

هذا عن حرية الاعتقـاد . أما عـن حريـة الـراى او حريـة التعبـير عـن الـرأى فـان جـون ستيوارت مـل يـذهب أيضاً الى اطلاقها من كل قيد . ويقول مل عبارته الشهيرة فى هذا الصدد « ليس للجنس البشرى كله أن يقيد حرية فرد فى أن يعبر عن رأيه الا بنفس القدر الذى يكون فيه لذلك الانسان الفرد الحق فى تقييد حريـة الجنس البشرى كله اذا استطاع الى ذلك من سبيل » (٢٢)

ويدافع مل عن وجهة نظره فى اطلاق حرية التعبير عن الراى من كل قيد بحجج منطقية قوية؛ اذ يقول ان الراى المعبر عنه اما ان يكـون صوابا واما أن يكون خطـأ واما أن يدور بـين الخطـأ والصواب . فاذا كان الراى صوابا فان صالـح التقدم البشرى يتحقق بالتعبير عن ذلك الرأى ، واذا كان الرأى خطأ فان التعبير عنه يؤدى فى نتيجة الحوار والمناقشة الى كشف خطئة ، ومن ثم الى رفضه ، وفى ذلك الخير للمجتمع الانساني ، واذا كان الراى المعبر عنه يدور بين الصواب والخطأ فان عرضـه ومناقشته كفيلان بالاستفادة من جانب الصواب فيه ورفض ما عداه (٢٣) .

ويضيف مل الى ذلك فى باب تأييد الحرية المطلقة للتعبير عن الرأى أنه كثيراً ما عرضت آراء كانت تبدو فى أول الامر مستهجنة وخاطئه مـن اغلبية الناس ثم تبين بعد ذلك صوابها وصلاحها واسهامها فى التقدم الانساني ، ومن ثـم فـان استهجان رأى من قبل الغالبية لا يبرر الحجر عليه اطلاقاً ، اذ قد يظهر المستقبل صواب ذلك الرأى وخطأ الاغلبية فى معارضته فاذا لم تكفل الحرية المطلقة للرأى فان مثـل هذه الاراء قـد تؤاد ولا تعطى الفرصة للحياة والتأثير على المجتمع الانساني . هذا عن حرية التعبير عن الرأى التي يذهب مل الى اطلاقها أيضا على النحو المتقدم .

ويأتي مل بعد ذلك الى المظهر الثالث مـن مظاهر الحرية وهو حرية التصرف . والأصـل عنده هو كفالة حرية التصرف الفردى حتى وان لم يكن ذلك التصرف على هوى الأغلبية ، ولكـن

---

(٢٢) J.S. Mill; On Liberty, London 1859. 2uoted in Messages of Freedom, edited by B.H. Zaidi, London, 1963, P. 53.

(٢٣) المرجع السابق ص ٥٣ ــ ٥٤ .

حرية التصرف وحدها يمكن ان ترد عليها بعض القيود ـ على خلاف الحريتين السابقتين أو المظهرين السابقين للحرية ـ وهذه القيود تتمثل اساساً فى منع اضرار محقق يقع على المجتمع نتيجة ذلك التصرف . والمجتمع هو الذى يقع عليه عبء الاثبات فى هذه الحالة اى ان المجتمع هو المطالب قبل أن يمنع التصرف او يحول دونه أو يقيده أن يثبت ان ذلك التصرف ينتج عنه ضرر محقق للمجتمع ، وبغير ذلك تكون حرية التصرف بدورها مطلقة . ان الانسان الفرد هو سيد نفسه فيما يتعلق بتصرفاته جميعا ، ولكن للمجتمع أن يسود فيما يتعلق بالتصرفات التي ينجم عنها ضرر للغير . (٢٤)

وقد كان لمل موقف بالنسبة للنشاط الاقتصادى أيضا ، وهو يذهب اساساً الى تأييد حرية ذلك النشاط ويرى أن الغالب من تلك الانشطة يؤديه الافراد على نحو اكثر كفاءة وجودة مما تستطيع الدولة ان تؤديه، وانه على اى حال في مجال الانتاج فان الدولة لا يجوز لها أن تتدخل ، ذلك على حين يتصور تدخلها فى بعض مجالات التوزيع من اجل تحقيق أكبر قدر من السعادة وتخفيف أكبر قدر من الآلام البشرية ، ولكن يبقى ذلك التدخل ـ حتى فى هذا المجال ـ من باب الاستثناء الذى يرد على الأصل العام وهو حرية النشاط الاقتصادى الفردى (٢٥)

ولقد عاش مل فى وقت كانت المذاهب الاشتراكية قد انتشرت وكان كارل ماركس قد اصدر مع رفيقه انجلز البيان الشيوعي وكانت قواعد المذهب الفردى تهتز اهتزازا شديداً وكانت صيحته هي أروع الصيحات وآخرها بالنسبة للمذهب الفردى فى صورته التقليدية .

خامساً : المذاهب الاشتراكية وقضية الحرية :

خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت الثورة الصناعية قد نضجت في انجلترا أولاً ثم فى اوروبا الغربية بعد ذلك ونمت معها الراسمالية الصناعية وترعرع فى ظلها المذهب الفردى الذى انتهينا حالاً من عرضه ، وتكونت طبقة من كبار الراسماليين الصناعيين ووجدت بالمقابل طبقة واسعة وعريضة من العمال الصناعيين أيضا .

ويجمع الدارسون لتلك الفترة حتى من الكتاب الراسماليين انفسهم على ان صوراً بشعة من الاستغلال والظلم كانت تسود المجتمعات الصناعية آنذاك . كان الراسماليون يزدادون ثراء فاحشاً، وكان العمال يستغلون استغلالاً بشعاً، كان العامل يعمل أربع عشرة ساعة فى اليوم فى المتوسط، وكان النساء والاطفال ايضا يعتصرون اعتصارا في تلك البوتقة الصناعية التى لا ترحم . ولفتت تلك الظاهرة المتزايدة أنظار الكثيرين من دعاة العدل الاجتماعي ، ولكنها وعلى نحو اكثر راديكالية وعمقاً أوجدت فى الفكر الانساني تياراً يناهض الراسمالية ويناهض المذهب الفردى بحسبانها مصدر تلك الشرور التي عاشتها البشرية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هذا التيار هو الذى تبلور بعد ذلك فى المذاهب الاشتراكية .

والحقيقة ان الدعوة الى الاشتراكية أو الى مفهوم العدل الاجتماعي بمعناه الواسع دعوة قديمة، ولكن تحول هذه الدعوة من اصوات فردية تدعو الى تحقيق الخير الى تيار قوى عنيف يثير القضية على أساس علمي لم يتحقق بصورة حاسمة الا خلال القرن التاسع عشر . ونقطة البدء فى هذه المذاهب هي رفض ما يقال له الحقوق الطبيعية للأفراد ، ورفض اعتبار الفرد هو المحور الذى

---

(٢٤) (مشار اليه من قبل)

(٢٥) المرجع السابق ص ٦٩٤ ـ ٦٩٥

تقوم حوله الحياة الانسانية ، واعتبار ان الجماعة هي الحقيقة الأساسية، وان حقوق الأفراد لا معنى لها الا في ظل التنظيم الجماعي ، وذلك كله رفض للمذهب الفردي من أساسه . وتلتقي تلك المذاهب في جملتها على اعتبار ان الملكية الفردية وما تؤدي اليه من نهم ورغبة في تراكم رؤوس الأموال هي مصدر كل الشرور الاجتماعية وان كل محاولة لتغيير صورة المجتمع من مجتمع استغلالي الى مجتمع عادل لا يمكن ان تتحقق مع بقاء الملكية الفردية، وانه من ثم لا مندوحة عن الغاء الملكية الفردية لتحل محلها ملكية الجماعة لكل وسائل الانتاج .

وفي ظل هذه الدعوة لا تتصور السلطة الا وقد مدت ذراعيها على كل جوانب الحياة ، ولا تتصور الحرية بالمعنى التقليدي الذي كان يدعو اليه أنصار المذهب الفردي الا مهيضة الجناح، ولكن ذلك يعني عندهم ان تختفي حرية القلة المستغلة في ظل النظام الراسمالي لتتأكد حرية الغالبية التي كانت مستغلة والتي تحررت من قيود القهر والاستغلال لتستطيع المشاركة في بناء مجتمعها من ناحية وفي التمتع بثرواته — التي كانت محرومة منها — من ناحية أخرى .

ولا شك في ان الماركسية بين المذاهب الاشتراكية المتعددة كانت أقواها اثراً وكانت اكثرها محاولة لاقامة المذهب على اسس علمية ومن ثم فانها جديرة بنوع من الاشارة الخاصة تعرض بايجاز لمضمونها ولموقفها من قضية الحرية .

والماركسية نظرية متعددة الجوانب وجوانبها مرتبطة ببعضها مما يجعلها عصية على التلخيص ، والاساس الفلسفي للنظرية يتمثل في المادية الجدلية التي ترى أن المادة أسبق في الوجود من الفكر وأنها هي الموجدة له . ولن نستطيع هنا بطبيعة الحال ان نعرض للمادية الجدلية ولكن الذي نزيد أن نعرض له هنا — وبايجاز شديد — مما يتصل بموضوع البحث هو التفسير المادي للتاريخ الذي يقوم على أساس المادية الجدلية .

ترى الماركسية أن « تاريخ المجتمعات كلها حتى يومنا هذا ليس الا تاريخ الصراع بين الطبقات»

وفي هذا الصراع كانت هناك طبقة قوية واخرى ضعيفة وكانت الدولة واجهزتها بصفة دائمة في يد الطبقة القوية وتعمل لمصلحتها . ان الدولة لم تكن ابدا جهازاً محايداً وانما كانت جهازاً لقهر الطبقات المستغلة لصالح الطبقة المستغلة . وكانت الفنون والفلسفات والقوانين والانظمة السياسية كلها تعبيراً عن مصلحة تلك الطبقة القوية .

ولكن الصراع كان يعمل عمله دائماً ويؤدي الى تطوير المجتمع الانساني الى ان وصلنا الى المجتمع الراسمالي . وتذهب الماركسية الى انه في ظل النظام الراسمالي تستقطب الطبقات كلها الى طبقتين اثنتين هما طبقة الرأسماليين من ناحية وطبقة العمال من ناحية اخرى . ووفقاً لما يقولون به من حتمية تاريخية لابد وان ينتهي الصراع بين هاتين الطبقتين الى انتصار الطبقة العاملة التي تسحق بثورتها النظام الراسمالي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها القلة وتجنى ثمارها لتقيم مكانه النظام الاشتراكي وما يقوم عليه من مؤسسات سياسية تتمتع بها الكثرة وتجني ثمارها .

وعندما تقوم الدولة الاشتراكية فان سلطانها يمتد ليشمل كل جوانب الحياة، ولا خوف عندهم من امتداد هذا السلطان وشموله كل شيء لانه سلطان الكثرة وارادتها . وهذه الخطوة عندهم ليست نهاية النهايات وانما تأتي بعدها خطوة اخرى حاسمة عندما ينتقل المجتمع الاشتراكي الى المجتمع الشيوعي، وهنا تختفي الطبقات تماما وتبدو الدولة وكأنه لم يعد هناك مبرر لوجودها ومن ثم تذبل أجهزة الدولة وتختفي سلطة القهر وترفرف اعلام الحرية .

ويبين مما تقدم ان الماركسية تميز بين فترتين : الفترة التي تقوم في أعقاب انحدار النظام الرأسمالي وهنا لابد من وجود السلطة بل ولا بدمن اتساع نطاقها الى أبعد مدى ممكن . والفترة الثانية التي يقوم فيها المجتمع الشيوعي ، وهناتؤذن السلطة بالزوال لتحل محلها مؤسسات تلقائية لاتملك وسائل القهر لانها لن تكون فى حاجةاليها (٢٦) .

واذا كان المجتمع الانساني لم ير تطبيقاً كاملا للمذهب الفردى ـ برغم كل الدعاوى ـ فانه لم ير أيضا تطبيقا كاملا للماركسية برغم كل الدعاوى المقابلة ، وقامت هنا وهناك أنظمة تقترب من منطق هذا المذهب او ذاك ولكنها لاتستطيع تحت واقع الحياة وضروراته أن تطبق المذهب تطبيقا كاملا .

★ ★ ★

ومنذ بداية الدراسة كان هدفنا هو البحث عن قضية الحرية فى المذاهب السياسية وليس فى التطبيقات التى قامت عليها او ادعت انها قامت عليها .

● ● ●

وننتقل الآن الى دراسة مذهب آخر يرفض كل ما تقدم ، وان لم يحجم عن ان يستعير فكرة من هنا وفكرة من هناك ، ذلك هو المذهب الفوضوى .

سادساً : المذهب الفوضوى وقضية الحرية :

المذهب الفوضوى بدوره له جذور بعيدة تمتد الى بعض الكتابات الاغريقية التى نصادفها عند بروتاجوراس وديوجين ، ولكن هذه الجذور لا تعدو أن تكون اشارات عارضة لا تستحق الوقوف عندها (٢٧) .

ودعاة الفوضوية عديدون ولكن أشهرهم جودوين الانجليزى Godwin (١٧٥٦ـ١٨٣٦) وبرودون Proudhon الفرنسي (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) وباكونين Bakounine (١٨١٤ ـ ١٨٧٦) وكروبتكين Kropotkine (١٨٤٢ ـ ١٩٢١) وهما روسيان ، وأخيرا الفرنسيان المعاصران ـ بيرتيه Berthier وبونتان Bontemps ورغم تعدد الاتجاهات الفوضوية فان ثمة أساسا مشتركا بينها ، وثمة قضايا أساسية يلتقون عليها وان اختلفوا بعد ذلك فى بعض الامور .

ويقوم المذهب الفوضوى أساساً على رأى متفائل بالنسبة للانسان ، ذلك أن المذهب يؤمن بالطبيعة الصالحة للانسان وحبه للخير ورغبته فى التعاون مع اقرانه . ويلتقى الفوضويون مع

---

(٢٦) راجع الاعمال المختارة لكارل ماركس جزآن وتاريخ الفكر الاشتراكي لكول ، والعديد من الكتابات عن الاشتراكية بعامة والماركسية بخاصة ، وراجع كتابنا عن الانظمة السياسية المعاصرة ص ٩٤ ـ ٩٨ ، ص ٢٤٢ ـ ٢٧١ والمراجع المشار اليها وراجع ايضا :

Essential Writings of Karl Marx Edited by David Caute, A London Panther, London, 1967.

(٢٧) صدر فى فرنسا اخيرا ـ عام ١٩٦٤ ـ كتاب بعنوان « écrits sur L'anarchie » يضم مقتطفات من الكتابات التي تدعو الى الفوضوية بدءاً من بروتاجوراس فى القرن الخامس قبل الميلاد وانتهاء بالمعاصرين من دعاة المذهب ، وسيكون هذا الكتاب بما ضمه من مقتطفات هو عمدتنا الاساسى فى عرض الفكرة الفوضوية وموقفها من قضية الحرية.

هذا وقد نشر فى العدد الثانى من مجلة «عالم الفكر» مقال قيم عن «الفوضوية» للاستاذ علي أدهم وقد كان لي فيه ايضا عون كبير على الالمام بشتات المذهب .

دعاة المذهب الفردى فى أن الانسان الفرد هـو محور الوجود الانساني وأنه يتمتع بحقوق طبيعية فى الحرية والمساواة وفى أن المجتمع ما وجد الا من أجل خدمة الانسان الفرد .

ولكنهم يختلفون معهم اختلافاً جذرياً حول قضية أساسية هي قضية الملكية الخاصة، فبينما يجعل انصار المذهب الفردى من الملكية حقا مقدساً لا يجوز المساس به فان الفوضويين يلتقون مـع الاشتراكيين فى اعتبار الملكية الخاصة مصدر كل الشرور الاجتماعية وفى ان الغاءها أمر لا مندوحة عنه من أجل حرية الجميع وسعادة الجميع .

ان الملكية الخاصة هي السبب فى وجود الحكومة والقوانين واجهزة القهر ، والغاء الملكية الخاصة لابد وان يؤدى الى الغاء ذلك كله ، الأمر الذى ينادى به الفوضويون ، ذلك أنهم جميعـا خصوم للدولة وخصوم للتنظيم السياسي ، وكل صور الحكومـة وكل أنـواع السلطة . ويـرى الفوضويون أ ن البديل لذلك كله أن يقوم نوع من التعاون التلقائي بين الأفراد فى كل مجالات الحياة الاجتماعية ، واختفاء الملكية واختفاء السلطة مع الرغبة فى استمرار الحياة ومع حب الانسـان الطبيعي للتعاون ـ فيما يرون ـ يقيم المجتمع على أساس ذلك التعاون التلقائي ومن ثم تتحقق الحرية الكاملة والعدالة الشاملة .

وهكذا يبين انه مـن الخطأ ان يتصـور البعض ان الفوضـويين يدعـون لهـدم الحيـاة الاجتماعية ، انهم يدعون الى هدم الدولة وكـل مؤسساتها ليستطيع الفرد أن يحقق ذاته تحقيقاً كاملاً ويعيش فى ظل التعاون والحرية والعدالـة مع قرنائه جميعا سعداء غير متباغضين .

وواضح مما تقدم أن الفوضويين اذ يدعون الى الغاء الدولة والسلطة انما يدعون الى حلـم انساني ترفرف عليه اعلام الحرية .

ولكن المذهب الفوضوى لم يستطع أن يحقق نفسه فى واقع الحياة ، ويبدو أنه لن يستطيـع ذلك على مدى التاريخ المنظور الا أن تتغير طبائع البشر ، الأمر الذى لا يقوم عليه دليل .

وعلى ذلك فاننا سنترك الفوضويـين مـع أحلامهم الجميلة لنعود الى الواقع متسائلين عن مصير قضية الحرية فى الوقت الراهن من القرن العشرين .

سابعاً : قضية الحرية فى القرن العشرين :

شاهد القرن العشرين حربين عالميتين طاحنتين ، وشاهد بينهما قيام المعسكر الاشتراكي فى جزء من العالم ، وشاهد أيضاً العديـد مـن الدعوات الفلسفية والاجتماعية والسياسية ، فما حصاد ذلك كله وما أثره على قضية الحرية ؟

الذى نلاحظه على الفكر السياسي فى القرن العشرين ـ خاصة فى أعقـاب الحـرب العالميـة الثانية أنه فكر بعيد عن « الدوجماتيه » العنيفة التى كان يصطبغ بها فكر القرن التاسـع عشر وما قبله ، انه فكر تجريبي وتوفيقى الى حد كبير ، كذلك ومن ناحية أخرى فان الفكر السياسي فى القرن العشرين يريد أن يكون فكراً شاملا لكـل جوانب المشكلة التي يعرض لها ، انه لا يكتفـي عندما يعالج مشكلة من المشاكل بأحد جوانب تلك المشكلة واهمال جوانبها الاخرى .

واذا كانت هذه هي السمات العامة للفكـر السياسي المعاصر فما هو موقفه بالنسبة لقضية الحرية ؟

لقد كانت علاقة الفرد بالمجتمع محور الخلاف الجذرى بين من يقفون مع الحرية الفردية من ناحية ومن يقفون مع السلطة من ناحية اخرى.

كان الذين يقولون ان الفرد أسبق من المجتمع وانه اساس وجوده وان له حقوقاً طبيعية سابقة على وجوده فى الجماعة يؤيدون الحرية الفردية الى ابعد المدى ولا يرون فى السلطة الا « حارس أمن » لا يجوز له التدخل فى امور الناس. وكان الذين يقولون بعكس ذلك يرتبون عليه عكس النتائج السابقة ويأخذون بانظمة شمولية لا تترك شيئاً الا وقد امتدت يدها اليه .

والفكر السياسي فى القرن العشرين ــ فى جملته ــ لا يبدأ من اى من الموقفين السابقين . انه يرى ان القول بأسبقية الفرد على المجتمع وبوجود حقوق طبيعية له قول لا يؤيده الواقع وينقضه التفكير السليم .

ذلك ان الفرد المبتوت الصلة بكل الكائنات خيال سقيم لم يقم على وجوده دليل . ان الفرد لم يوجد الا فى جماعة صغرت تلك الجماعة اوكبرت ، ولكن وجود الفرد نفسه مرتبط بوجود المحيط الاجتماعي الذى يوجد فيه، ومعنى ذلك ان الوجود الفردى المستقل عن الجماعة هو محض افتراض نظرى غير قابل للتحقيق . واذا كان ذلك صحيحاً فان القول بحقوق فردية طبيعية سابقة على المجتمع يبدو بدوره مغالطة منطقية ذلك ان فكرة الحق نفسها فكرة اجتماعية لايتصور وجودها قبل وجود المجتمع .

كذلك ومن ناحية اخرى فان القول بأن المجتمع اسبق فى الوجود من الفرد هو ايضاً قول مغلوط وسقيم ، اذ كيف يتصور وجود الكل قبل وجود أجزاء ذلك الكل ؟

لهذا كله فان الاتجاه السائد فى الفكر السياسي للقرن العشرين هو تصور العلاقة بين الفرد والمجتمع على انها علاقة عضوية مركبة غير قابلة لتحديد السابق واللاحق ، ذلك لأن الفرد لايوجد ــ ولم يوجد قط ــ الا فى مجتمع ، كذلك فان المجتمع لايقوم الا على أفراد .

هذه العلاقة العضوية المركبة لابد وأن تنتهي الى رفض كل الصور التعاقدية لنشأة الدولة التي يقول بها انصار نظرية العقد الاجتماعي ــ الذين عرضنا لهم من قبل ــ ولا بد أن تنتهي أيضاً الى رفض فكرة الحقوق الطبيعية السابقة على الجماعة ، ذلك أن فكرة الحق نفسها ــ باعتبار أن الحق علاقة ــ لا توجد الا فى مجتمع .

والقول بهذه العلاقة العضوية المركبة بين الفرد والمجتمع ورفض الأساسين السابقين ــ أيهما اسبق الفرد او المجتمع ــ لابد وان يؤدى الى رفض النتائج المترتبة عليهما ولا بد أن يعكس ذلك نفسه على قضية الحرية .

ان الحرية السلبية ــ حرية الامتناع التي يقوم عليها المذهب الفردى لم تعد هي الحرية التي يذهب اليها الفكر السياسي المعاصر . ان الحرية حقيقة ايجابية فاعلة وليس قصاراها انها امتناع السلطة عن التدخل .

وحتى تقوم الحرية بهذا المعنى لابد ان تواكبها قضية اخرى هي قضية المساواة ، وحتى توجد المساواة لابد وان يتحقق الأمن الاقتصادى وتكافؤ الفرص الاقتصادية ، وان يتمتع كل انسان فرد بكامل عائد عمله . كذلك فانه فى ظل هذه الصورة من صور الحرية لابد وأن تختفي كل المزايا الناتجة عن غير العمل الانساني، اذ بغير ذلك لاتكون هناك مساواة حقيقية ولا يكون هناك أمن اقتصادى ولا تكون هناك حرية .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية فى القرن العشرين وان لم يهتم كثيراً باشكال الحكومات، الا أنه يهتم بقضية جوهرية تسبق الشكل هي أن حكومة الكل لابد وان تكون تعبيراً اميناً عن ارادة الكل . ان الدولة التي يجب أن نتجه اليها هي دولة كل الشعب لا دولة فرد ولا دولة فئة ولا دولة طبقة . انها دولة كل من يعيشون فى جماعة واحدة ويسهمون فى بنائها ويشتركون فى انتاجها ولا بد أن يشاركوا أيضا فى عائد ذلك الانتاج بقدر ما قدموا فيه من عمل .

كذلك فان مفهوم الحرية الايجابية فى القرن العشرين يؤمن بحق الناس فيما يعتقدون وحقهم فى التعبير عما يعتقدون ما دام تعبيرهم سلمياً . ان حق كل مواطن فى ان يقول « نعم » وفى أن يقول « لا » وهو آمن فى كلتا الحالتين هو حق لاتقوم الحرية الا به . وحتى يكون لهذا الحق بعد حقيقي مؤثر فانه لابد أن يرتبط بالأمن الاقتصادى ، ذلك لان اختفاء الأمن الاقتصادى أو تهديده يسلب الانسان الامكانية الحقيقية على قول « نعم » وعلى قول « لا » عندما يريد أن يقول هذه أو تلك .

كذلك فان مؤسسات الدولة جميعاً يجب أن تكون تعبيراً عن ارادة مجموع الناس الذين يكونون تلك الدولة ، ان القواعد القانونية التي لاتنبع من ضمير الجماعة مثلها مثل القيم الغريبة التي لم يفرزها ضمير تلك الجماعة لاجذور لها ولا اساس .

هذا هو موقف الغالبية من المفكرين السياسيين فى القرن العشرين ، ومراجعة لافكار جون ديوى J.Dewey وهارولد لاسكي H. Laski وبرتراند رسل وغيرهم توحى بانهم يلتقون – على اختلاف فى الدرجة – على الخطوط الأساسية التي أشرنا اليها .

انهم جميعاً – وغيرهم معهم – يؤمنون ايماناً عميقاً بالحرية الايجابية ، تلك الحرية البناءة التي تجعل الانسان يحقق ذاته ويُعبِّر عن امكاناته ويعيش آمناً على يومه وغده ، آمناً على رأيه وعلى رزقه فى آن معاً .

★ ★ ★

والآن .. وفي أيامنا هذه تجتاح العالم كله تيارات تضم كثيراً من الشباب الذين يرفضون كل شيء ، يرفضون كل القيم وكل الفلسفات وكل العقائد ، بايجاز يرفضون كل شيء حتى العلم نفسه يرفضونه !! ولكن ماذا يقدمون ؟

انهم يقدمون شيئاً سلبياً ولكنه نذير بايجابيات كثيرة قادمة .

انهم يقدمون شكاً مريراً فى اسس الحضارة المعاصرة .

والتاريخ يشهد انه ما من حضارة تعرض أساسها للشك العميق والرفض من الأجيال الجديدة الا وكانت تلك الحضارة مهددة فعلاً فى مستقبلها .

ان علامات تغير عميق فى البنيان الحضارى تحدث الآن، ونوشك ان لا نحس بها لاننا جزء من ذلك البنيان ، اننا لانحس بدوران الأرض مع انها دائمة الدوران ، واننا لانحس بارهاصات التغير العميق الذى يدب فى الكيان الحضارى القائم مع انه أمر حادث فعلاً وما هؤلاء الشباب الرافضون الا نذيراً من نذره .

اليوت والشاعر العربي المعاصر

عبد الواحد لؤلؤة *

قبل بضعة سنوات قال الدكتور لويس عوض « انى ومعى طليعة المشتغلين بالأدب والثقافة في بلادنا ، متخلفون نحو عشر سنوات عن متابعة حقيقة ما يجرى في الآداب الغربية المعاصرة التى لا نعرف عنها الا القشور »(١) ولا اخال الدكتور لويس عوض قد غير رايه كثيراً في هذه الأيام ، الا أن يكون أقل تفاؤلا حول الفارق الزمنى بين المشتغلين بالأدب والثقافة فى الدنيا العربية وبين ما جرى ويجرى فى الغرب فى الخمسين سنة الأخيرة . ورب سائل يسأل ببراءة لا تخلو من تعال : « ولماذا يتوجب علينا أن نلاحق ما يجرى في دنيا الغرب ، وفى مجال الأدب والفكر ؟ أليس لدينا من ثقافتنا وماضينا وتراثنا التليد ما يكفينا كفاية ذاتية ويفيض ؟ » وهذا التساؤل أن وجد ، يذكرنى بما دار من مناقشات في مؤتمر الادباء العرب الخامس المنعقد في بغداد في شباط ١٩٦٥ ، والذى راح الخطباء المصاقيع فيه يتبارون حول موضوع « الأدب والغزو الفكرى » يريد بعضهم سياسة الاكتفاء الذاتى ، فانبرى لهم شيخ أزهرى جليل القدر هو المرحوم امين الخولى الذى ألقى لهم عصاه فاذا بها تلقف ما يأفكون . قال الشيخ : « نحن في عصر الترانزستور » ويكفى أن تعرك اذن هذه الآلة الصماء حتى يسمع من في الشرق ما يقوله من في الغرب . وان نحن شئنا ان نتجاهل هذا الذى يجرى فى الغرب فهو ملاحقنا حتى المخادع . وبارك الله ، أولا بارك الله ، في هذه الآلة الحدباء التى عليها انسان هذا العصر محمول .

وان كان الأمر كذلك ، فلماذا نقنع « بالقشور » من الآداب الغربية المعاصرة ؟

---

* الدكتور عبد الواحد لؤلؤة استاذ الأدب الانجليزى المساعد بجامعة بغداد .

(١) غلاف مجلة الاديب البيروتية ، عدد ١٠ (اكتوبر) ١٩٦٢ .

اليس الادب صورة الانسان : فكره وقلبه ومنازعه ؟ هل كانت مجرد صدفة ان مهدت حركة الاستشراق في الغرب لحركة الاستعمار؟ هل جاء الينا الغرب في أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن وهو لا يعلم شيئاً عنا ؟ ادبنا ؟ فكرنا ؟ أخلاقنا ؟ هل جاءنا فاتح ولم يكن معه عالم أو مؤرخ أو اديب ؟ هل نزل نابليون بأرض مصر ونسي شامبليون خلفه، ام تراه كان يهتم بطريق الشرق الأقصى قدر اهتمامه بحجر رشيد ؟

فى يوم انفصام الوحدة بين سوريا ومصر، كنت أتحدث مع زميل في حديقة احدى الكليات بجامعة اكسفورد، وكان زميلى يغمزنى ان أخفف حماسي وأخفض من صوتى، مشيراً الى طالب غير بعيد عنا، أولانا قفاه، ولكنى وجدت اذنيه أشبه باذنى ارنب، مشدودتين الى فوق، وهو يسترق السمع .. « هذا يفهم عربى » ومن هذا ؟ فأجاب صديقي : انه طالب اسرائيلى من اصل مصرى يعد رسالة دكتوراة عن « مجتمع القرية المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر » . هه .. وما هذا الموضوع « الأنتيكة » وما هى فائدته العملية لاسرائيل التى اجتمع لها تكنية الغرب ورأسمال يهود العالم ؟

واليوم، وبعد الطوفان، احس بالخجل من تساؤلى الساذج أكثر من اى وقت مضى.

انا لا أدعو الى حركة « استغراب » عربية تمهد لنا أن ندخل الغرب فاتحين . ولكنى اتساءل : لماذا لا نحاول أن نفهم الغرب على حقيقته بعيداً عن الصحافة و « قشور » الثقافة ؟ لماذا لا ننفذ الى صميم هذا الغرب من خلال فهم «انسانه» الذى هو خالق المسرح والنابالم معاً ؟ لماذا لانحاول أن نصل الى هذا الانسان ونجعله معنا لا علينا في معركة المصير ؟ هل يظن ساذج أن متوسط الانسان الغربى « يحب » هذا الانسان الذى ينفخ صدره قائلا : « انا اسرائيلى » ان خمس سنوات فى امريكا اقنعتنى ان العكس هو الصحيح . وحتى أوائل الستينات كانت بعض كبريات المطاعم في نيويورك تكتب على واجهاتها : « ممنوع دخول الكلاب واليهود » واليوم تغيرت الكتابة. فلماذا ؟ ليس بالمال وحده، وليس بالصوت اليهودى في الانتخابات، ولكن غياب الفكر العربى وسذاجة المتعاملين به غالباً، يفيد منهما حضور الفكر الآخر .

في بعض المراكز الفكرية فى أوروبا اليوم حركة تريد ان تقول للغرب ان الذين حفظوا تراث الاغريق واللاتين وقدموه لأوروبا في عصر النهضة هم اليهود وليس العرب . وهم لا يعدمون الوسائل في الوصول الى الفكر الأوروبى ؟ لماذا ؟ الانهم يتمتعون بقدرات خلاقة ؟ أم لانهم فهموا هذا الغرب على حقيقته وتغلغلوا فى مسارب فكره فعرفوا من أين تؤكل الكتف ؟ ان معرفة فكر الطرف الآخر ضرورة حياتية لكل من يريد ان يتعامل مع ذلك الطرف، ومن جهة ثانية فانها ضرورة لافهام ذلك الطرف أننا موجودون، فنسمعه صوتنا كما نستمع الى صوته، هذا اذا أردنا لصوتنا أن يسمع.

واذا تجاوزنا عن النواحى العملية أو ذات النفع المرحلى في حقبة من حقب التاريخ، فان من المسلم به أن الفكر لا يزدهر الا بالتلاقح، وهذا اللقاح هو فى غالب الأحيان « اجسام غريبة » تؤدى مفعولها فى نضج الفكر وتقويته، تماماً كما يفعل لقاح الأجسام الغريبة الذى يدخل الجسم البشرى فيحصنه ضد الأمراض ويقويه . وليس هنا مجال عرض ما حصل للفكر العربى عبر العصور من جراء اتصاله بفلسفة الهند وفارس والاغريق، وليس هنا مجال عرض ما حصل للشعر العربى شكلاً ومضموناً منذ ابى نواس حتى أيامنا هذه، مروراً بالاندلس والمهاجر . لقد أفاد الفكر العربى، والادب احد مظاهره، من اتصالات متفاوتة بافكار وآداب غريبة عنه. قبلها حيناً، ورفضها حيناً آخر، تأثر ببعضها حيناً الى درجة كادت تفقده اصالته، وحيناً خرج

من تلك الآداب بحصيلة هضمها ومثلها واخرجها شراباً سائغاً للشاربين .

ومنذ بواكير هذا القرن وادباؤنا على اختلاف مشاربهم يتحدثون عن تأثر الأدب العربي بالآداب الغربية . وربما كانت مدرسة « الديوان » في مصر قد بلورت تأثر الشعر العربي بالشعر الانجليزي على الخصوص وفي حدود العشرين السنة الأخيرة ، وفي غضون الحرب العالمية الثانية او بعدها بقليل ، جعلنا نسمع بصورة خاصة عن شاعر انجليزي بالذات ، طبقت شهرته آفاق أوروبا وأمريكا وترك آثاراً متفاوتة على جيل كامل من الشعراء والنقاد في الغرب لا زالت ماثلة الى اليوم . ذلك الشاعر هو : **توماس ستيرنز اليوت** Thomas Stearns Eliot.

ترى ما الذي يمثله اليوت بالنسبة للشعر والنقد الذي كتب بالانجليزية وتداوله العالم الغربي في حدود الخمسين السنة الأخيرة ؟ ما هو موقع اليوت بالنسبة للفكر الغربي عموماً وبالنسبة للشعر والنقد ؟ واذا توصلنا الى معرفة هذه الامور بالنسبة للغرب بقي علينا ان نتلمس مدى التأثير الذي وصل الينا ، ومتى ، وكيف ، والى اى حد وباية صورة .

هذه التساؤلات قد ينكرها البعض ولا يجد لها مبرر وجود ، ولكننا في العقدين الأخيرين من هذا القرن جعلنا نقرأ دراسات وتعليقات حول الموضوع ، تتفاوت في قيمتها تعميماً وتخصيصاً . وفي عرض لما وصلت اليه يدي وجدت ان ثمة حاجة الى تقديم اليوت الى القارىء العربي بصورة فيها تركيز وشمول . فان افلحت في ذلك فالخطوة الثانية هي تلمس تأثير هذا الشاعر الناقد على شعرنا العربي المعاصر وبخاصة في انتاج اثنين من اهم شعرائنا المعاصرين بنظري وهما : بدر شاكر السياب وصلاح عبد الصبور .

يصدر الشعر الانجليزي المعاصر عموماً عن ينبوعين : الأول هو الشعر الانجليزي في القرن السابع عشر (الميتافيزيقي) والثاني هو الشعر الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر (الرمزي) (٢) . لقد اخذ الشعر المعاصر عن الينبوع الأول استعمال التشبيهات غير المتوقعة التي تدفع القارىء الى تفكيك الأبيات لكي يفهم القصيدة . كما اخذ كذلك النزوع الى ترتيب العبارات حسب الفكرة ولو كان ذلك الترتيب على حساب الموضوع نفسه . وأحسن الأمثلة على ذلك هي قصائد **جون دن** John Donne **واندرو مارفل** Andrew Marvell

ففي قصيدة **جون دن** المشهورة « وداع يمنع الحزن » Valediction : Forbidding Mourning يقول الشاعر لحبيبته وهو يودعها مؤكداً عليها الا تحزن لفراقه :

كالرجال التقاة يفارقون الحياة بهدوء ،

ويهمسون لأرواحهم ان اذهبي ،

بينما بعض رفاقهم الحزانى يقولون ،

لقد فارق النفس الآن ، والآخرون يقولون ، لا :

كذلك دعينا نذوب ، دونما ضجة ،

دون اثارة سيول دموع او عواصف حسرات ؛

انه تدنيس لأفراحنا

ان نخبر الآخرين عن حبنا . .

يقول الجاحظ : « الشعر لا يستطاع ان يترجم ولا يجوز عليه النقل ، ومتى حول

---

(٢) للتوسع في هذه الناحية يراجع البحث الذي كتبه توفيق صايغ لعدد (الآداب) الممتاز عن الشعر (كانون الثاني ـ ١٩٥٥) ص ٩٢ وما يليها .

تقطع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه ،وسقط موضوع التعجب فيه »(٣) ولكن القارىء العربى الذى لا يعرف هذه القصيدة فى نصها الأصلى ويجد في ترجمتي لها غموضاً وعيوباً ذكرها الجاحظ ، فليعلم أنها في الأصل أشد غموضاً وتعقيداً منها في الترجمة العربية ، وليعمد الى تفكيك الأجزاء ، فماذا يجد ؟ المقطع الأول جميعه صورة واحدة بالغة التعقيد ، قاسية الجرس ، هى آخر ما تتوقع حبيبة أن تسمعمن حبيبها المضطر لفراقها لحاجة تقتضيها امور معاشية دنيوية . وتقديم المشبه به في مطلع القصيدة على هذا النحو المباغت يأخذنا بالدهشة ، خصوصاً وانه ينقل صورة الفراق بالموت لتعادل الفراق بالسفر .

من المألوف ان يقول الشاعر لحبيبته وهو يفارقها : لا تجزعى فلن يطول غيابى ، ولكن ربما كانت هذه أول مرة في التاريخ يقول فيها شاعر لحبيبته : دعينا نفترق بهدوء كما لو كنا سنموت الآن . المقطع الأول جميعه صورة واحدة قاسية تنتظر وجه التشبيه الذى يأتى بعنف في أول المقطع الثانى : « كذلك دعينا نذوب ، دونما ضجة » ونتساءل : لماذا ؟ويأتينا جواب مقنع ، لو جاء لذاته ، مستقلاً عما سبقه من صور . انه حب عظيم اذن هذا الذى يربط الشاعر بحبيبته ، ولا يريد أن يطلع عليه الآخرون . ولكن هل هذا الافراط في الحرص والحفاظ يبرر اسلوب الحرص ذاته ؟ ثم تتبع سبعة مقاطع كلها تشابيه غريبة ومبررات اغرب ، تريد أن تقول ان روحينا متلازمتان مهما فرقت الظواهر بينهما ، فالفراق تارة اشبه بسبيكة ذهب تستدق بالطرق وتمتد حتى تصير خيطاً رفيعاً يبتعد طرفاه عن بعضهما ولكنهما لا ينفصلان ، وتارة تكون الروحان أشبه بساقى « فرجال » الساق ذات الابرة ثابتة مكانها لا تتحرك ، والساق ذات القلم تدور حولها وهما تميلان نحو بعضهما وتجتمعان في النهاية . واذا بقيت الساق ذات الابرة (ثابتة) مكانها بينما استمرت الساق الثانية (تدور) حولها ، فان الدائرة ستكون (كاملة) في النهاية (وسترجع) الساق الدائرة الى حيث (ابتدات) ويتم اللقاء . وكمال الدائرة كناية عن انجاز العمل الذى اضطر الشاعر الى (الدوران) و (الابتعاد) انجازاً فيه صفة الامتياز والكمال .

هذا النوع من الشعر يجعل عملية التذوق اشبه بحل المعادلات الرياضية او تفهم الأشكال الهندسية ، وهذه جميعا فعاليات ذهنية تنتهى بنوع من النشوة لدى القارىء ان هو امتلك ناصية القصيدة . وهذا النوع من الشعر يسميه النقاد بالشعر (الميتافيزيقى) جرياً على تسمية الشاعر **جون درايدن** John Dryden من شعراء القرن السابع عشر . لقد استهوى هذا الشعر شعراء النصف الأول من هذا القرن بفضل اليوت نفسه الذى اهتم بدراسته والاشارة اليه كما اهتم بالشعر المسرحى الذى عاصر شكسبير وشغل القسم الأهم من القرن السابع عشر .

أما الينبوع الثانى ، وهو الشعر الرمزى الذى طبع الشعر الفرنسي فى أواخر القرن التاسع عشر ، فقد اخذ عنه الشعر الانجليزى المعاصر صفتى الايجاز والبلورة مما جعل تفهم القارىء لهذا الشعر أبطأ واشق لانه لا يعتمد عنصر المباشرة والخطابة والتقرير بل عاد يتميز بصفاء أشبه بالموسيقى « يبغث حالة ذهنية أقرب الى الشدهة الصوفية » (٤) . وفي الوقت الذى قرب الرمزيون الشعر الى الموسيقى ، كما فعل مالارميه Mallarmé وبودلير Baudelaire ورامبو Rimbaud نجد الصوريين (الايماجيين) يقتربون بالشعر

---

(٣) الحيوان : ج ١ ص ٧٥

(٤) توفيق صايغ ، المصدر السابق

من التصوير ، والحركة الصورية (الايماجزم) imagism تعود في الواقع الى الشاعر الأمريكي المغترب في أوروبا ازرا باوند Ezra Pound والى الشاعرة الأمريكية التي سبقته اميلي ديكنسن Emily Dickenson التي تميز شعرها بالتركيز الأنيق والرموز العنيفة . وكان باوند بتعاليمه ونشاطه الفكري ، القوة الدافعة في حركة الايماجزم هذه (١٩١٣) وتكاد تكون الحركة الأدبية الوحيدة التي قام بها الأمريكيون في اوروبا وامريكا . وقد بدات باعتماد الشاعر على خلق الصورة وبترك الزوائد ، بحيث يمثل المضمون للعين بارزاً محدد الجوانب . خذ مثلاً القصيدة التالية « عربة اليد الحمراء » لوليم كارلوس وليمز (٥) :
William Carlos Williams

الكثير يعتمد

علـى

عربة يـد

حمــــراء

مزججة بمـاء

المطــر

قرب الفــراخ

البيضــاء

في مثل هذا الجو الشعرى الذى ساد في امريكا واوروبا في أوائل هذا القرن برزت شاعرية اليوت لتقود الحركة الشعرية النقدية وتوجهها وجهة طبعت النتاج الشعرى في القارتين وستبقى عنصراً مؤثراً لأحقاب عدة ، بعد أن تجاوزت الشعر والنقد الى الكتابة المسرحية.
فمن هو اليوت هذا ، وما هو أساسه الفكرى والفني ؟

يقول الناقد الأمريكى ف . و . ماتيسن F.O. Matthiessen عندما يحين الوقت لتدوين تاريخ الشعر المعاصر في بلادنا فان الشخصيتين الرئيسيتين ستكونان في الغالب فروست Frost واليوت Eliot.
ان الفرق بين الاثنين هو كون الأول شاعر « الانسان في الطبيعة » وكون الثاني شاعر « الانسان في قفر المدينة » . (٦)

ولد توماس ستيرنز اليوت عام ١٨٨٨ في سانت لوى بولاية مزورى الأمريكية حيث كان والده يعمل بالتجارة وجده يعمل في خدمة الكنيسة . وقد قاما معا بتأسيس جامعة واشنطن هناك . ولكن الاسرة تحدرت من شمال شرق الولايات المتحدة ، من ذلك الاقليم المرموق ثقافياً والمعروف باسم (نيوانكلند) New England . كان الشاعر يحس دائماً بانه من أهالي نيوانكلند عندمايكون في الجنوب الغربى (مزورى) ومن اهالي الجنوب الغربى عندما يكون في نيوانكلند . التحق بجامعة هارفرد ذات التراث الثقافي العريق وعمل بتحرير مجلة Harvard Advocate أثناء دراسته،ونشر فيها بعضاً من قصائده المبكرة.
وبعد حصوله على درجتي الليسانس والماجستير واصل دراسة الفلسفة لمدة سنة بجامعة باريس، وثلاث سنوات بعدها في هارفرد ، وسنة أخرى في اكسفورد ، وذلك عند اندلاع الحرب العالمية الاولى عام ١٩١٤ . ومنذ ذلك التاريخ اقام هذا الشاب الواسع الثقافة بقية حياته في انجلترا حتى توفي في مطلع العام ١٩٦٥ . وفى عام ١٩١٥ تزوج اليوت راقصة انجليزية وعمل بالتدريس زمناً ، ثم انتقل الى العمل في بنك (لويدز) . وفي عام ١٩٢٢ ، بدأ يحرر مجلة « القياس » Criterion ذات التأثير الأدبى الواسع . وبعد ثلاث سنوات التحق بدار (فيبر) Faber للنشر . وفي عام ١٩٢٧

(٥) جبرا ابراهيم جبرا ، الحرية والطوفان ، دار مجلة شعر (بيروت) ١٩٦٠ ص ٢١٤ .
(٦) Foerster & Falk, American Poetry & Prose, Boston (1960) p. 941.

اكتسب الجنسية البريطانية وانتمى الى الكنيسة الانجليزية . وفي عام ١٩٢٨ اعلن انه « ملكي في السياسة ، كلاسي في الأدب ، انكلو — كاثوليكي في الدين » وافصح عن رفضه للقيم التي تعتنقها الطبقة الوسطى الأمريكية ذات العقلية التجارية ، التي وصفها بالتفاهة والانحلال والافتقار الى المغزى الروحي . وخلافاً للكثير من معاصريه الذين راحوا يبحثون عن نوع مثالي من الشيوعية العالمية ، التجأ اليوت الى سلطان الكنيسة الاولى والى مرامي التصوف المسيحي . وهكذا بدأ اليوت يعنى بالزهد والتأمل وانكار الذات ويتجه نحو الايمان كما كان في العصور الاولى قبل ان تشوبه التعقيدات العقلانية مفضلاً ذلك جميعاً على فوائد العصر الحديث بما فيه من علوم وعقلانية وتقدم ورفاه مادي .

بدأ اليوت حياته الشعرية عام ١٩١٧ بمجموعة « بروفروك وملاحظات اخرى » — Prufrock and Other Observations — واعقبها بمجموعات شعرية صغيرة يظهر فيها الاسلوب الشعري الذي ميز الشعراء الميتافيزيقيين الانجليز في القرن السابع عشر علاوة على اسلوب الشعراء الرمزيين الفرنسيين أمثال لافورك وكوربيير Laforgue, Corbièrre وكذلك اسلوب الشعراء الصوريين الأوائل وبخاصة ازرا باوند الذي يعترف اليوت بفضله كما يتضح من اهداء قصيدة «الأرض الخراب» The Waste Land . وقد نتج من هذه التأثيرات جميعاً اسلوب ميز قصائد اليوت يمكن وصفه بالاسلوب « الجديد » في هذا العصر ، ويذكرنا باسلوب وتمن Whitman « الجديد » قبل قرن من الزمان . تظهر قصائد اليوت المبكرة مزيجاً متجانساً من الجد والهزل، يجد القارىء فيها نتفاً من الأغاني الشعبية واللغة الدارجة ومشاهد من الحياة العالية والمبتذلة ، ونماذج من المعارضات الشعرية ، كل ذلك الى جانب اشارات الى اسفار التوراة وأشعار دانتي ومسرحيات شكسبير والاساطير القديمة . وتكون نتيجة ذلك كله ، وخصوصاً في القصائد الطوال ، مزيجاً مركباً من الاشارات الثقافية والاستعارات والمقتطفات والأصداء الادبية يلم بأطرافها ويوحدها موقف ناقد من الحياة . ويمكن القول ان صور العشرينات والثلاثينات من هذا القرن تجتمع في سلسلة متواصلة من الصور تقدمها مجموعات : « قصائد » Poems (١٩١٩) ، « الأرض الخراب » The Waste land (١٩٢٢) « اربعاء الرماد » Ash Wednesday (١٩٣٠) ، و « رباعيات أربع » Four Quartets (١٩٤٣) .

نال اليوت عدداً من درجات الدكتوراة الفخرية من جامعات أمريكا وانجلترا ، كما قدم (محاضرات كلارك) Clark Lectures الشهيرة بجامعة كمبردج عام ١٩٢٦ ، وعين (استاذ الشعر) بجامعة هارفرد ، ١٩٣٢ — ١٩٣٣ ونال (وسام الاستحقاق) Order of Merit عام ١٩٤٨ وجائزة نوبل في الآداب في السنة ذاتها .

والى جانب الشعر ، اهتم اليوت بالمسرح الشعري وذلك بتأثير اهتمامه المبكر بالمسرح الشعري الانجليزي في القرن السابع عشر . ففي عام ١٩٣٥ نشر مسرحية «قتل في الكاتدرائية» Murder in the Cathedral لا تصل في أصالتها الى قصائده السابقة ولم تؤثر كما أثرت ، رغم كونها تعبيراً بارعاً عن الانتماء الديني . واعقب ذلك مسرحية «حفلة كوكتيل» Cocktail Party (١٩٥٠) و « الموظف الخاص » Confidential Clerk (١٩٥٣) وكلتاهما استعراضات فلسفية أكثر من كونهما مسرحيتين .

ان تأثير اليوت على الجيل الذي عاصره من الشعراء والنقاد والباحثين ليس موضع نقاش بين عارفي اليوت . وان كان شعره قد أثر تأثيراً مباشراً في انتاج معاصريه من الشعراء في امريكا وانجلترا أمثال سبنسر ، Spencer, واودن ,Auden وماكليش Macliesh وهارت كرين Hart Crane وكونراد ايكن Conrad Aiken

وغيرهم كثير ، فان آراءه في النقد قد أوجدت مدرسة « النقد الجديد » التي تتناول بالتحليل اعمالاً ادبية كاملة . فمن كتابات اليوت النقدية صدر عام ١٩٢٠ « الغابة المقدسة » The Sacred Wood وعام ١٩٣٢ « مقالات مختارة » Selected Essays وعام ١٩٣٣ « وظيفة الشعر ووظيفة النقد » The Use of Poetry and the Use of Criticism

وقد ساعدت هذه الكتب في اعادة تفسير التراث وازاحة الغبار عن عمالقة مطمورين كما تصدت لقدسية الرومانسية والشعر الذاتي . واضافة الى كل هذا فقد اهتم اليوت بتحديد مستويات للعقيدة والسلوك في مجتمع مسيحي فنشر عام ١٩٣٩ « فكرة المجتمع المسيحي » The Idea of Christian Society وعام ١٩٤٨ « ملاحظات حول تعريف الثقافة » Notes towards the Definition of Culture.

بعد هذا التعريف الموجز بالشاعر ، احب أن استعرض مع القارىء شيئاً من القصائد التي اعتقد أن الالمام بها ضروري لكل مناقشة جدية لما يمثله اليوت في مجال الشعر وسأكتفي بالقليل من آراء الشاعر النقدية ، وباشارات سريعة الى مسرحه الشعري ، لأن حدود هذا البحث تتناول اليوت شاعراً بالدرجة الاولى ، ومدى تأثيره على الشعراء العرب المعاصرين ، رغم أن بعض شعرائنا المعاصرين جرب الكتابة النقدية بصورة متفرقة ، كما فعل بدر السياب في بعض المقابلات أو الرسائل الى المجلات الأدبية ، أو المحاضرات العامة ، أو كما فعل صلاح عبد الصبور كذلك ، وبخاصة في كتابه القيم « حياتي في الشعر » (٧) وللسبب ذاته لن اتعرض للمسرح الشعري ، رغم أن صلاح عبد الصبور نشر مسرحيات شعرية موفقة هي « مأساة الحلاج » (١٩٦٥) ، « مسافر ليل » (١٩٧٠) ، « الاميرة تنتظر » (١٩٧٠) ، واخيراً « ليلى والمجنون » .

من قصائد اليوت المهمة في شعره المبكر « مقدمات Preludes » (١٩٠٩) وهي قصيدة مؤلفة من أربعة مقاطع قصيرة ، كل مقطع يعبر عن موضوع رئيسي ، يشبه اللحن الرئيسي في التركيب السمفوني . الاسلوب في هذه القصيدة ــ اللحن هو مزيج من الاسلوب الرمزي والاسلوب الصوري . واختيار العنوان « مقدمات » هو اختيار واع ، لأن هذه المقدمات من الالحان سوف تتكرر وتعود الى الظهور في قصائد اليوت اللاحقة ، تماماً كما تتكرر الالحان الرئيسية في القطعين الثاني والثالث من السمفونية بشكل تتوسع فيه وتتطور تلك الضربات السريعة الموجزة في الحركة الاولى، أو المقطع الأول من السمفونية. في المقطع الأول من القصيدة أو في « المقدمة » الاولى ، يجد القارىء نفسه أمام صورة من صور « الخواء » وفي المقطع الثاني يجد تجسيداً لصورة « الوحشة » وفي المقطع الثالث صورة من صور « القرف » في حياة عزباء أوشكت أن تنسى عهد الصبا ، وفي المقطع الرابع نجد صورة « التشوف » والشبق في حياة رجل أعزب .

روحه تتمطى عبر السماوات

التي تتلاشى خلف مباني المدينة

والذي يحلم بالأماسي في « شارع معتم » في اطراف تلك المدينة . وفيما يلي أقدم ترجمة بالعربية للقارىء الذي لا يعرف الأصل ، وهو المقطع الأول من « مقدمات » :

يخيم المساء الشتائي

مع روائح الشواء في الممرات

الساعة السادسة .

أعقاب محترقة لنهارات مدخنة .

وهذه زخّة عارمة تغلّف

---

(٧) صلاح عبد الصبور « حياتي في الشعر » دار العودة (بيروت) ١٩٦٩ .

البقايا المتسخة

من اوراق ذاوية حول قدميك

وجرائد من عرصات خاوية ،

الزخات تصطفق

على ستائر مكسّرة واغطية مداخن ،

وفى زاوية الشارع

حصان عربةوحيدينفث البخار ويدق الأرض .

ثم تضاء المصابيح .

فى هذا المقطع نجد خير مثال لما سبق الحديث عنه من أن شعر اليوت المبكر يجمع بين الرمزية والصــــورية من حيث الاسلوب . والاسلوب الرمزى هنا يتجلى فى هذا « الايجاز والبلورة » فى الصور والتعبيرات التي تترابط مع بعضها ترابطاً وجدانياً وليس منطقياً . فمن الواضح أن ليس ثمة عــلاقة منطقية ، كتعلق النتيجة بالسبب مثلاً ، بين هذه الصـــور . فما هي العلاقة المنطقية بين « الساعة السادسة » مساء وبين « زخة عارمة » واهوية تعصف بأوراق الشجر الذاوية والجرائد التي أصــابها البلل فراحت تلتف حــول أقدام الماشين ؟ وما هي العلاقة بين المطر يهمي فيضرب «اغطية المداخن» وبين حصان العربة « الوحيد » الذى يقف على ناصية الشارع ، يصدر عن جسمه الساخن بخار ، بفعل المطر البارد والهواء العاصف ؟ ثم ما علاقة كل ذلك باضاءة مصابيح الشارع دفعة واحدة ؟ .

من الطبيعي أن ليس ثمة علاقة منطقية بين هــذه الصور جميعاً . ولكــنّ هناك ترابطاً وجدانياً وثيقاً بين الصور السابقة ، تجتمع كلها لتنقل الى القارىء صورة « اللاشيء » و « الرتابة » هنا . فعند الساعة السادسة مساء يعود الموظفون الى مساكنهم وقد خيم الظلام وبدأ اعداد طعام العشاء ، وهو فى الغالب شواء ، لأن هؤلاء الموظفين والكسبة يعيشون من أجل لقمة لذيذة لاتتاح لهم الا فى المساء .

ولذا فانت تشم روائح الشواء تسرى بين ممرات العمارات والمساكن . الأماسي أشبه بأعقاب السـجاير المحترقــة ، والنهار مليء بالدخان ، لأنه نهار عمل فى المصانع فى لندن ، أو أية مدينة صناعية أوروبية يغلفها الدخان أو الضباب . والمطر شيء مألوف ، لذا فان الزخات التي تعصف بالنفايــات والجرائد الملقاة من البيوت فى العرصات الخاوية ، هي مناظر مألوفة ولكنها مناظر غير جميلة .

أما الاسلوب الصورى فهو فى الواقع أحد جوانب الاسلوب الرمزي لأن « الايماجيّة » هي تطوير أحد جوانب الرمزية . فصورة «أعقاب محتـــرقة لنهارات مدخنة » هي صــــورة محسوسة شديدة النتوء . فأعقاب السجاير المحترقة لا قيمة لها سوى كونها دليلاً على سيجارة « كانت » و « لم تعد » موجودة . وعندما كانت فانها كانت فى حالة تحول الى دخان ينتهي رماده فى العقب . فالمساء هنــا عقب سيجارة لنهار ملؤه الدخان . وهو ، كما نرى ، تصوير غير متوقع ، قاس ، ناتيء ، غير وارد الحديث عنه بكونه تشــبيهاً جميــلاً يعجبنا ، أو تشــبيهاً غير جميل فلا يعجبنا . المهم انه ينقل صورة مبالغاً فى دقتها وبروز حافاتها وخطوطها ، ومن هنا هذه الهزة والعنف فى تمثيل المضمون .

الانطباع العام الذى تتركه هذه الصـــور المتنافرة حيناً والمترابطة حيناً آخر هو انطباع عن خواء ، عن لا شيء ، هو ما يميز الحياة فى هذا الجو . فنحن نحس بوجود انســـان » هنا ولكننا لا نكاد نتميز معالمه . فروائح الشواء فى الممرات تنم بالطبع عن وجود من يشوي ، ولكننا لا ندرك له وجوداً حقيقياً . واقــرب صورة الى وجود انسان فى هذه القصيدة هو البيت « من أوراق ذاوية حول قدميك » . لمن هاتان القدمان ، ومن هو المدلج فى هذا العتم ؟ الشخص لا يكاد يبين . و « حصان عربة وحيد ينفث البخار ويدق الأرض » تنقل صورة الخواء وغياب الانسان حتى فى صورة الحوذى صاحب

العربة ، الذى ترك عربته على الناصية ،والتجأ الى ظل مبنى او سقف قريب ، ينتظر أن يمر من هناك من يستأجر عربته ، ولكن لا أحد . لذا نجد حتى الحصان قد برم بهذه الحياة وراح يدق الأرض بحوافره ، لمجرد أن يقوم بعمل يغير من رتابة الوقوف والانتظار للذى يأتي ولا يأتي . الكائن الحي هنا ، حتى فى صورة الانسان ، هو كائن « موجود » فحسب ولكنه وجود من لا يعيش ولا يموت .

المقطع الثاني يصوّر طلوع النهار الكئيب الذى يخيم على شوارع اختلط فيها الثلج بما يرش عليه من نشارة الخشب ، تطأه الأقدام الثقال لعمال وكسبة يبكرون الى أعمالهم ويتناولون فطورهم من بائع القهوة على قارعة الطريق . جماهير من البشر مختلطة ، تجعل ،

المرء يفكر بجميع الأيدى

التي ترفع الستائر الكالحة

فى الالوف من الغرف المفروشة

وهذه « الغرف المفروشة » يستأجرها هؤلاء الناس الذين لا بيت لهم ولا عائلة ولا ارتباطا دائماً بهذه الحياة ، بل كأنهم عابرو سبيل بين الميلاد والممات . . أية حياة موحشة هذه ؟

المقطع الثالث يصور حياة « واحدة » من هؤلاء البشر ، يخاطبها الشاعر ولكننا لا نحس لها وجوداً :

قذفتِ الدثارَ من السرير

بقيتِ مستلقيةً على قفاكِ ، وانتظرتِ

أهكذا ينهض من النوم انسان سعيد يستبشر بطلوع الصباح ؟

أخذتكِ تهويمة ، ورحت ترقبين الليل يكشف

الف صورة عفنة

تكونت منها روحك ،

كانت تتطافر نحو السقف .

ليس فى حياة هذه « الانسانة » أية متعة ، ونحن نعلم عن الشيء الوحيد الذى تعمله عند النهوض من عبارة الشاعر وهو يخاطبها :

جالسة على حافة السرير ، حيث

حللت لفائف الورق من شعرك ،

أو مسكت أسفل قدمين صفراوين

بين راحتي كفين متسخين .

المقطع الرابع يصور حياة أعزب مُسن يبحث عن الارتواء فى شوارع خلفية ،

تطأها أقدام عنيدة

فى الساعة الرابعة والخامسة والسادسة

وكل ما حوله رغبة عارمة وتشوف ليطفىء حرمانه . وفى آخر القصيدة نسمع صوت اليوت نفسه معلقاً على كل ما سبق من صور فيقول لنا :

العوالم تدور مثل عجائز

يجمعن الحطب فى عرصات خاوية

فالعوالم هنا مهجورة تذكرنا بصورة «القرية المهجورة » فى قصيدة اوليفر كولد سمث Oliver Goldsmith, المشهورة «The Deserted Village» حيث لا نجد فى القرية ، بعد أن هجرها الشباب والقادرون على العمل وراحوا الى المدينة ، سوى عجوز تجمع الحطب لتتقي به برد الشتاء فى وحدتها وعجزها . ولكن الأقسى من ذلك أن العجائز فى قصيدة اليوت يبحثن عن الحطب فى أرض ليس فيها حطب .

الخواء والوحشة والقرف والتشوف المضني هي صفات العالم الذى يصوره اليوت فى قصيدة « مقدمات » . وهذه الصور ـــ الألحان تتكرر

بصورة متطورة فى قصائده اللاحقة مما يكسب هذه القصيدة اهمية خاصة .

القصيدة الثانية المهمة في شعر اليوت المبكر هي « اغنية العاشق ج . الفريد بروفروك » The Love-Song of J. Alfred Prufrock (١٩١٥) . هذه القصيدة هي صورة ذاتية يرسمها بروفروك . وهي فى الوقت ذاته صورة لمجتمع عماده احاديث ضحلة تدور حول أكواب الشاي والقهوة ، يلوك موضوعات فى الفن دونما فهم من جانب المتحدثين ، ويتعامل بسفسطات تنم عن مجتمع برم بالحياة ، فابتعد عن المشاعر الأصيلة والفكر الجاد ، وراح يغالب لججاً من التفاهة والتصنع ، مجتمع ليس بالحي ولا بالميت ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين عجيبة . يراقب هذا المجتمع واحد من افراده ، أشد حساسية منهم ، فيرى الحقيقة التي تغيب عنهم . ولكنه فى الوقت ذاته شديد الانتماء الى هذا المجتمع بحيث لا يسعه أن يثور ثورة حقيقية ضده. تبلغ شدة الحساسية بصاحبنا درجة لا يقوى معها على تحمل الحياة اكثر مما تحمل وان هو حاول ان يمسك بخشبة النجاة ، وهو يقاوم الموج ، لكانت النتيجة المحتمة هي الغرق ذاته .

ولكن القصيدة لا تقول أياً من هذه الامور بصورة مباشرة . بل انها تتبع اسلوب « المونولوج الدرامي » أو ما يمكن أن يدعى بالمناجاة المسرحية . حيث يوجه العاشق بروفروك ، أو الشاعر ، خطابه الى المشاهد ، أو القارىء . ويظهر هذا من البيت الأول فى القصيدة « لتذهبن اذن ، أنت وأنا » حيث تبدأ شخصية هذا الفرد من المجتمع بالبروز التدريجي من خلال المشهد الافتتاحي الذي يتسم بالسلبية وغياب الحساسية ، ومن خلال الضباب الذى ينتشر فيغشى المدينة ، ومن خلال مشاهد سريعة لأفراد هذا المجتمع وهم يتنطعون بالحديث عن « مايكلانجلو » ، ومن خلال مشهد بروفروك العاشق فى تردده وعجزه المزرى .

ومما يناسب تقديم هذه الصور عن المجتمع وعن مشاعر « البطل » بروفروك هو هذه التعبيرات المسطحة عن عمد ، والتي تتكرر فى تردد وتعثر ، وهذه الأوصاف التي تبالغ في دوافعه وآماله والتي يبان تهافتها اذا ما قورنت بانجازاته الفعلية فى مغامراته التي يتبجح بها (٨) .

تبدأ القصيدة بستة أبيات مقتطفة من (جحيم) دانتي Dante, L'Inferno بلغتها الايطالية الأصلية ، دون ان يكلف الشاعر نفسه عناء ترجمتها ولو في الهامش . وهذه بواكير الميزات التي يختص بها اسلوب اليوت الشعرى ، والذى سنلمسه بصورة أوضح فى قصيدته الكبرى « الأرض الخراب » والتي يمكن اعتبار كل شعره السابق عليها مقدمة كبيرة لها يوم نشرت عام ١٩٢٢ . هل يريد اليوت أن يقول لنا نحن القراء المساكين أن علينا الالمام بخير ما كتب من شعر ونثر فى القرون الخوالي وبلغات عديدة ، اذا شئنا ان نتذوق الشعر بعمق وجدوى ؟ أحسب أن ذلك هو الذى اراد الشاعر ، كما سيتبين من عرض آرائه النقدية . تقول الأبيات المقتطفة « لو علمت أن جوابي هو لامرىء يمكن أن يعود الى هذا العالم ، لكف هذا اللهيب عن الخفقان (أى لكفت هذه الروح عن الكلام) ولكن ، على فرض أن ما نسمعه صحيح ، بما أنه لم يعد الى هذه الحياة امرؤ فى هذا الوادى ، فاني أجيبك دون خشية » هذا ما يقوله طيف كيدو دى مونتيفلترو Guido de Montefeltro وهو يعترف الى دانتي فى الجحيم بخطاياه فى الوشاية بأسرة كولونا وعدم اعلانه الندم عندما حضرته الوفاة . كذلك نجد بروفروك لا يرغب فى تعرية روحه أمام الملأ ، بل يفضل كتمان

---

(٨) Foerster & Falk المصدر السابق ، ص ٩٤٢ .

رغباته بين ذاته الداخلية (أنا) وذاته الخارجية (أنت) .

فلنذهبن ، اذن ، أنت وأنا ،

عندما ينتشر المساء قبالة السماء

مثل مريض مخدر على منضدة ،

فلنذهبن،خلال تلك الدروب نصف المهجورة،

التراجعات المتمتمة

لليال قلقة فى فنادق رخيصة تؤجر لليلة

ومطاعم انتثرت فيها نشارة الخشب وقشور المحار :

دروب تتلوى مثل مناقشة مملة

ذات هدف خبيث

لتؤدى بك الى سؤال غامر ...

آه لا تسل « ما هو ؟ »

دعنا نروح ونؤدى زيارتنا

النسوة فى الغرفة رائحات غاديات

يتحدثن عن مايكلانجلو .

ألا يرى القارىء فى «موضوع» هذه القصيدة تطويراً للموضوع الرئيسي فى المقطع الرابع من « مقدمات » . انها حياة الأعزب المسن تصدمنا مرة ثانية بعقمها وجفافها وقفرها . صورة « الشوارع الخلفية » فى المقدمة الرابعة تتطور هنا وتتوسع فتصبح صورة « دروب تتلوى مثل مناقشة مملة ، ذات هدف خبيث لتؤدى بك الى سؤال غامر .. » ولا يستطيع بروفروك أن يحدد صيغة السؤال لانه لا يستطيع أن يحدد صيغة الجواب مقدماً . وهو يعرف ذلك ، فيتحاشاه ويهرب الى الهدف الرئيسي وهو تأدية « الزيارة » وهنا ينقطع السياق فجأة بعد أن كدنا نلمح بوادر « حكاية » أو « حدث » سيجرى . ولكنه سرعان ما ينقطع وننتقل الى عبارة تقريرية لا علاقة لها مطلقاً بما سبق . ولكنها تنقل لنا صورة التفاهة والعبث فى محيط بروفروك . قد نحاول أن نسأل منطقياً « أين هؤلاء النسوة ؟ » وقد يكون الجواب انهن فى احدى غرف هذه الفنادق الرخيصة التي تؤجر لليلة ، والتي هي كل ما يعرفه بروفروك ويهتم به . الحياة التي تجرى فى هذه الفنادق الرخيصة هي حياة عقيمة ، لأنها صورة مشوهة عن حياة فيها رابط الزوجية التي « تثمر » أما هذا النوع من الحياة ، فرغم كونه يشترك مع الحياة الزوجية فى الناحية الجنسية ، فهو نوع لا يثمر،لذا فهي حياة آنية تافهة لا جدوى فيها . هذا النوع من النسوة ، ماذا يعرفن عن نفائس الفن وشيخ الفنانين مايكلانجلو ؟ هذه هي صورة المجتمع العقيم الذى يصفه اليوت على لسان واحد من أفراد هذا المجتمع ذاته .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير ضبابية الرؤيا فى هذا المجتمع من خلال تصوير الضباب الذى يخيم على المدينة . ولذا فاذا كان الضباب يغلف كل شيء فى هذه الحياة فليس ثمة « وضوح » أو « تحديد » فى الامور ، ولا يعود ثمة مجال لسؤال محدد ولا لجواب محدد . « السؤال الغامر » هو « ماذا تحس يا بروفروك ؟ » الذات الخارجية تسأل الذات الداخلية ، « انت » فى القصيدة تسأل « أنا » ، ولكن المسؤول لا يستطيع اعطاء جواب محدد : ماذا تحس يا ايها الفرد فى هذا المجتمع ؟ ما هي الحياة ؟ ماذا استطعت أن تنجز ؟ هل استطعت ان تثبت وجودك بعمل عظيم ؟ هل كنت « هاملت ؟ » الذى رغم تردده الطويل استطاع ان « يقرر » من قاتل أبيه ؟ هل كنت يوحنا المعمدان « النبي ؟ » هل كنت « مهماً » كأى واحد من عظماء التاريخ ؟ هذه أسئلة عديدة تنتشر فى القصيدة وهي عماد « المنولوج الدرامي » حيث يسأل « أنت » وهي ذات بروفروك الخارجية ، والمسؤول هو « أنا » اى ذات بروفروك الداخلية ، باسلوب المناجاة المسرحية . ولأن الرؤيا ضبابية ، تجد

« البطل » يؤجل الجواب دائما ويقول سوف يكون ثمة وقت لكل شيء .

وقت لك ووقت لي

ووقت كذلك لمئات الترددات .

ومئات النظرات والتغييرات .

قبل تناول الكعك والشاي .

النسوة في الغرفة رائحات غاديات

يتحدثن عن مايكلا نجلو

وفعلاً سيكون ثمة وقت

للتساؤل،« هل أجرؤ ؟ » ثم هل « أجرؤ ؟»

★ ★ ★

هل أجرؤ

أن اقلق الكون ؟

في ظرف دقيقة ثمة وقت

لقرارات وتغييرات ، في ظرف دقيقة تنقلب .

ثم يبدأ بروفروك بالتفاخر بمنجزاته ومغامراته :

لأنني سبق أن عرفتهن جميعاً ، عرفتهن جميعاً :

عرفتهن في كل مساء ، وكل صباح وكل عصر

وعندما يشتد توقعنا لجلائل الأعمال التي تقاس بها حياة العظماء ، نجد أن « البطل » هنا كان يقيس حياته « بملاعق القهوة » أجل بملاعق القهوة كلما وضع منها ملعقة في الصباح سجل في حياته يوماً ... جليلاً . ثم يتدرج بروفروك في سرد ايامه التليدة ولكنه بالرغم منه يذكر :

الرجال الوحيدين مرتدين القمصان ويطلون من النوافذ

ويستمر عرض الحياة العقيمة التي يحياها الفرد في المجتمع موضوع الوصف وذلك بسلسلة من الصور المعقدة المليئة بالاشارات الأدبية والتاريخية حتى اذا ما كدنا نستجمع شتات الصور معا يباغتنا بروفروك بقوله :

ليس هذا ما عنيت على الاطلاق

ليس هذا هو ، على الاطلاق

ويتكرر المشهد بالصور المعقدة في محاولة التعبير التي تنتهي ثانية بالبطل يهتف « ليس هذا ما عنيت » ويقنع من الغنيمة بالاياب ويبدأ يعترف :

لا ، أنا لست الأمير هاملت ، وما قدر لي أن أكونه

أنا أحد التابعين ، واحد يكفي

لبهرجة المسيرة ، يبدأ مشهداً أو اثنين ،

ينصح الأمير ، اداة طيعة ولا شك .

وفي الختام يدرك بروفروك انه قد اطال الانتظار دونما جدوى وأنه لو حاول فعلاً أن ينجو بنفسه من اليم فان محاولته ستؤدي الى الغرق لا محالة .

لا جدوى اذن . هذا مايقوله اليوت في هذه القصيدة . أساس هذا المجتمع واه ، هو يفتقر الى عناصر الترابط ويفتقر الى الجذور الحقيقية التي ترفده بنسغ الحياة القوية . وأين نجد نسغ الحياة القوية ؟ ذلك بالبحث عن الجذور والعودة الى التراث والايمان . وهذا ما سيقوله اليوت في قصائده التالية في « الأرض الخراب » على الأخص ، وفي قصائد الايمان التي تبعتها .

القصيدة الثالثة المهمة من قصائد اليوت المبكرة هي «جيرونشن» Gerontion (١٩٢٠) والعنوان مأخوذ من الكلمة اليونانية (جيرون) Geron وتعني (عجوز) أو (رجل عجوز) وهذه القصيدة مثل سابقتها تعتمد اسلوب

المناجاة المسرحية ، حيث نجد المتحدث يصف مجتمعه من خلال وصف نفسه . فالمجتمع الحديث ، كما تقول القصيدة ، قد فقد الايمان ولذلك فقدم حرم من نعمة الله التي يرمز لها بالمطر باعث الحياة . المقطع الأول يصور القحل الروحي في العالم المعاصر ، وذلك بصور ملموسة يصح أن تكون فردية وعامة في آن معاً . وفي المقطع الثاني يصرخ المتكلم طالباً ان يرى اشارة (معجزة) تفيد بقرب نزول المطر ، أي قرب حلول نعمة الله ، ويتذكر معجزة الله الكبرى التي تجلت في ميلاد المسيح الطفل وسط عالم من الظلمة والجهل ، وعندها تجسدت كلمة الله في طفل لا يستطيع نطق كلمة . ولكن العالم قد اهمل هذه المعجزة ، وانصرف الى معتقدات فيها زيف روحي وضحالة . والمقطع التالي يخبرنا لماذا حصل ذلك ، فنرى المخاطر المتشابكة التي تواجهها الحقيقة في عالم الجسد . فاقدام الانسان واحجامه يقودانه معاً الى الخطأ والمتكلم يرى نفسه واحداً من أولئك الذين فقدوا الايمان فحرموا من الملكوت . ولكنه ، خلاف من يحيط به ، لا يحاول دغدغة حواسه الخاملة ، لأنه يعلم أن الحياة الحسية فانية ولا تؤدي به الى ملكوت السماء . وخلافاً لغيره في مجتمعه ، كذلك ، يدرك المتكلم المصاعب الجمة في الحياة الروحية ، ويواجه باخلاص وجدية حرمانه الحاضر ، ويبدي رغبة في العودة الى الله . وهذه هي الخطوة الضرورية الاولى للانتعاش الروحي .

وهكذا فان القصيدة تسوق المناقشات الروحية بتركيز وحيوية ، ورغم انها تفتقر الى الوضوح المنطقي المحدد والحجة الدامغة ، فانها تقدم نموذجاً نادراً من المضامين وحيوية الايقاع . (٩)

وتبدأ القصيدة كسابقتها بمقتطف ، من شكسبير هذه المرة ، من مسرحية « صاع بصاع » Measure for Measure حيث نجد الدوق متنكراً بزي كاهن يقدم النصح لشاب حكم عليه بالموت ويقول له الا يخاف الموت لأن الحياة خادعة ، لا قيمة لها ، ملأى بالمرارة ، ويختتم نصائحه بهذه الأبيات التي تعبر عن موضوع قصيدة اليوت :

انت لا تملك شباباً أو شيخوخة

بل شيئاً يشبه اغفاءة بعد العشاء

تحلم بالاثنين

وهذه هي المرة الثالثة التي نجد فيها اليوت يختار « العجوز » كرمز غني لعدد كبير من الأفكار ، اذ تبدأ القصيدة بعنف :

هاأنذا ، رجل عجوز في شهر جفاف ،

يقرأ لي صبي في كتاب ، انتظر المطر ،

لم اكن في جحيم الوغى

ولا حاربت في المطر اللاهب ،

ولا خضت حتى الركبة في المستنقع الاجاج ، رافعاً حسامي ،

بين لسعات الذباب ، حاربت .

بيتي بيت متهدم ،

واليهودي يقعى أمام النافذة ، المالك ،

★ ★ ★

أنا رجل عجوز

رأس بليد بين فيافٍ عاصفة . .

في الأبيات التي تجاوزتها وصف لليهودي مالك البيت الذي يسكنه المتحدث وهو « يهودي تائه » لا جذور له ، ضائع بين مقاهي أنتورب وطرقات بروكسل ولندن . يحيط بالبيت المتهدم صخور وحجارة وطحالب ومزابل ، وثمة معزى قريبة تسعل طول الليل . وثمة

---

(٩) المصدر السابق ص ٩٤٥ .

امرأة كثيرة العطاس تأتي الى داره لتعد لــه الطعام والشاي ، وتنظف المجارى المختنقة . ولا يخفى أن هــذه جميعــا صــور ملموســة محسوسة لحياة تافهة لا جذور لها ولا حاضر سعيد . وهي حياة « عابرة » وجودها علــى الأرض وجود « مستعار » فى بيت « مستأجر » حتى الذى يملكه « تائه » بلا جذور .

وفى ساعات الحرج تشتد الحــاجة الــى الايمان والأمل بالمعجزات فيطلب الحواريون من النبيين أن يأتوا لهم باشارات هي المعجزات . والضيـــق الــذى يميــز المتحــدث . ومجتمعه فى الأبيات السابقة هو الذى يدفع بــه أن يصيــح :

الاشارات تفهم على أنها معجزات « نريد أن نــرى اشــــارة ! »

الكلمة ضمن الكلمة ، غير قادرة على نطق كلمــة ،

مغلفــة بالظلمــــات .

والكلمة ضمن الكلمة هى « كلمة » اللــه التى ارسلها على لسان النبى ضمن « الكلمة » أى المعجــزة فى ولادة المسيح من العــذراء ، حيث كانت كلمة الله « كن فيكون » وهــذه اشارة شديدة الكثافة والتعقيد الى « فى البدء كانت الكلمة » من انجيل يوحنا (١/١) والكلمة ضمن الكلمة هي « غير قادرة على نطق كلمة » لأن يسوع الطفل غير قادر على نطق كلمة ، ونقرأ فى انجيل لوقا (١٢/٢) عن « الطفــل المغلف بلفائف القماط » وقد ولد المســيح فى ليل داج ، وسط عالم من ظلام الجهل . الرغبة بالمعجزات ترمــز الى الحاجــة للعـــودة الى الايمان ، وهو الشــيء الوحيد فى نظر المتكلم الذى يمكن أن ينقذ من الوضع الذى يقاسي منه ومجتمعه على السواء . اذن :

بعــد هذه المعــرفة ، أى غفــران ؟

أى غفران يُرتجى لفرد أو مجتمع « عرف » السبب فى بلواه ولم يعالج السبب الذى عرف ؟ ثم يستطــرد المتحــدث فى سرد بلايا حيــاة الجسد و ...

الرذائــل غيــر الطبيعيــة

التي تتبناها بطولتنا ، الفضائل

تفرض علينا من جرائمنا الوقحة ،

هذه الدموع تتناثر من الشجرة المحمــلة بالغضــب .

هذه اعترافات مؤلمة : نرتكــب الرذائــل ونعدها بطولات . تأتى الجرائم الوقحة فاذا بها تستحيل فضائل . ولكن المتحدث ذاق من « شجرة المعرفة » التي أثارت « غضب » الله كما نقرأ فى سفر التكوين ، لذا نجده يعلن ندمه بالدموع المتناثرة كما ندم آدم على عصيان أوامر الله فى الجنة عندما ذاق من شجرة معرفة الخيــر والشـــر .

النمر يثب فى السنة الجديدة . نحن الذين يلتهــم . اعلــم أخيــرا .

أننــا لم نصــل الــى نتيجــة ، عنــدما

اتجمد فى بيت مستأجر .

★ ★ ★

سوف اقابلك حــول هذه بصــراحة .

أنا الذى كنت قريبا من قلبك ، قد ابتعدت عنه

★ ★ ★

لقد فقــدت البصر والشم ، والســمع ، والمــذاق ، واللمــس :

وأنى لي أن أفيد منهم للاقتراب منك ؟

النمر الذى يثب فى السنة الجديدة ليلتهمنا اشارة الى عودة المسيح الثانية يوم القيــامة والحساب على جرائمنا . وهكذا فان كلمــة

الله هي التي ستحاسبنا على ما تقدم من ذنبنا وما تأخر ، والتي حـذونا عنها في « السنـة الفتية » يوم ميلاد المسيح . « اعلم أخيراً » هو خطاب موجه لنا « اننا لم نصل الى نتيجة ، عندما اتجمد في بيت مستأجـر » اي عندمـا اكون بلا جذور في الايمان فاننا ، انت وانا ، لن نصل الى نتيجة في الخلاص . ثم يخاطب المسيح « سوف اقابلك حول هذه بصراحة » اي يوم الحساب سأعترف لك وها أنا اعترف انني قـد « ابتعـدت » عنك . لقد فقـدت الحواس ، وما نفع الحواس في الاقتراب من الله ؟

ثم تأتينا خاتمة القصيدة باعادة عزف اللحن الـرئيسي في الافتتاحية :

مستأجرو الدار ،

افكار ذهن يابس في فصـل جفـاف

مستأجرون نحن ، غير مالكين ، حياتنـا مستعارة ، عابرة ، تماماً مثل حياة (جيرونشن) المستعـارة العـابرة .

والآن نأتي الى اعظم قصائد اليوت علـى الاطلاق ، « الأرض الخراب » التي يسـهر القوم جراها ويختصمون منذ نصف قرن . ولا اخالهم الا فاعلين ذلك لقرون أخرى . وأنا في هذا البحث المحدود لن اتجرأ على القـول باني سأقدمها للقارىء العربي بشكل كامل ، وربما فعلت ذلك مستقبلاً وبصورة مستقلة ، ولكني سأتابع المعالم الرئيسية لهذه القصيدة لتبيان مدى علاقتها بما سبق من أعمال اليوت الشعرية ، حتى أصل مع القارىء الى صورة أرجو أن تكون متماسكة ، لكي ننتقل معاً الى الخطوة الثانية ، وهي : كم من اليـوت فهم الشاعر العربي و « الناقد » العربي ؟ وكم من اليوت ظهر في أعمال الشعراء العرب المعاصرين .

وهو أمر أترك تحديده للقارىء بصورة عامة ، بعد أن أتجول معه بين قصائد اثنين من شعرائنا المعاصرين . هذه هي الحدود التي رسمتهـا لنفسي في هذا البحث ، وأترك تخطيها للقارىء فيما عدا ذلك من الشعراء المعاصرين .

في « الأرض الخراب » ينضج الفن الشعري لدى اليوت ، وتجتمع في القصيدة كل الأساليب الشعرية والأفكار التي استعرضناها في القصائد السابقة . تتكون القصيدة من (٤٣٣) بيتاً ، وتقع في خمسـة مقاطـع ، وفيهـا اشـارات وتضمينات مما لا يقل عن (٣٥) كتاباً وكاتباً ، وبما لا يقل عن (٦) لغات هي : اليونانيـة واللاتينية والايطالية والألمانية والفرنسـية والسانسكريتية . يترك اليوت هذه التضمينات بلغاتها الأصـلية . وتـرك ترجمتها للشراح والمفسرين من بعده . وكل ما فعله اليوت هو انه الحق بالقصيدة « ملاحظات » لا تشفي الغليل لانها تشير للقارىء في أحسن الأحوال الى المصدر المأخوذة عنه هذه المقتطفات وهي تارة من أوفيد « المتحولات » وتارة من دانتي (الجحيم او المطهر أو الفردوس) وتارة مـن بودلير (أزهار الشر) . كيف يتذوق القارىء الذي لا يعرف غير الانجليزية هذه القصـيدة باشاراتها غير المشروحة ؟ هنا جوهر مفهـوم الشاعر لكلمة « التراث » التي أشار اليهـا في مقاله المشهور «التراث والموهبة الفردية»(١٠) حيث يقول : « ان الحس التاريخي يرغم المرء على أن يكتب وهو يشعر ، لا بمجرد أدب جيله المعاصر يجري في عروقه ، بل بجميـع الآداب الاوروبيـة منذ هوميروس ، ومعهـا جميع الأدب الذي كتب بلغة بلاده ، تجتمع كلهـا في حضور آني وتنتظم مع بعضها في الوقت ذاته . » ولذا نجد الشاعر هنا يستخدم أكثر الاشارات تعقيداً ويمزج بين مختلف المقتطفات والمصادر . فهو يخبرنا في « الملاحظات » مثـلاً : « ليس العنوان وحده ، بل هيكل القصيدة وكثير من

---

(١٠) T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent" in Selected Essays, Faber 1960) p. 14.

رموزها هو من وحي كتاب الآنسة جسي.ل. ويستون حول أسطورة الكأس المقدسة Holy Grail : (من الطقوس الى الخيال J. L. Weston, From Ritual to Romance) وقد استعمل الشاعر كذلك أجزاء من كتاب سير جيمس فريزر (الغصن الذهبي Sir James Frazer, The Golden Bough) الذي يتحدث عن مختلف أساطير الشرق والغرب . ونجد في كتاب ويستون ربطاً بين شعائر الخصوبة لدى « الملك السماك » Fisher King وبين أسطورة الكأس المقدسة ، التي يكتسب فيها الرمح « وكأس العشاء الأخير » رموزاً جنسية تشبه تلك الرموز التي نجدها في ورق لعب يدعى تاروت Tarot cards ، وهي « شدة » الورق التي تستخدمها العرافة مدام سوسوسترس Sosostris (المقطع الاول البيت ٤٦) . ان تشابك هذه الرموز يشكل المعنى الأساسي للقصيدة كما تنطبق على الأرض الخراب في الوقت الحاضر .

وكما هي الحال في « جيرونشن » فالشاعر هنا معني بمسألة العقم الروحي أو الجفاف ـ ضياع الدين ـ وبعلاج هذه الحال كذلك عن طريق الموت والتحرر والمعاناة التي يتبعها تحرر وتحول . فسكان الأرض الخراب ، وهو العالم الحاضر ، غير قادرين اليوم على اجتياز هذه الخبرات . وعن طريق مزج الاشارات الى الطقوس المسيحية ، مع اسطورة الملك السماك (وهو ملك عنين حلت اللعنة بأرضه فجعلتها أرضاً خراباً) اضافة الى أساطير خصوبة اخرى ، يعود الموت من أجل الخلاص مرتبطاً بالخلاص عن طريق الماء باعث الحياة ، فقوة الماء تقضي على القحل في الأرض الخراب ، بينما نجد العقم مرتبطاً برموز العقم الجنسي . وفي عملية الغرق ـ الموت بالماء ، وهو عنوان المقطع الرابع ـ نجد اثنين من هذه الرموز ينصهران في رمز كبير واحد . وثمة رموز اخرى تتردد كثيراً هي الجذور ، الصخور ، الشتاء ، الربيع ، القمامة ، الجرذان ، الصور المكسرة ، العمى ، الدفن ، العظام ، الرعد . وعلاوة على ذلك فان اليوت يقتطف جزئياً ، أو يردد أصداء عبارات من العديد من المصادر الأدبية ، خصوصا من دانتي ، وشكسبير والكتاب المقدس ، اضافة الى كتاب قدماء مشهورين وآخرين مغمورين . (١١)

بعد هذه المقدمة يتساءل القارىء العربي ، كيف يتيسر له أن يحيط علماً بهذه الرموز والاشارات الفنية ، والتي لابد من الاحاطة بها اذا هو شاء أن يفهم القصيدة ويتذوقها . وأنا اسارع فاجيب ان هذا التساؤل قد صدر عن القارىء الاوروبي الانجليزي بالذات في النصف القرن الاخير . والعجيب في الأمر أن اليوت نفسه يقول : « أنا شخصيا أرغب في جمهور لا يحسن القراءة ولا الكتابة » ويضيف: « بمقدور الشعر أن يوصل المعنى حتى قبل أن يفهم » (١٢) هذا ما قاله اليوت قبل أكثر من نصف قرن ، أي قبل صدور « الأرض الخراب » عندما كان « الاعتراض ان هذا المبدأ (الشعري) يتطلب قدراً فظيعاً من سعة الاطلاع ، وهو ادعاء يمكن رفضه بالرجوع الى سير الشعراء في كل زمان . وقد يقال كذلك ان كثرة العلم تميت أو تمنع الاحساس الشعري » (١٣) ولكن الواقع أن عدم ادراك الاشارات كان دائماً عائقاً كبيراً في سبيل الفهم والتذوق عند قراءة شعر اليوت . فبصدد « الأرض الخراب » يقول ناقد في عام ١٩٦٧ : « لقد مضت خمسة واربعون عاما على ظهور « الأرض الخراب » ونحن لا نزال في حيرة من

---

(١١) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤٧ .

(١٢) C.K. Stead, The New Poetic, Pelican Books (1967) P. 167.

(١٣) Eliot المصدر السابق ص ١٥ (التراث والموهبة الفردية) .

أمرها فى بعض الوجوه » (١٤) وما ذلك الا الآن القصيدة « تتكون من سلسلة من تصويرات حالات من الشعور ، لا ترتكز الى شيء ثابت سوى كونها تصدر عموماً من أعماق فكر رجل واحد » (١٥) .

هذا نموذج بالغ الصغر من المناقشات الطويلة العريضة التي دارت حول « الأرض الخراب » منذ يوم صدورها . والخلاص من هذه الأدغال المتشابكة هو بقراءة القصيدة ذاتها ، على أن يشحذ القارىء كل قواه العقلية وحواسه ، ويستحضر ارواح جميع من قرأ من كتاب قدامى ومحدثين عله بالغ ما أراد الشاعر من قدرة القصيدة على الايصال حتى قبل أن تفهم .

تبدأ القصيدة بمقتطف باللاتينية واليونانية من پترونيوس (ساتيريكون) Petronius, Satyricon وباهداء بالايطالية الى الشاعر ازرا پاوند الذى يصفه اليوت بالصانع الأمهر ، وكلمات الاهداء مأخوذة جزئياً من دانتي . مغزى المقتطف هو الرغبة فى الموت عند من وهب الحياة الأزلية ولم يوهب الشباب الأزلي . وسبب الاهداء أن پاوند كان يشذب كثيراً من قصائد اليوت قبل نشرها ، وقد فعل ذلك خصوصاً فى « الأرض الخراب » ويعتقد اليوت انها عادت احسن بكثير بعد توجيهات پاوند . وقد أكتشف مؤخراً أصل المقطع الرابع الذى بتر پاوند معظمه ولم يبق منه سوى ما نشر ، والذى لا يتعدى ثمانية أبيات .

عنوان المقطع الأول هو « دفن الموتى » The Burial of the Dead حيث نجد فيه صورة لمجتمع اليوم المحروم من نعمة الله ، مجتمع عقيم بليد يرفض أن يستفيق من حالة الخدر التى يعانيها ، ويخشى الموت . يصور الشاعر هذه الحالة بسلسلة من الاشارات الأدبية والتاريخية والدينية التى تطور الرموز التى سبق ذكرها . فنجد العرافة المحتالة ، مثلا ، بديلاً عن الرؤيا الروحية الصحيحة . كما نجد الأبيات الأخيرة من المقطع تناظر بين الأرض الخراب ولندن ، وبين باريس بودلير ومطهر دانتي ، وتوحي بموضوع أساطير الخصب . (١٦)

نيسان أقسى الشهور ، باعثاً

الليلك من الأرض الموات ، مازجاً

ذكرى بشهوة ، محركاً

جذوراً خاملة بغيث الربيع .

البيت الأول يقلب المفاهيم، اذ ليس المعروف عن الربيع انه قاس . ونيسان يذكر مع الربيع وعودة الحياة . كما فى أول بيت لأشهر قصيدة من قصائد شيخ الشعراء الانجليز جفرى تشوسر Geoffery Chaucer (١٣٤٠–١٤٠٠) وهي «أقاصيص كانتربرى» The Canterbury Tales ثم ان البيت يقلب مفهوم طقوس التكاثر ، حيث اعاد الربيع القوة الى « الملك السماك » العنين ، وحيث أعاد الحياة الى الجذور الهامدة فى قصيدة تشوسر . فالمجتمع الحاضر مقلوب القيم اذن ، وحديث « مارى » هو حديث الدوقة التى تتذكر أيامها السعيدة الغابرة ايام امبراطورية النمسا التى لم يعد لها وجود بعد الحرب العالمية الاولى ، ولذا كان غيث الربيع يتسم بالقسوة لانه يذكر بالسعادة التي زالت ، ويستثير الذكرى . وتستمر الأبيات فى نقل صورة العقم والغيث حتى نقابل العرافة التي تقرأ الطالع للزوجات اللائى غاب عنهن أزواجهن خلال الحرب العالمية الاولى . وقراءة الطالع نوع زائف من انواع النبوة ، وهو البديل عن النبوة الأصيلة فى تلك الأيام العصيبة .

---

(١٤) Stead المصدر السابق ص ١٤٧ .

(١٥) المصدر السابق ص ١٥٠ .

(١٦) Foerster & Falk نفس الموضع .

يا مدينة الوهم ،

تحت الضباب الأسمر ذات فجر شتائى ،

تدفق جمهور عبر جسر لندن،جمهور غفير،

ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هـذا العدد .

ومدينة الوهم هى لندن التى عرفها الشاعر خلال الحرب الاولى ، عندما كان موظفاً يبكر الى عمله كل صباح ويرقب جمـوع الموظفين والعمال تعبر جسر لندن الى اعمالها . يذكره المشهد بتعليق دانتي عندما رأى جمهوراً غفيراً من الناس فى الجحيم فقال متعجباً : « ما كنت أعلم أن الموت قد حصد مثل هـذا العـدد » فالشاعر اذن يرى لندن مدينة ملؤها الوهم ، وكذلك كل مدينة كبرى معاصرة. ويرى جموع الناس سكارى وماهم بسكارى ولكن عـذاب الله شديد « فهم اناس أحياء أموات » . هذا هو الواقع الذى يدركه الشاعر ، ويعبر عنه ، ولكنـه يحس أن الآخريـن يريدون اخفاءه رياء ، لذا فهو يضمن بيت بودلير فى الختام :

ايه أيها القارىء المرائى ـ يا شبيهى ـ يـا أخى .

القطع الثانى « لعبة شطرنج » A Game of Chess معما يتبعه من اشارات الى اللعبة فى هذا المقطع تعتمد على مسرحية مدلتون Middleton (مـن القـرن السـابع عشر) بعنوان « نساء يحذرن نساء » Women Beware Women ففي الفصل الثاني نجد اما تشـاغل فى لعبة شطرنج فى غرفة ، بينما فى الغرفة المجاورة نجد ابنتها تغتصب ففي اللحظة التي تفقد فيها الام الملك فى لعبة الشطرنج ينجح الدوق فى اغتصاب الابنة (بيانكا) Bianca والاسم (بيانكا) كما هو شائع فى مسرحيات القرن السـابع عشر يدل معناه على مغزى معين . فهو يعنى (البيضاء أو النقية) وضياع النقاء بسبب الغفلة والعبث يزيد من شحنة الرمز وما يثيره من اشارات .

يبدأ هـذا المقطع بوصف البهرجـة المادية الزائفة التى تميز حياة العصر . وفيه اشارات الى اسطورة (فيلوميلا) Philomela التى تعبر عن أحد جوانب موضوع المعـاناة والتحول ـ الجمال من العنف والمعاناة أو الموت ـ وتؤدى الى المشهدين الختاميين ، حيث نجـد العقم الجنسى والعقلى فى الحياة الحاضرة تعبيراً عن العقم الروحى فى العالم الحديث . (١٧)

الاريكـة التى جلست عليها ، مثـل عرش مصردٍ ،

يتوهج فوق الرخام ، حيث المرآة

ترتفع على قوائم تزينها عرائش الكروم

يطل منها كيوبيد ذهبى

(وآخر قد أخفى عينيه تحت جناحه)

تضاعفُ اللهيبَ من مشعل ذى سبع شموع

تعكس النور على منضدة بينما

ارتفع للاقاته ألق مجوهراتها

من بين تضاعيف الديباج ينسكب فى وفر غميم . .

تردد هذه الأبيات الأوصاف الباذخة فى الأبيات ١٩٩ وما يليها فى المشهد الثاني من الفصل الثاني من مسرحيـة شكسبير (أنتونى وكليوپاترا) والوصف هنا يعود الى (بيلادونا) Belladonna السيدة الجميلـة التى تسميهـا القصيـدة « سيدة المواقف » وهي احدى نساء الأرض الخراب ، وقد يسعنا تسميتهـا : « خضراء الدمن » التى حذر منها التراث العربي والشاعر هنا يربط بين كليوپاترا ، وبيلادونا وملكـة اسطورية كان خيلاؤها سبباً فى خراب وطنها ، كما كان تصرف كليوپاترا سـبباً فى ضـياع ملكها . الزيف المادى والتكالب عليه فى العصر

---

(١٧) Foerster & Falk المصدر السابق ص ٩٤٩ .

الحاضر هو سبب الضياع وحلول اللعنة كما يرى اليوت . ثم ينتقل الشاعر الى الحديث عن :

تغير فيلوميل ، على يد الملك البربرى

الذى أرغمها بغلظة ، ومع ذلك بقى البلبل

يملأ جميع القفر بصوت لا يقهر

وبقى ينشد ، وبقى العالم يتابع

الزقزقات الى الآذان القذرة .

والاشارة الى (فيلوميلا) مأخوذة من اوفيد (المتحولات) Ovid, **Metamorphoses** الجزء الرابع (٤١٢ وما بعد) حيث نقرأ وصفاً لاغتصاب (فيلوميلا) على يد تيريوس ملك ثريس King Tereus of Thrace الذى قطع لسانها لكى لا تبوح بما حدث ، فاشفقت عليها الآلهة وحولتها الى بلبل .

ثم يستمر المقطع فى وصف جوانب العقم والعبث فى الحياة الحاضرة وخصوصاً عندما يقدم المشهد الختامى ، وهو حديث بين اثنتين من نساء عوام لندن (كوكنى) جالستين فى خمارة . احداهما (ليل ، مصغر ليليان) بدات تهرم وقد غاب زوجها (البرت) أربع سنوات فى الحرب وهو على وشك العودة ولا يريد أن يرى زوجة فقدت نضارتها . لذا فان صديقتها تنصحها بشراء أسنان اصطناعية والا نفر منها زوجها عندما يعود ، وله الحق فى البحث عن المتعة بعد محل سنوات الحرب . يتخلل هذا الحديث السقيم صوت النادل فى الخمارة وهو يستعجل خروج الزبائن « أسرعوا رجاء حان الوقت » وينتهى المشهد والنادل يودع الزبائن الذين يعرفهم جميعاً باسمائهم ، فنسمعه يودع « طابت ليلتكم » تتكرر مرات لا تحصى ، وهو مشهد يذكرنا بجنون (أوفيليا) فى مسرحية هاملت (الفصل الرابع ، المشهد الخامس ، البيت ٦٧ وما يليه) عندما رفعت عقيرتها بالغناء وهى تكرر « طابت ليلتكن » .

عنوان المقطع الثالث « موعظة النار » The Fire Sermon يعتمد على مقطع من موعظة النار البوذية ، التى يقول عنها اليوت انها لا تقل فى أهميتها ومغزاها عن « الموعظة على الجبل » المسيحية . فموعظة النار تدعو الى حياة خالية من العواطف والشهوات اللاهبة ، وتكرس طريق البراءة والقدسية . وهنا مزج بين مشاهد من الأرض الخراب ومشاهد من القرن العشرين على ضفة النهر وتنتشر فى هذا المقطع اشارات الى الشاعر سبنسر (من القرن السادس عشر) والى شكسبير (العاصفة) The Tempest والى الطقوس المحيطة بالكأس المقدسة . ثم نجد تعريضاً بالمجتمع الحاضر من خلال مشاهد العقم والشهوة العابرة ، مع مشاهد توحي بالانتعاش الروحي . ويختتم المقطع بمقتطفات من كتابات بوذا والقديس اوغسطين حول الشهوة :

خيمة النهر هوت : آخر الورقات

تتماسك وتغوص فى الضفة الرطبة . والريح

تعبر الأرض السمراء ، غير مسموعة ، الحوارى انصرفن .

أيها (التيمس) الحبيب رويدك حتى أفرغ من نشيدى .

النهر لا يحمل قنانى فارغة ، أوراق شطائر ،

مناديل حرير ، علب مقوى ، أعقاب سجاير

أو شيئاً آخر يشهد على ليالى الصيف . الحوارى انصرفن .

النهر فى الأيام السعيدة الغابرة كان نهراً جميلاً تؤمه حوريات البحر يرافقن مشهد زواج ينشد له سبنسر (أيها التيمس الحبيب..) ولكنه اليوم يمتلىء ، بالقنانى الفارغة وأوراق الشطائر .. لم يعد نهراً جميلاً ، فقد غادرته الحوريات .

ثم ينتقل اليوت الى تصوير الحياة الفارغة

مـن الجمال والعطف التى تحياهـا العاملات والموظفات العزباوات فى مدينة وهم مثل لندن أوغيرها من الحواضر الكبرى . عندما تحل « الساعة البنفسجية » وتعود الموظفة العزباء الى غرفتها التي يملؤها القرف ، يأتيها موظف آخر يراودها عن نفسها . ولا تمانع فى هذا المشهد الغرامى الذى لا يقل جفافاً عن الطعام الذى تتناوله من المعلبات . وينتهى المشهـد وكأن شيئاً لم يكن ، فتعود :

تتمشى خلال غرفتها ثانية ، وحيدة ،

تملّس شعرها بحركة آلية من يدها ،

وتضع اسطوانة على الفرامفون .

يعقب هذاالمشهد الغرامى العقيم مشهد آخر بينالملكةاليزابيثالاولىواللورد روبرتليستر Robert Leicester فى زورق باذخ . ثم تعقب ثلاثة مشاهد اغتصاب على ادنى المستويات ، يرسم الشاعر بها صوراً سريعة للحب العقيم فى العصر الحاضر . ثم نفاجأ بسطر من اعترافات القديس اوغسطين «وبعدهاجئت الى قرطاجنة» وهى المدينة الآثمة ، فيدعو الآثم ربه أن ينقذه من أتون الشهوات . وتتعاقب المقتطفات مع موعظة النار البوذية ، وفى الحالين دعوة الى التطهر من اثم الشهوات .

المقطع الرابع « الموت بالماء» Death by Water يجلب نوعاً من الهدوء لأنه يضع حداً للشهوة والخوف والتفاهة التى سبقت أوصافها فى المقاطع الثلاثة . ويعتمد العنوان جزئياً على احدى قصائد اليوت بالفرنسية « فى المطعم » Dans le Restaurant حيث يسرد النـادل العجوز لأحد الزبائن مغامرة جنسية له وهـو فى السابعة من عمره . تمتزج صورة النادل بصورة (فليباس) Phlebas البحار الفينيقى الذى قالت عنه العرافة انه مات غرقاً فتطهر من آثامه . وهذه الاشارة تشـترك مع اله الخصوبة فى الأساطير الوثنية الذى كانت ترمى صورة عنه فى الماء كرمز للخصوبة التي تعود بعودة الربيع .

المقطع الخامس والأخير من «الأرض الخراب» عنوانه « ما قاله الرعد » What the Thunder Said يعود بنا الى موضوع المسيح الذى لم يعد بعد ، ولكن ثمة رعود على الجبال البعيدة . ثم نجد وصفاً آخر للأرض الخراب ، تعقبها أوصاف الدمار فى أوروبا الشرقية مع أوصاف الموت والمحل التي تؤدى الى الحلم بالمطر الذى طال انتظاره . تصدر عن الرعد تعويذة تؤدى الى رفع اللعنة وهي : اعط ، تعاطف ، سيطر . ولكن هذه التعويذة لم يتقبلها المجتمع بعـد . ويقف المتحدث الى جانب حقله الذى لا زال يعانى الجفاف ويفكر أن ينظم اموره على الأقل . وهو يرى المشكلة واضحة ولكنـه يدرك صعـوبة المحاولة ووعورة الطريق :

لا يوجد ماء بل مجرد صخر

صخر ولا ماء والطريق المعفر

الطريق المتلوى صُعُداً فوق الجبال

وهى جبال من الصخر دون ماء

لو كان ثمة ماء لو قفنا وشربنا

بين الصخر لا يقدر المرء أن يقف ويفكر

ثم ينتهى المقطع ، ومعه القصيدة ، بما يقوله الرعد (بالسانسكريتية) :

اعط ، تعاطف ، سيطر

سلام . سلام . سلام .

بعد ان فرغت مع القارىء من هذه الجولة فى شعر اليوت حتى وصل ذروته فى قصيدة « الأرض الخـراب » تبقى القصائـد التالية الطويلة التي تركز على موضوع الايمان . وأنا لم أتجول خلال تلك المطولات ، لا لأنها اقـل أهمية مـن سابقاتهـا ، بل لأن القارىء الذى يستمرىء شعر اليـوت الى هـذا الحد ، لا تعود القصائد الاخرى تشكل صعوبة خاصة له من حيث الاسلوب ، أما الموضوع فيحتاج الى اطلاع خاص على اصول الديانة المسيحية وتاريخ الكنيسة وهي من الامور التي قد تشكل صعوبة

خاصة لبعض القراء . ومن جهة ثانية ، فأنا لا أعتقد أن بدراً وصلاح توفرا على دراسة قصائد الايمان بصورة خاصة ، لأن ذلك لا يظهر فى ما نشراه من شعر .

والآن نعود الى السؤال الكبير : كم من اليوت فهم الشاعر العربى المعاصر ، وكم من اليوت ظهر فى أعمال الشاعر العربى المعاصر ، سواء من حيث الاسلوب أم من حيث المضمون ؟

ولنبدأ ببدر شاكر السياب (١٩٢٦ – ١٩٦٤) لانه اسبق زمناً من زميله . فمن المعروف لدى المهتمين بالشعر العربى المعاصر أن بدراً بدأ بنشر شعره منذ عام ١٩٤٧ ، وانه جدد فى العمود الشعرى الخليلى من حيث تنظيم التفعيلات . ولكن شعره المبكر كان يطرق موضوعات مألوفة فى الشعر العربى : بدايات رومانسية ، تتحول الى اهتمام بالأوضاع العامة فى البلاد ، ثم الى انتماء سياسى ، ثم خروج عن الانتماء والاهتمام بالموضوعات الانسانية الأشمل والنظر اليها من خلال اوضاع الذات ، ومن خلال الانسان العربي المعاصر . بسبب دراسة بدر السنتين الأخيرتين فى الجامعة فى القسم الانجليزى فقد اطلع على الشعر الانجليزى اطلاعاً لا بأس به قبل تخرجه عام ١٩٤٧ . ونجد أثر الشعر الانجليزى بصورة عامة فى شعر السياب فى هذه الفترة حتى أواخر عام ١٩٥٤ وهذه الفترة شهدت قصائد مهمة مثل « حفار القبور » ١٩٥٢ « المومس العمياء » ١٩٥٤ ، « الأسلحة والأطفال » ١٩٥٤ كذلك . وحتى قصيدة مبكرة مثل « السوق القديم » نجدها تردد أصداء من اسلوب الصوريين ، كما وجدناها فى المقطع الأول من قصيدة اليوت « مقدمات » :

الليل ، والسوق القديم ،

خفتت به الأصوات الا غمغمات العابرين

وخطى الغريب وما تبث الريح من نغم حزين

فى ذلك الليل البهيم .

نجد هنا « نوعاً » من الاسلوب الصورى ، حيث يسرد الشاعر عدداً من الصور التي توحي بشعور معين ولكنه لا يستطيع الافلات من الاسلوب التقريرى المألوف فى الشعر العربي ، وهو أن يقول لك « الليل بهيم » وعندما نتلمس السلسلة الجديدة من الصور ، ترتفع قيمة القصيدة بعد نكسة مؤقتة :

الليل والسوق القديم وغمغمات العابرين

والنور تعصره المصابيح الحزانى فى شحوب

مثل الضباب على الطريق

من كل حانوت عتيق

بين الوجوه الشاحبات كأنه نغم يذوب

فى ذلك السوق القديم

تنجح هذه القصيدة فى نقل صورة الوحشة الى القارىء دون ان يذكر الشاعر ان السوق القديم موحش . وتنجح أكثر لو هي ابتعدت عن الأوصاف المباشرة أكثر مما تفعل . ولكن هذا نموذج مبكر .

وفى « حفار القبور » نجد الاسلوب الصورى يتطور اكثر ، ولكنه لا يزال يعتمد على « التشبيه » وهو من الأساليب المألوفة فى الشعر العربي التقليدى . غير أننا هنا نجد الصور ترتفع عن مستوى التشبيهات المجردة فتنقل للقارىء صوراً كثيرة التشابك ، فيحس أن الصورة لا تطلب لذاتها بل انها اداة لفكرة وسبيل الى نقل شعور او موقف :

ضوء الأصيل يغيم ، كالحلم الكئيب ، على القبور ،

واهٍ ، كما ابتسم اليتامى ، أو كما بَهتت شموع

فى غيهب الذكرى يهوِّم ظلهن على دموع .

والمدرج النائي تهب عليه أسراب الطيور ،

كالعاصفات السود ، كالأشباح فى بيت قديم ،

برزت لترعب ساكنيه

من غرفة ظلماء فيه .

اما في قصيدة « المومس العمياء » فاننا نجد بدراً يفرغ مخزونه من شعر اليوت ، وبخاصة في استعماله التضمين ، والافراط في الرمز واستعماله الاسطورة . وهنا كذلك نجد الاسلوب الصوري الذي اغرم به بدر ، يعتمد كثيراً على التشبيه الذي يضعف الصورة احياناً ،

الليل يطبق مرة أخرى ، فتشربه المدينة

والعابرون،الى القرارة . . مثل اغنية حزينة .

وتفتحت،كأزاهر الدفلى،مصابيح الطريق،

كعيون«ميدوزا» تحجّر كل قلب بالضغينة،

وكأنها نذر تبشر أهل « بابل » بالحريق .

يضمن الشاعر هنا عدداً من الاشارات الى شعراء آخرين ، ومقتبسات من كتّاب « عرب واجانب » ، مع اشارات الى أساطير عديدة ، وتضمينات من اغان شعبية . حتى اللغة العامية استعملها بدر في هذه القصيدة . هذه النواحي تذكر القارىء بنماذج اليوت السابقة، ولكنها تختلف عنها في كونها تحاول أن تطوع اسلوب اليوت ليناسب القارىء العربي . فالتشبيه مثلاً أسلوب درج عليه القارىء العربي ، ولذا فلا بد منه من أجل تماسك الصورة . ولو ان بدراً في قصائده المتاخرة ،في أوائل الستينات مثلاً ، صار يقلل من الافراط في التشبيهات ، مما جعل صوره الشعرية أقرب الى الاسلوب الغربي ، فعادت ترجمتها أسهل مثالاً بهذا الصدد . نقرأ في مجموعة « شناشيل ابنة الجلبي » (١٩٦٥) مثلاً قصيدة « سلوى » :

ظلام الليل أوتار

يدندن صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف ،

يُرجّع همسها السّعَف

وترتعش النجوم على صداه : يرنّ قيثار

باعماق السماء . ظلام هذا الليل أوتار

كان يمكن لهذه الصورة أن تفقد الكثير لو جرت بهذا الشكل مثلاً :

ظلام الليل (كالأوتار) .

(دندن) صوتك الوسنان فيها وهي ترتجف.

ليس تضمين العبارات والأبيات من الشعراء الآخرين جديداً على الشعر العربي ، ولكن الافراط فيه في شعر بدر ومعاصريه يرجع في نظري الى مقدار ما توفر للشاعر من اطلاع على الشعر الاوروبي عموما وشعر اليوت بوجه خاص. لقد لمسنا مدى الاستعارات والاشارات والتضمينات في قصائد اليوت . وفي قصيدة « المومس العمياء » نجد بدراً يحاكي هذا الافراط مع فارق مهم وهو ان الشاعر العربي يشرح هذه الاشارات في الهوامش . ليس هذا الشرح، الذي لا يخفى على كثير من قراء الشعر الجادين وغالب المثقفين ، ضرورياً في كثير من الأحيان . ولا هو استخفاف بذكاء القارىء العربي وبسعة اطلاعه ، ولكنه محاولة من الشاعر ان يصل معناه الى اكبر عدد ممكن من القراء وهذه رغبة طبيعية جداً ، تذكرنا بالرغبة المضادة لدى اليوت في ان يكون له جمهور لا يحسن القراءة والكتابة (كيف ؟) لكي لا يهتم كثيراً بالاشارات والاقتباسات . ولذلك نجد بدراً يكثر من الهوامش في هذه القصيدة ويشرح الأساطير اليونانية والعربية ومنها ميدوزا ، قابيل ، اوديب ، افروديت ، فاوست ، دافني ، يأجوج ومأجوج . اقتباس الأغاني الشعبية واللغة العامية تعلمه بدر من اليوت في « الأرض الخراب » ففي المقطع الأول يقتبس اليوت اغنية حزينة من اوبرا فاغنر : Tristan und Isolde ونجد بدراً يقتبس اغنية شعبية حزينة في هذه القصيدة هي « سليّمة يا سليّمة . نامت عيون الناس، قلبي شينيمه ؟ » وكأن الشاعر ادرك أن وقع

الاغنية بلهجتها الشعبية لن يحظى بكبير قبول لدى عامة القراء ، فأحدث تغييراً طفيفاً على الاغنية جعلها أقرب الى الفصحى . ورغم أن هذه العملية ضرورية لسياق الوزن والقافية واللغة ، فان الاقتباس يظـل يوحي للقارىء بالأصل العامي ، الذى لم يكن بوسع الشاعر أن يبقيه على حاله ، على الأقل لأن الشـاعر العربي لا يستخدم الشعر الحر ، الخالي من الوزن والقافية ، كما يفعل اليوت . ومن هنا جاء اختلاف الشاعرين فى هذه الناحية . أما اللغة العامية فقد وجدناها فى المقطع الثاني من « الأرض الخراب » فى حديث نساء عوام لندن فى الخمارة . وكذلك نجد بدراً يستعمل اللغة العامية فى حديث « المومس العمياء » ، التي تشترى الطيور من البائع الذى يختار لها طيراً، ولكنها تريد أن تختار بنفسها رغم عماها . وفى العامية العراقية يقال « خليني اشوف بايدى » عندما تشترى الفاكهة مثلاً وتريد أن تختار بنفسك . وقد وجد بدر أن « الرؤية باليد » وليس بالعين تناسب المتحدثة العمياء كـل المناسبة :

ويمر عملاق يبيع الطير ، معطفه الطويل

حيران تصطفق الرياح بجانبيه . . .

خطواته العجلى،وصرخته الطويلة :«يا طيور

هذى الطيور ، فمن يقول تعال . . » . . .

وتحسَّسَتْهُ كأن باصرةً تهم ولا تدور

فى الراحتين وفى الأنامل وهي تعثر بالطيور

وتوسَّلته : « فدىً لعينك ــ خلّني بيدى أراها »

وفى « الأسلحة والأطفال » نلتقي بالاسلوب الصورى ثانية وقد تطور كثيراً هذه المرة حتى غدا قريب الشبيه بما دعاه اليوت « المـعادل الموضـوعي » أو « التـرابط الموضـوعي » Objective Correlative . ان سلسلةً من الأوصاف او الأشياء ، أو الأحـداث تجتمع لتنقل تجربة حسية تستثير شعوراً معيناً لدى القارىء ، وهو الشعور الذى أحس به الشاعر فعبر عنه على هذه الصورة ، دون أن يحـدد هذا الشعور باسم معين . فبدل أن يقول لنا الشاعر : « أنا سعيد لمشـهد الأطفـال وهم يمرحون » يعطينا « معادلاً موضوعياً » لهذا الشعور نفسه :

عصافير ؟ أم صبية تمرح

عليها سناً من غدٍ يلمح ؟

وأقدامها العارية

محار يصلصل فى ساقية .

لأذيالهم زفّة الشمألِ

سرت عبر حقلٍ من السنبلِ

وهسهسة الخبز فى يوم عيدِ

وغمغمة الأم باسم الوليدِ

تناغيه فى يومه الأولِ .

ونجد فى هذه القصيدة شبيهاً باقتباسات اليوت من شكسبير ، مع اشارة مقتضبة تشبه اشارات اليوت هذه المرة . فيكتفي بدر بتضمين عبارة روميو التي قالها لجولييت وهو يغازلها من الحديقة،وهي فى شرفتها تستعجله الذهاب لأن الصباح قد أطل وتخشى أن يكشفه أهلها . ولكن بدراً لا يقول هذا بل يضع هامشاً يقول : شكسبير : روميو وجولييت . :

« دعيني فما تلك بالقُبَّرة !

دعيني أقلْ انه البلبل

وان الذي لاح غير الصباحِ »

اتلك السفينُ التي تُعولُ

على مرفأ ناوحته الرياح ؟

تلوّحُ منها اكفّ الجنود

لالفٍ كجولييت فوق الرصيف :

« وداعاً وداع الذى لا يعود »

نجد أن الشاعر قد نجح هنا فى أقتباس عبارة شكسبير لتناسب الجو المأساوى المصاحب للوداع ، ولكن الوداع هنا أكثر مأساوية لأنه لا ينتهي بموت روميو واحد أو جولييت واحدة ، بل بالوف من هؤلاء وهؤلاء بسبب الأسلحة التى تضع حداً لمرح الأطفال .

ثم نجد تضميناً آخر فى هذه القصيدة يقتبس عبارة من الشاعرة الانجليزية ايدث ستويل Edith Sitwell فى قصيدة أم ترثي طفلها « ان الأرض عجوز شاخت حتى لا تعلم بأن الصغار حركون كظلال الربيع » وهذا ما يذكره بدر فى هامش حول :

رصاص ، حديد ، رصاص ، حديد
وآهات ثكلى ، وطفل شريد !

ومن يُفهم الأرض أن الصغار
يضيقون بالحفرة الباردة ؟
اذا استنزلوها وشط المزار
فمن يتبع الغيمة الشاردة
ويلهو بلقط المحار ؟

ولكن الشاعر بدأ منذ أواخر العام ١٩٥٤ يتطور بشكل سريع يميز أخصب فتراته التى تنتهي فى حدود ١٩٦٠ ، حينما ثقلت عليه وطأة المرض ، فأدخلته فى مرحلة التفجع ورثاء النفس فيما كتب من شعر حتى وفاته . وربما كانت هذه الفترة الخصبة قد تحركت بفعل اهتداء بدر الى أهمية استعمال الاسطورة فى الشعر . (١٨) لقد وجد بدر فى أسطورة تموز البابلية ، وغيرها من الأساطير العربية واليونانية معيناً لا ينضب لبلورة الرموز وتكوين الصور الشعرية . وربما ظهر ذلك على أحسن ما يكون فى قصيدته الكبرى « من رؤيا فوكاى » ويجد القارىء تحليلاً ممتازاً لهذه القصيدة فى كتاب الاستاذ عبد الجبار البصرى . (١٩) ويجد قارىء هذه القصيدة أن الشاعر عندما كتبها لم يكن غائباً عن ذهنه اسلوب اليوت فى « الأرض الخراب » فهنا نظام « المقاطع » وكل مقطع بعنوان . وهنا وفرة من الاشارات الى الأساطير والشخصيات المشهورة فى كتب عمالقة الشعراء . وهنا اقتباسات حرفية حيناً ، ومحرفة حيناً آخر . وهنا تغيير فى الأوزان نجد مثيله عند اليوت . كل هذا فى حدود الوزن والقافية التى تتخذ شكل العمود الخليلى حيناً ، وشكل العمود المطور حيناً آخر . ولا يتنازل الشاعر عن حقه فى الهوامش التي لا تخلو من الشرح والتفسير فى كثير من الأحيان . وأنا لا أجد فى ذلك كبير ضير ، ولنذكر أن الشعر الحديث الذى الف الاشارات والرموز والتضمينات هذه الأيام لم يكن كذلك قبل عشرين سنة ، وهو تاريخ اغلب قصائد (انشودة المطر) أهم دواوين بدر على الاطلاق .

فى فترة الخصب هذه نجد بدراً يفرط فى استعمال الأساطير والرموز ويكرر اغلبها فى نفس القصيدة أحياناً . وهذا ما نجده فى قصائد جيكور مثلاً . لقد عادت رموز المدينة ، العذراء ، الصليب ، الجلجلة ، العازر ، بابل ، عشتار وكثير غيرها معيناً لا ينضب ماؤه للشاعر حتى آخذه عليها بعض الكتّاب . فنجد أحد المهتمين بشعر بدر يقول ان « أساطير السياب فى حقيقة أمرها ليست من الفولكلور العراقي ولا العربي ولكنها فولكلور مستورد وقد حكم كثير من النقاد بفشل عملية الاستيراد لديه » (٢٠) ، ولكن الكاتب يسرد من بين الأساطير التي استعملها السياب أساطير

---

(١٨) جبرا ابراهيم جبرا ، الرحلة الثامنة ، المكتبة العصرية (صيدا ، بيروت) ١٩٦٧ ص ٢٤ .

(١٩) بدر شاكر السياب ، دار الجمهورية ، بغداد ، (١٩٦٦) ص ٧٢ وما بعدها .

(٢٠) المصدر السابق ص ٤٤ .

ذكرت في القرآن عن عرب الجاهلية ، واخرى من الف ليلة وليلة ، وكثيراً من المرددات الشعبية العراقية التي تضمنتها مختلف قصائده ، هذا اضافة الى أساطير العراق والشرق القديمة التي وجدها الشاعر في كتاب « الغصن الذهبي » لقد تعلم بدر من اسلوب اليوت الكثير ، ولكن نزوعه الى شرح الرموز جعل التضمين ينقلب الى جهر ، فضاعت بذلك ميزات مهمة في شعره ، ربما كان مضطراً للتضحية بها مؤقتاً ، علّها تثير في القارىء رغبةً في العودة الى القصيدة اكثر من مرة ، فان هو فعل ، اذن لتوفرت لتلك القصائد صفة الديمومة ، وهي بعض علامات الخلود .

واذا جئنا الى شعر صلاح عبد الصبور لوجدناه في ثلاث مجموعات بدأت أولاها عام ١٩٥٥ (الناس في بلادي) ثم تلتها عام ١٩٦٢ (أحلام الفارس القديم) وجاءت الثالثة (أقول لكم) بعدها بقليل وصدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٥ . وبعد هذا التاريخ بدأ صلاح يهتم بالمسرح الشعري فنشر في الخمس السنوات الأخيرة أربع مسرحيات شعرية . وفي عام ١٩٦٩ نشر صلاح سيرة ذاتية (حياتي في الشعر) لها أهمية كبيرة للباحث الذي يريد متابعة التطور الشعري والثقافي لدى هذا الشاعر . فنحن نقرأ في هذا الكتاب أن الشاعر تخرج في الجامعة عام ١٩٥١ ولديه حصيلة من الاطلاع على شعر اليوت . « كانت معرفتي باليوت حتى ذلك الوقت لا تعدو قراءتي لبعض قصائده مثل « الأرض الخراب » و « اغنية حب ج . الفريد بروفروك » التي أحببتها وما زلت احبها كاحدى معلقات عصرنا » . (٢١) ولكنه يبدأ بالاهتمام بآراء اليوت في النقد وبصورة خاصة « التراث والموهبة الفردية » ونراه يصدر حكماً أدبياً يكاد يكون ترجمة لآراء اليوت في هذا المقال : « ان الميزة الحقيقية في الفن والأدب المتحضرين انهما تراث ممتد ، يستفيد لاحقه من سابقه ، ويقنع كل فنان باضافة جزء صغير الى الخبرة الفنية التي سبقته ، وتظلله كله روح المسئولية عن البشر والكون » (٢٢) وربما كان الفصل الخامس من هذا الكتاب ، وخصوصاً الجزئين الأولين منه ، هو أهم الفصول التي يحدثنا فيها الشاعر عن مدى تأثره باليوت وقبوله بآرائه في النقد والشعر ، وخصوصاً عندما يشرح الشاعر قصائده بنفسه في هذا المجال . يقول صلاح : « حين توقفت عند الشاعر .ت.س. اليوت في مطلع الشباب لم تستوقفني افكاره أول الأمر بقدر ما استوقفتني جسارته اللغوية » (٢٣) .

بقي علينا أن ندرك أن هذا الاهتمام باليوت لدى صلاح عبد الصبور قد بدأ في أوائل الخمسينات ، واستمر ، أي انه بدأ قبل أن يصدر الشاعر اولى مجموعاته الشعرية . ولذلك من المقبول أن نتلمس مدى تأثير اليوت شاعراً وناقداً في المجموعات الشعرية الثلاث سابقة الذكر ، وخصوصاً في استعمال اللغة ، واستخدام الاسطورة . وقبل التعرض لهاتين المسألتين علينا ان نتذكر أن الشاعر يكتب بالعربية . وأن الشعر العربي المعاصر يتبع واحداً من ثلاثة أساليب : العمود الخليلي والعمود المطور والشعر الحر . الأول يتبع

---

(٢١) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٢٣) المصدر السابق ص ٩٠ .

بحور الخليل ونظام الشطرين ، والثاني يطور بحور الخليل ويعتمد التفعيلة ولكنه يحافظ على الوزن والقافية . أما الشعر الحر فهو الشعر الذى لا يعتمد الوزن والقافية بالمعنى المتوارث ، بل يعتمد فى موسيقاه على الأفكار والصور والتركيز والشحنات العاطفية التي تحول النثر الى شعر فيه تناغم وتناسق ، يُعوِّض عند البارعين من كتّابه ، عن موسيقى الوزن والقافية . لم يحاول صلاح الاسلوب الثالث ، ولكنه كتب بالاسلوبين الأولين . واذا كان شعره المبكر يتميَّز من حيث الشكل الخارجي بمحافظة بارعة على الأوزان والقوافى، فان فى شعره المكتوب بالعمود المطوَّر ، وهو الغالب ، أمثلة غير قليلة من اضطراب الوزن . وهذه مسألة ليس من السهل التهاون فيها ، ولا يمكن لباحث ان يتجاهلها أو يلقي اللوم على « الأغلاط المطبعية » خصوصاً وأن بعض هذه المجموعات قد طبع أكثر من مرة مما يستدعي عناية خاصة فى سبيل عدم تكرار أغلاط الطبعات السابقة . لقد نبه البعض الى هذه النقطة ، ومنهم المرحوم بدر ، الذى يقرر « ان عبد الصبور مختل الوزن غالباً » (٢٤) وهذه مسألة أستوقفتنى كثيراً ، خصوصاً وأن الشاعر يُظهر حساً موسيقياً مرهفاً من حيث ضبط الوزن فى القصائد التقليدية المبكرة . وهناك ظواهر تنويع الوزن فى القصيدة الواحدة ، سواء بالعمود الخليلي أو بالعمود المطوَّر ، وهي ان كانت سهلة نسبياً فى النوع الأول ، فانها محفوفة بالمزالق فى الاسلوب الثاني . والسبب فى ذلك موسيقي سماعي . فان اسلوب العمود المطور الذى يعتمد التفعيلة يكون قصير الأشطر عادة . ولذا فان التغيير فى وزنه الأساسي يجعل الوزن الدخيل نشازاً على الاذن الحساسة . ومن المؤسف ان يجد المرء أمثلة من ذلك عند صلاح .

ففي مجموعة (الناس فى بلادى) نقرأ قصيدة بعنوان « أبي » :

انه مات

انه مات وجفّت رحلته

انه مات وواراه الثرى

حيث مات

حين غاب لهيب المدفاة

كل شيء كان يحكي النبأ

كيف يمكن للقارىء أن ينظر الى الأشطر الثلاثة الاولى من حيث تكرار « انه مات ؟ » وكيف تجف الرحلة ؟هل هي رطبة ؟ هل رحلة العمر مبلولة مثلاً ؟ وكيف نقطع وزن الشطر الخامس « حين غاب لُهيب المدفاة » هل ان هذه غلطة مطبعية أصلها « حينما غاب لهيب المدفاة » واذا كان العمر قبل قليل رطباً مبلولاً فكيف استحال هنا الى حطب يحترق مثلاً او مدفأة نفط ، فى الحالين « غير رطبة » وكيف تستقيم قافية « النبأ » حتى على فرض مدّ الهمزة مع « المدفاة ؟ » لا يفيقنا من هذه الاستعارات العجيبة سوى شطر آخر « وأرى الموت فاعوى » من سمع بالذئب يعوى عند رؤية الموت ، بله الانسان ؟!

وفى قصيدة « أطلال » نجد جواً حزيناً نتوقع فيه وزناً هادئاً فيه بعض رتابة . ولكننا

---

(٢٤) مجلة الاداب ، العدد ٦ (١٩٥٥) ص ٦٦ .

نجـد خـلاف ذلك وزناً يكاد يكـون راقصاً « اطلال اطلال » لأنه سريع التغير :

اطلال اطلال

يمشي بها النسيان

فى كفه اكفـان

لكل ذكرى قـبر

وبينها قـبري

ثم نقرأ : ناحت فى صلوات

لكي تتسق مع كلمة « ذكريات » التي تلحق بها ، من حيث الرويّ . ومثل ذلك اختـلال الوزن فى شطر لاحق « سيدتي وحين عاهدته كان يموت » وغير ذلك من الأمثلة ليس بالقليل، منها قصيـدة « رسـالـة الى صديقـة » و « الشـهيد » .

يشير صلاح نفسه الى قصائده التي تأثر فيها باليوت « وجسارته اللغوية » وأبرزهـا « شنق زهران » و « الملك لك » و « الحزن » من مجموعته الاولى (٢٥) ، والحق أن تطويع اللغة المحلية لتناسب الموضوع والـوزن هي محاولة طيبة جداً رغم « تهكم بعض الأصدقاء والنقاد بعد نشر القصيدة ما شاءوا بالشـاى والنعل المرتوق » . ونجد الشـاعر يلتمس حجة قوية فى استعمال اللغة المحكية ، التي قد تصل الى العامية ، من التراث الشعرى العربي ذاته ، عندما يستشهد بامرىء القيس

« فظل العذارى يرتمين بلحمها

وشحم كهداب الدمقس المفتل ..

تـرى بعـر الآرام فى عرصاتهـا

وقيعانهـا وكأنـه حـب فلفـل »

ولكن الحجة هنا قـد تسـتعمل للرد على من يريد أن تكون للشعر لغة خاصة ، وهو ما اعترض عليه اليوت ، لأن صدق التعبير يجب أن يكون وسيلة الشاعر واهتمامه الأول كما فعل امروء القيس رغم عدم شاعرية « بعـر الآرام » و « لحمها .. وشحم » و « حـب فلفل » .

وربما كانت تجربة صلاح مع الاسطورة أكثر نجاحاً من تجربته مع اللغة المحكية واللغـة العامية ، لأنه حاول أن يطور الاسطورة . نلحظ هذا فى « مذكرات الملك عجيب بـن الخصيب » التي يسـتعمل فيها الشـاعر الشـخصية الاسطورية بمثابة القناع ليتحدث من ورائه كما فعل اليوت فى التحدث من وراء شخصيـة « تـايريسيـاس » Tiresias الاسطورية ، وهو النبي الأعمى الذى انقلب الى انثى واجتمعت فى وجوده وخبرته حيـاة الرجال وحياة النساء معاً ، لذا فبوسعه أن يرى الناس جميعاً رغم عماه . ومن أمثـال استعمال الاسطورة عند صـلاح كذلك هي قصيـدة « بشر الحـافي » و « الخـروج » والقصيدة الاخيرة انجاز كبير النجاح لأنهـا تفلح فى اعطـاء الاسـطورة حيويـة وزخماً جديدين يغنيان تجربة القارىء. ولكن الملاحظ، كما هي الحالة فى قصائد بدر السياب، ان صلاح عبدالصبور يضطر الى الشروح والهوامش التي لا بد منها لمساعدة غالبية القراء . ولا مانع من ذلك لأنها عملية اغناء مقصودة لثقافة غالبية المهتمين بالشعر .

فى مجموعته الثالثة « أقول لكم » نجـد محاولات طيبة فى التضمين ربما تعلمها الشاعر من اليوت ، أو بصورة غير مباشرة من مقلدي

---

(٢٥) صلاح عبد الصبور ، المصدر السابق ص ٩٢ ـ ٩٤ .

الموت او المتحدثين عنه . نقرأ فى « الشيء الحزين » :

لعله النـدم

فأنت لو دفنت جثة بأرض

لأورقت جذورها واينعت ثمـار

ثقيلة القـدم ...

وهذه اصداء واضحة فى الأبيات الأخيرة من المقطع الأول فى « الأرض الخراب » وكذلك:

لعله الاسـى

الليل حينما ارتمى على شوارع المدينة

واغرق الشطآنَ بالسكينة

اصداء أخرى من «بروفروك» و «مقدمات»

نجد « الجسارة اللغوية » تبلغ حداً ملحوظاً عند صـلاح فى قصيـدة من المجموعة الاولى « اغنية حب » حيث تكاد نرى صورة اخرى من كلمات « نشيد الانشاد الذى لسليمان » فى العهد القديم :

وجه حبيبى خيمة من نـور

شعر حبيبي حقل حنطة

خدا حبيبي فلقتا رمـّان

جيد حبيبي مقلع من الرخام

نهدا حبيبي طائران توأمان أزغبان

وحديث الحب يجعل الشاعر يضحي بالوزن احياناً كما فى قصيدة « أحبك » منْ (أقول لكم) حيث نجد الوزن مختـلاً الى درجـة مؤذيـة :

لا ..

لا تنطق الكلمة

دعها بجوف الصدر منبهمة

دعها مغمغمة على الحلق

دعها ممزقة على الشدق

دعها مقطعة الأوصال مرمية

لا تجمع الكلمة ..

لا تلق نبض الروح فى كلِمة .

وحتى فى الطبعة الثانية (١٩٦٥) نجـد الكلمة فى أول القصيدة مهملة التشكيل مما قد يجعل المرء يقرأها بمايشبه العامية المصريـة (بكسر فسكون ففتح) ولكنها لا تتسق مـع (منبهمة) الا اذا قرأناها عامية كذلك . ولكن لماذا نجد آخر (كلمة) فى المقطع السابق مشكلة؟ وكيف تتسق مع مثيلاتها سابقاً ؟

ومن أمثلة اللحن النشاز المتغير دونما سبب المقطع الثالث من قصيدة « أقول لكم » وهو ٣ ـ الحرية والموت :

واوجـز كي أحدثكم

عن الموتى بقايانـا

قضـى قضـى ...

لكنـه انتفضـا

ذات مساء مظلم وصعّدا

أنفاسه وقضقضـا

وانشرخت قارورة طلسمها ما رصدا

وعن سرير امه واخته صعدا

الى السماء ركضـا ...

من الميت ؟ وهل هذا وصف اسراء ؟ أم

معراج ؟ ولماذا هذا الانتقال الى وزن « قضى قضى » وكيف تتناسق القوافي ؟

العجيب أن بعض الكتاب قد تحمس لشعر صلاح واضفى عليه أوصافاً من المدح قد ينكرها الشاعر نفسه . يقارن كاتب بين صلاح واليوت ويقول ان أولى قصائد (الناس فى بلادى) هي « جماع تجربة الشاعر فى الحب والضياع والذكريات ، وهي صورة مصغرة لقصيدة اليوت (الأرض الخراب) مع وجود بعض الفوارق » (٢٦) . يعتقد القارىء معي أن هذا الحكم العام والحماس عديم الأساس لا داعي له . صحيح ان هناك أصداء من المقطع الأول فى « الأرض الخراب » « أخذني للتزلج .. فى الجبال هناك تحس بالحرية » وذلك فى « رحلة الليل » و « منحدر الثلج » و « كنت ياصديقتي وعدتني بنزهة على الجبل » ولكن هذا لا يبرر تفسير الكاتب بأن « التلال فى قصائد شاعرنا المصرى تعبر عن الفرار والرغبة فى الخلاص » الا اذا قبلنا « ونحن كنقاد » هذه التي يصف فيها الكاتب نفسه فيبرر هذا التفسير . ويشير كاتب آخر الى قول صلاح « وانالست أميراً لا ولست المضحك المراح فى قصر الأمير » من مجموعته الاولى ، ويقول ان الشاعر « لا يستثير اليوت فقط بل جميع تراث اليوت » (٢٧) ان الشاعر بطبيعة الحال غير مسؤول عن هذا الكلام ، وحري بنا أن نصدقه وهو يحدثنا فى (أقول لكم) ١ — من أنا :

واعلم انكم كرماء

وانكم ستغتفرون لي التقصير .. ما كنت أبا الطيّب

ولم اوهب كهذا الفارس العملاق أن اقتنص المعنى

ولست أنا الحكيم رهين محبسه بلا أرب

لأني لو قعدت بمحبس لقضيت من سغب

ولست أنا الأمير يعيش فى مصر بحضن النيل

يناغيه مغنيه

وملعقة من الذهب الصريح تطل من فيه

ولكني تعذبت لكي اعرف معنى الحرف

ومعنى الحرف اذ يجمع جنب الحرف

ولكني تعذبت لكي احتال للمعنى

لكي أملك فى حوزتي المعنى مع المبنى

لكي اسمعكم صوتي فى مجتمع الأصوات

لقد سمعنا صوت الشاعر ، ووجدنا « نحن كقراء » أن الشاعر يقصر عن المتنبي والمعرى وشوقي كما يخبرنا . ولكن هل من الضرورى ان ينشر شعر الصبا ، أو أي شعر « مسلوق » ثم نعتذر عنه ؟ وكم من القراء « كرماء » ويستطيعون ان يبقوا كذلك مدة خمسة عشر عاما ويزيد ؟ لا بأس ، فالشاعر يقول فى المقطع الثاني من القصيدة :

٢ — الحب :

ولكني انسان فقير الجيب والفطنة

ومثل الناس ابحث عن طعامي فى فجاج الأرض

★ ★ ★

لكنني لست بموهوب

---

(٢٦) عبد الله الشفقي ، « الناس فى بلادى » مجلة الآداب ، العدد (٦) ١٩٥٧ ، ص ٣٧ .

(٢٧) بدر الديب ، « الناس فى بلادى والتحرر الشعرى » مجلة الآداب العدد ٨ (١٩٥٦) ص ١٢ .

انا فتى لا يعرف القليل

انا فتى لا يملك القليل

« بعد هذه المعرفة أيّان الغفران ؟ » يقول اليوت . ويقول كذلك « ان أهم ما يجب على الشـعراء ان يفعلوه هو أن يكتبـوا اقل ما يمكن » (٢٨) .

فى العام ١٩٥٤ قال عبد الوهاب البياتي : « واني لو اتيح لي أن أعود الى ١٩٤٩ اذن لأحرقتها هي الاخـرى بالرغم من أنها نالت شهرة وصيتاً لم أكن أتوقعهما » (٢٩) . وكان يشير الى شعره السابق فى « ملائكة وشياطين» بعد أن أحرق شـعره الأول عـام ١٩٤٦ . وبالرغم من أن البياتي قال هذا فى فترة انتماء سياسي عنيف ، ولكن قصائد الشاعر تبقى عزيزة عليه مثل جميع أولاده ، وعندما يفرّط بها فان ذلك يعني انه ادرك سعة البون بينها وبين ما يريد لها أن تكون . فهـل يستطيع صلاح عبد الصبور أن يفرط ببعض قصائده ويتمنى لو أحرقهـا ، ليبقى لنا من أعمالـه الشعرية الكثير مما نريد ان نفخر به ؟ .

★ ★ ★

(٢٨) Wm. Empson " The style of the master " (ed.) Hugh Kenner. prentice-Hall, 1962 p. 152.

(٢٩) مجلة الآداب العدد الثالث (١٩٥٤) ص ٧٢ .

دور العرب فى كشف افريقيا

جمال زكريا *

سبق جغرافيو العرب ومؤرخوهم زملاءهم فى العالم الغربى فى مجال البحوث الافريقية بقرون عديدة ، ودونوا دراساتهم فى مؤلفات قيمة أفاد منها العالم ولذلك ترجع أهمية تلك المصنفات الى انها كتبت فى عصور كانت أوروبا تجهل فيها القارة الافريقية ، ومن هنا اعتبرت مصنفات فريدة وأصيلة فى نوعها . وقد أشاد الكثيرون بفضل العرب من مؤرخين ورحالة وجغرافيين لاسهامهم فى البحث والتأليف عن افريقيا اذ اخترق الكثيرون منهم الصحارى وتجشموا الصعاب بصحبة قوافل التجارة باحثين عن آفاق كانت مجهولة لدى العالم ، فمن المعروف أن الأوروبيين لم يبدأوا الدراسات الافريقية الا فى أعقاب عصر النهضة والاستكشافات البحرية منذ أواخر القرن الخامس عشر الميلادى ، واقتصرت كتاباتهم حتى النصف الثانى من القرن الثامن عشر على السواحل ومصبات الأنهار الكبرى (١) والجدير بالذكر أن هناك من الكتاب الاوروبيين من يتعمدون تجاهل المؤثرات العربية فى افريقيا وينسبون فضل كشف افريقيا الى أوروبا وحدها وهذه نظرة قاصرة لان أوروبا نفسها لم تصل الى كشف مجاهل القارة الا بفضل اعتمادها على سجلات العرب ومدوناتهم . والكثير من هذه

* دكتور جمال زكريا قاسم استاذ التاريخ المساعد بجامعة عين شمس والكويت . له اهتمامات واسعة بتاريخ الخليج العربى وتاريخ شرق افريقيا فى العصر الحديث ، وله فى ذلك عدة كتب وبحوث . .

(١) عبد الرحمن زكى : المراجع العربية للتاريخ الاسلامى فى غرب افريقيا ـ راجع محاضرات الموسم الثقافى للجمعية المصرية للدراسات التاريخية ١٩٦٧/١٩٦٨ ص ٩ .

ترجم الى اللغات الاوروبية المختلفة . كما اعترف الكثيرون من رواد حركة الكشف والارتياد الاوروبي بالدور الذي قام به العرب في التعرف على أجزاء القارة الافريقية وسبقهم في ذلك ، بل ان الكثير من أولئك الرحالة قرأوا بامعان ما كتبه العرب عن المناطق التي ارتادوها وافادوا منها في رحلاتهم ، وهناك من الباحثين المهتمين بالدراسات الافريقية من عنى بابراز فضل المدونات العربية في تعرف اوروبا على القاره الافريقية . اذ ادرك العلماء الاوروبيون منذ وطد الاستعمار أقدامه في افريقيا أهمية التراث العربي الافريقي فنقلوا الكثير من المخطوطات الى مكتبات بلادهم . وتوجد في مكتبة المتحف البريطاني بلندن والمكتبة الاهلية Bibliothegue Nationale في باريس والاسكوريال Esqurial في مدريد وغيرها من المكتبات الاوروبية مئات من المخطوطات والمصنفات العربية داب المستشرقون على ترجمتها الى لغاتهم كما اسهمت في نشر الكثير منها الجمعيات والمعاهد المعنية بالدراسات الافريقية . ومن الانصاف أن نقرر أيضاً أن هناك من الاوروبيين من لم يستطيعوا أن يتجاهلوا فضل الرواد العرب من مؤرخين وجغرافيين ورحالة نذكر من هؤلاء رينيه باسيه passet ودى لارونسير Ronciere

ودى لافوس وبوڤيل Bovill وغيرهم كثيرون .

افريقيا في المصنفات العربية

وقد يكون من المناسب أن نعرف في ذلك الصدد بالمصنفات العربية التي عنيت بتسجيل معلومات عن بعض أجزاء القارة الافريقية ، وهذه المصنفات يمكن تتبعها حسب ترادفها الزمني منذ القرن التاسع الميلادي حتى نهاية القرن الخامس عشر وعلى الرغم مما يأخذه المستشرقون على هذه المصنفات من قصور واضح بالنسبة لما تعرضت له بالتعريف لبعض أجزاء القارة الافريقية فان هذه المصنفات ـ في تقديرنا ـ ذات أهمية بالغة ، ويكفي أن نقول انها حاولت القاء الضوء على بعض المناطق الافريقية في الوقت الذي لم تذكر فيه المصادر الاوروبية المعاصرة لها شيئاً عنها ، هذا اذا استثنينا الاشارات البسيطة التي وردت في رحلات ماركو پولو Marcopolo الى الشرق في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي اذ أورد بعض الاشارات البسيطة عن كل من مقديشيو وزنجبار (٢) .

وقد اعتمد المصنفون العرب في مادتهم على المعلومات التي سجلها الرحالة والتجار عن المناطق التي زاروها بالاضافة الى ما اقدم عليه العرب من ترجمة كتب اليونان والرومان واضافتهم الى ذلك ما عرفوه باسفارهم الكثيرة. وكان لاتساع الدولة الاسلامية أثر واضح في وضع المصنفات الجغرافية الكبيرة عن المسالك والممالك التي تضمنتها ، هذا بالاضافة الى أن كثيراً من امراء المسلمين قد دأبوا على ارسال الرسل والسفارات الى غيرهم من امراء الممالك الاسلامية مما أدى في بعض الأحيان الى القيام برحلات الى اصقاع بعيدة ، كما لا ينبغي أن نغفل أيضاً رحلات الحج الى مكة وعناية الكثيرين من العلماء بتسجيل ما شاهدوه من مدن وطرق ، كما كان من بواعث الترحل النشاط التجاري العربي الذي امتد الى مناطق نائية من آسيا وافريقيا واوروبا الى جانب الرغبة في تحصيل العلم في وقت كانت فيه الكتب نادرة ومراكز الثقافة متعددة (٣) .

وقد تفيدنا بصفة خاصة اخبار الرحلات التي قام بها العرب في افريقيا فهي اقرب الى تعريفنا بما وصل اليه العرب من معرفة ببعض

(٢) C F. Travels of Marco polo ; Trans by A. Ricci, pp. 341 – 345.

(٣) زكي محمد حسن : الرحالة المسلمون ص ٤/٥ .

أجزاء القارة الافريقية ، ولكن مما يسترعى الانتباه أن الرحالة العرب لم يدونوا أخبار رحلاتهم فى مؤلفات قائمة بذاتها الا نادراً أما معظمهم فقد أدمجوا حديث تلك الرحلات فيما وضعوه من كتب التاريخ أو تقويم البلدان كما أشار الكثيرون منهم الى رحلات قام بها غيرهم ولم يصل الينا شىء من تآليف أصحابها انفسهم . ولعل الفرازى والتاجر سليمان أول من نطالعهما من المصنفين العرب فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن والنصف الأول من القرن التاسع الميلادى . فقد كان الفرازى أول من ذكر مملكة غانا قبل القرن التاسع وتبعه الخوارزمى الذى حدد حدود تلك المملكة فى عام ٨٣٣م فى خريطته التى نقلها عن بطليموس كما تحدث ابن عبد الحكم صاحب « فتوح مصر والمغرب » عن السودان الغربى وعن الحملات العربية التى وصلت الى جنوب الصحراء الكبرى . بينما اهتم اليعقوبى بامدادنا بمعلومات عن الشمال الافريقي وممالك السودان الغربى . أما التاجر سليمان فقد ترك لنا وصفاً حياً للسواحل الشرقية من افريقيا والموانىء المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات وسلع التجارة ، كما حفلت كتاباته بوصف مثير لأخبار الملاحة فى المحيط الهندى مما جعلها أقرب ما تكون الى أدب المغامرات أو القصص البحرى . ونظراً لعدم وجود معلومات متوافرة عن شخصية سليمان فان بعض الباحثين قد تشكك فى نسبة هذه القصص اليه الى أن أكد المستشرق الفرنسى جبريل فيران Ferrand صحة ذلك الأمر . والجدير بالذكر ان كتابات التاجر سليمان قد لقيت عناية خاصة من العلامة رينو Reinaud ، كما أخرج سوفاجيه دراسة قيمة لها فى السنوات الأخيرة (٤) .

وفى أواخر القرن التاسع الميلادى يبرز أمامنا « ابن خرداذبه » ويقرر المستشرق السوفيتى كراتشكوفسكى أن جميع مؤلفاته وأشهرها كتاب المسالك والممالك لا نعرفها الا من أسمائها فقط أو من الاشارات الواردة عنها فى المصنفات المتأخرة (٥) ، وفيما يبدو أنه قد اختص بلاد الزنج بنصيب أو فى من كتاباته عن افريقيا . وفى أوائل القرن العاشر الميلادى يسترعى انتباهنا كتاب البلدان لابن الفقيه ونجد فيه بعض الاشارات عن مملكة غانا اذ ذكر الكثير عن نباتاتها وحيواناتها كما أشار بصفة خاصة الى غناها بالذهب (٦) . وفى تلك الفترة أيضاً ظهرت كتابات أبى زيد السيرافى (٨٧٧/٩١٥م) الذى كان يعاصر المسعودى ولكنه مات قبل أن يبدأ المسعودى رحلاته . ولم يكن أبو زيد — وينسب الى سيراف على الساحل الشرقى للخليج العربى — رحالة أو جواب آفاق ، وانما كان مؤلفاً اقتصر على جمع وتدوين قصص التاجر سليمان واضاف اليها ما عرفه من روايات نقلها عن التجار الذين جابوا البحار الشرقية بعد أن غير وبدل من كيانها ، ولذلك تبدو كتاباته على أنها نوع من من أساطير البحار . والجدير بالذكر أن جانباً كبيراً من المعلومات المتعلقة بشرقى افريقيا بصفة خاصة كانت مادة طيبة لمغامرات السندباد البحرى ولقصص ألف ليلة وليلة التى كانت تتجمع فى ذلك الحين . فمن المؤكد أن تكون بعض هذه القصص قد استوحيت أساساً من رحلات العرب البعيدة الى تلك الجهات ، بل انه

---

(٤) كراتشكوفسكى (اغناطيوس) — تاريخ الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ١٤١ . نشر الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية وترجمة صلاح الدين عثمان .

(٥) المصدر السابق ص ١٥٥/١٥٦ .

(٦) مملكة مالى عند الجغرافيين المسلمين — نصوص جمعها وعلق عليها وقدم لها صلاح الدين المنجد ج ١ ص ٩ — نقلا عن كتاب البلدان لابن الفقيه .

توجد فى مالينده بشرقى افريقيا صخرة كبيرة لايزال الأهالى هناك يطلقون عليها صخرة السندناد (٧).

وتطرد معلوماتنا عن افريقيا فى القرن العاشر بظهور « ابو الحسن المسعودى » الذى قام برحلات الى شرق افريقيا فى الفترة من ٩١٦ الى ٩٢٦م وقد وصفه بعض الباحثين بهيرودوت العرب (٨) . ولا يوجد لدينا من مؤلفات المسعودى سوى كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر وهو أكثر مؤلفاته ايجازاً وانتشارا كما يوجد من تراثه المتبقى أيضاً كتاب آخر بعنوان التنبيه والاشراف ومادته جغرافية فى معظمها (٩) ، بينما ضاعت مؤلفاته الاخرى بسبب ضخامة حجمها وقلة انتشارها. ويعتبر كتاب مروج الذهب فى نظر الكثير من المستشرقين خير ما كتب رحالة العصور الوسطى . وقد وصل المسعودى الى شرقى افريقيا بصحبة بحارة من عمان وسيراف من ميناء صحار فى بلاد عمان (١٠) . وعلى الرغم من أنه وصل فى فترة شهدت تأسيس كثير من المدن والامارات العربية الاسلامية على الساحل الشرقى من افريقيا فان المسعودى لا يمدنا بمعلومات عنها وانما أطنب فى وصفه لشعوب الزنج فذكر أنهم يعيشون فى اقليم يمتد مسافة ٢٥٠٠ فرسخ على الساحل صوب الجنوب فى المنطقة الممتدة فيما يعرف حالياً بالقرن الافريقى شمالاً والى موزمبيق جنوباً وانهم مجموعات من الشعوب وليسوا شعباً واحداً. وفيما يبدو أن المسعودى وصل الى اقصى منطقة فى الجنوب وصل اليها العرب فقد ذكر أنه وصل الى أقاصى بلاد الزنج واليها تقصد المراكب العمانية والسيرافية وهى غاية مقاصدهم فى أسافل بحر الزنج ، كما ذكر أن أقاصى بحر الزنج هى بلاد سفاليه فى شرقى افريقيا واقاصيه بلاد واق الواق وهى أرض كثيرة العجائب خصبة حارة لم يذهب أحد من قبله ولا من بعده من الرحالة المسلمين وراء هذه المنطقة ، والأرجح لدينا فيما يقرره الكثير من الباحثين هو أن العرب لم يجدوا بعد سفاليه ما يسافرون من أجله فلم يكلفوا أنفسهم مشقة اذ كانت سفاليه تمدهم بكل ما تستطيع مراكبهم أن تحمل من عاج أو ذهب أو رقيق . وقد بدأ المسعودى حديثه عن شعوب الزنج بالاسطورة القديمة التى تحدثنا عن هجرات أبناء كوش وكيف اتجهوا يميناً بين الشرق والغرب وسكنوا الجزء الشرقى والجنوبى من افريقيا وكونوا شعوب البجة والنوبة ، أما الزنوج فهم وحدهم الذين ثابروا فى سيرهم جنوباً وراء النيل الأعلى حيث اتخذوا مملكة قريبة من مناطق استخراج الذهب الذى بدأوا يصدرونه بكميات وافرة ، كما ملكوا عليهم ملكا سموه وقليمن . ولعل المسعودى يكون بذلك أول من أشار الى مناجم الذهب التى تشتهر بها مناطق الروديسيات فى أواسط افريقيا . وقد أشاد المسعودى بمهارة الزنوج فى أشغال المعادن والتجارة والزراعة وصيد الأفيال لعاجها النفيس . وذكر أنهم يحرصون على الحديد أكثر من حرصهم على الذهب كما وصفهم بأنهم أهل خطابة وفصاحة بلغاء فى أحاديثهم (١١) . وركز المسعودى فى رحلاته فى شرق افريقيا على جزيرة قنبلو فذكر عنها

---

(٧) انظر عن الرحلات العربية فى المحيط الهندى :

Reinaud, Relation des voyages fait par les Arabes et Persans dans l'Inde et de la chine; 2 tomes Paris 1845.

(٨) Freeman-Grenville : **The Mediveal History of the Coast of Tanganyka** p. 40. Berlin 1962.

(٩) كراتشكوفسكى : الأدب الجغرافى عند العرب القسم الأول ص ١٧٨ .

(١٠) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجوهر جـ ١ ص ٢٣٢/٢٢٨ نشر دار الرجاء ـ القاهرة .

(١١) المصدر السابق جـ ١ ص ٢٣٤/٢٣٣ .

انها جزيرة حارة فيها قوم من المسلمين بين كفار الزنوج ، وحدد تاريخ استقرار المسلمين فى تلك الجزيرة بقرن ونصف قرن قبل رحلته اذ قال ان المسلمين تغلبوا على هذه الجزيرة فى بداية عهد الدولة العباسية . ولكن الملاحظ أن ذلك التاريخ لم يشهد هجرة ملحوظة – الى شرقى افريقيا – ولا نجد تفسيراً لذلك الا ان يكون المسعودى قد تجاوز عدة سنوات فى تحديد هجرة الزيديين الى الساحل الشرقى من افريقيا وهى كما نعرف أول هجرة هامة وفدت على المنطقة . ولكن الموضوع الذى أثار الجدل بين بعض الباحثين هو اية جزيرة كان يعنيها المسعودى بجزيرة قنبلو ، حقيقة ان المسعودى وضع بعض التحديدات الجغرافية الخاصة بموقع هذه الجزيرة ولكن نظراً لكثرة عدد الجزر الموجودة على مقربة من الساحل الشرقى لافريقيا فانه يصعب علينا تحديد واحدة منها . وفى راى المستشرق الفرنسى رينو أن جزيرة مدغشقر هى الجزيرة المقصودة ، اذ أن التحديدات الجغرافية التى أوردها المسعودى تكاد تنطبق عليها (١٢) ولكن التساؤل لا يزال قائماً وهو لماذا لم يحدثنا المسعودى عن كبر مساحة هذه الجزيرة اذا صح ان تكون قنبلو هى جزيرة مدغشقر . اما القبطان جيان Guillain فيميل الى اعتبار قنبلو احدى جزر القمر ويحددها على وجه خاص بالجزيرة الكبرى وهى جزيرة ياقوت أو الانجزيجة كما كانت تعرف فى ذلك الحين وان كانت التحديدات التى أوردها المسعودى تختلف مع موقع هذه الجزيرة خاصة من حيث تحديده أنها تقع على مسافة خمسمائة فرسخ من عُمان اذ انها فى الواقع تقع الى مسافة أبعد من ذلك (١٣) ، كما اننا لا نستطيع أن نذهب الى اعتبار قنبلو احدى جزر بمبا أو مافيا أو زنجبار لاننا سوف نصطدم مرة اخرى بالتحديدات التى اوردها المسعودى بالنسبة لموقع جزيرة قنبلو والتى اكد فيها أنها تبعد عن الساحل الافريقى مسيرة يوم أو يومين بينما هذه الجزر تكاد تكون ملامسة للساحل . اما العلاقة فيران فانه لم يقطع برأى معين مكتفياً باعتبار قنبلو احدى الجزر التى تقع فى الجنوب الغربى للمحيط الهندى (١٤) . وعلى الرغم مما ذهب اليه رينو من ان جزيرة قنبلو هى المقصودة بجزيرة مدغشقر الا اننا لا نميل الى الاخذ برايه مفضلين الأخذ برأى جيان فى ان تكون قنبلو هى احدى جزر القمر اذ أنه لا يمكن التسليم بفتح المسلمين لجزيرة كبيرة كجزيرة مدغشقر وتغلبهم عليها فى وقت بدء هجراتهم الى المنطقة .

وقد يكون من دواعى الأسف أن المسعودى لم يضع لنا صوراً واضحة عما شاهده كما أنه لم يرو لنا تجاربه الخاصة اذ أنه لو فعل ذلك لكان من المؤكد أن يأتينا بأخبار أوفى وانما اكتفى بذكر ما توارد اليه من احاديث البحارة الذين كانوا يصلون الى تلك المناطق (١٥) . ولو لم يذكر المسعودى صراحة أنه شاهد بعض مناطق شرق افريقيا لجاز أن نتشكك فى أنه لم يشاهد هذه البلاد مشاهدة عيان ، ومع ذلك فان شخصية المسعودى ربما تكون اكثر جلاءً لو ان مصنفاته الكبرى لم تمسها يد الضياع ونخص بالذكر كتابيه الكبيرين أخبار الزمان ومن اباده الحدثان الذى يقال انه كان يقع فى ثلاثين جزءاً ، والكتاب الوسيط فهذان الكتابان لا نعرفهما الا من خلال اقتباسات ضئيلة ليست بذات اهمية وردت فى بعض المصنفات الاخرى . وعلى الرغم من أهمية

---

(١٢) Reinaud, Relation des Voyages ... Tome I PP, 131–133

(١٣) جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٩٣ – القاهرة ١٩٢٧ .

(١٤) Ferrand, **Documents Historiques et Textes Geographiques Arabes** .. Tome I P. 35 FF paris 1913.

(١٥) Freeman-grenville: op. cit. p. 40

كتابات المسعودى سواء بما أمدتنا به من معلومات أضافت الكثير الى المادة المتجمعة لدينا أو فى تأثيرها على الكتاب الآخرين الذين تتعمق بهم معرفتنا الجغرافية عن افريقيا فان كتابات المسعودى مع ذلك لم تخل من العيوب المعهودة فى تآليف معظم الرحالة والجغرافيين والمؤرخين خلال ذلك العهد ، ومن تلك العيوب كثرة الاستطرادات ونقل الخرافات والأخبار السطحية دون العناية بتحقيقها تحقيقاً علمياً سليماً (١٦) . كما يلاحظ تركيز المسعودى على الحديث عن شرق افريقيا ، أما السودان الغربى فقد اقتصر على الاشارة الى تجارة الذهب فيه حيث ذكر انها تجارة غريبة ملفتة للنظر (١٧) .

وفى القرن العاشر أيضاً تمدنا كتابات الاصطخرى وابن حوقل ببعض المعلومات الخاصة بافريقيا . وللاصطخرى كتابان أحدهما كتاب الاقاليم ، والآخر المسالك والممالك اعتمد فى وضعهما على رحلاته لطلب العلم والمعرفة ، وقد عنى فى كتابه الثانى بتحديد بعض الممالك الاسلامية ومن ذلك ما أورده عن بلاد السودان الغربى التى وصفها بأنها بلاد عريضة ليس لها اتصال بشىء من الممالك والعمارات الا من جهة المغرب نظراً لصعوبة المسالك بينها وبين سائر الامم (١٨) . اما ابن حوقل البغدادى فقد اهتم بدوره بالاشارة الى بعض الأقاليم الافريقية كما اعتمد كثيراً على الاصطخرى الأمر الذى سبب لبعض الباحثين الكثير من الخلط بين عمل كل منهما . وقد اشتهر كتاب ابن حوقل بصورة الأرض أورد فيه بعض المعلومات التفصيلية عن القسم الشرقى من افريقيا وخاصة مناطق الحبشة والنوبة ،

والملاحظ ان ابن حوقل لم يضع كتابه على هيئة رحلات انما عرضه بطريقة الوصف الطبوغرافى فجاء أشبه بمصنف جغرافى لم يكتف فيه بوصف البلدان فقط انما نظم مسالكها وطرقها ، كما تخللت كتاباته خرائط جغرافية وهي وان لم تكن على درجة كافية من الدقة الا أنها كانت بلا شك محاولة رائدة فى هذا المجال . وقد أشار ابن حوقل الى نهر النيجر ولما كان قد لاحظه يتدفق تجاه الشرق فقد ادى به ذلك الى الاعتقاد بانه نهر النيل (١٩) ، الذى ذكر انه لا يعرف له بداية من وراء ارض النوبة وماؤه أشد عذوبة وبياضاً من سائر أنهار الاسلام. والثابت ان ابن حوقل زار بعض المناطق الداخلية فى غرب افريقيا ومع ذلك فانه لم يتعرض كثيراً لوصف البلدان التى تقطنها الشعوب السوداء فى كل من غرب وشرق القارة فكما يقول ان حبه الطبيعى للحكومة المنظمة هو الذى دفعه لتجنب ذكر أى شىء عنهم (٢٠) ، أما المناطق الأكثر تقدماً فى افريقيا فقد أورد عنها بعض المعلومات ، ففى خلال زيارته لبلدان شمال غرب افريقيا عدد أهم مدنها كبرقة واجدابية وسرت وسوسة وتونس كما تحدث عن بلدة أودغست الواقعة على حافة الصحراء وذكر أن لزعماء البلدة صلات بمملكة غانا التى وصفها بانها أغنى ممالك العالم لما فى أرضها من التبر . كما تضمنت كتاباته بعض المعلومات عن كل من شعوب البجة والنوبة والحبشة لان لديهم بعض مظاهر الحضارة والوعى الدينى الناتج عن قرب بلادهم من البلدان الاخرى الأكثر تقدماً . وبصدد ذلك أورد اشارات عن بحر القلزم ومن يسكن جزائره من البجة الذين هم

---

(١٦) ذكى حسن : الرحالة المسلمون ص ٣٧/٣٨ .

(١٧) Bovill, The Golden Trade of the Moors p. 61, London, 1968.

(١٨) الاصطخرى : المسالك والممالك ص ٢٤ طبعة الحينى القاهرة ١٩٦١ .

(١٩) Bovill, op. it. pp. 61-62.

(٢٠) المصدر السابق ص ٦٢ .

أشد سواداً من الأحباش وانهم لا يملكون قرى ولا مدناً ولا أرضاً زراعية ، كما تعرض للحبشة التى ذكر أن أهلها نصارى يقترب لونهم من لون العرب وانهم أهل سلم وانها ليست بدار حرب ، ووصفها بانها بلاد جافة يوجد بها قليل من المبانى ومساحة كبيرة من الأراضى الزراعية وان جلود النمور وغيرها من الجلود التى تشترى من اليمن تأتى من هذه البلاد . وذكر عن زيلع انها تتصل بمفاوز النوبة التى وصفها بانها أوسع من الحبشة يجرى فيها نيل مصر الى ان يخرج منها الى ارض الزنج ثم يتجاوزها الى برارى تتعذر مسالكها ، وهى بلد عامر خصب من احسن مدنها نواحى علوة وفى أعلاها نهر يجرى من الشرق يعرف بأور وهو يصب فى نهر النيل وأن سكانها نصارى وبها من المدن والعمارة أكثر من الحبشة .

وبعد كتابات ابن حوقل يطالعنا من المصنفات العربية التى عنيت بافريقيا كتاب وصف افريقيا والمغرب للجغرافى محمد الأندلسى (٩٧٣م) ويعد هذا الكتاب من أهم المصادر التى اعتمدها البكرى فى وضع مصنفة الفريد « المغرب فى ذكر بلاد افريقية والمغرب » كذلك يبرز لدينا فى أواخر القرن العاشر الحسن المهلبى وهو عالم مصرى وضع بعد زيارته لبلاد السودان كتاباً فى الطرق والمسالك (٩٨٥م) وعلى الزغم من أن هذا الكتاب لم يصل الينا الا أنه تميز من الاشارات المنقولة عنه بانه عنى عناية خاصة بوصف أقاليم السودان الغربى (٢١) .

وفى القرن الحادى عشر الميلادى وقبل أن نصل الى مصنف الادريسى، وهو من المصنفات العربية الهامة التى عنيت بافريقيا ، لا نجد سوى البيرونى فى كتابه « الآثار الباقية عن القرون الخالية » ونجد فى هذا الكتاب اهتماماً واضحاً بالساحل الشرقي لافريقيا اذ ذكر أن الساحل والجزر الجنوبية منه تسكنه قبائل متفرقة من الزنوج ، كما تحدث عن النشاط التجارى الذى كان قائماً بين سفاليه والهند والصين ، كما اشار الى الجزء الغربى من المحيط الهندى الذى أطلق عليه بحر البربر وحدده بمضيق عدن فى الشمال الى سفاليه الزنج فى الجنوب مؤكداً أن المراكب لا يمكن لها أن تتجاوز سفاليه لعظم المخاطرة فيما يليها ويبدو انه قد توافرت للعرب معلومات هامة عن ساحل شرق افريقيا الى ما يقرب من خط عرض ٢٠° جنوبا ، أما البلاد الواقعة الى الجنوب من ذلك فقد كانت فكرة العرب عنها بصفة عامة تستند على الحدس والتخمين ولو ان علمهم بالكوارث التي كانت تتعرض لها السفن تشير الى معرفتهم بطريق غير مباشر بمضيق موزمبيق الذى أسموه فى بعض كتاباتهم « جبل الندامة » (٢٢) ولا شك فى أن المعلومات التي أوردها المصنفون العرب سواء تلك التي وصلت الينا أو ما فقد منها استفاد منها الادريسي فى القرن الثاني عشر الميلادى فى وضع كتابه وخريطته المعروفة عن افريقيا . والادريسي جغرافي عربي أقام فى صقلية فى الفترة من ١١٠٠ — ١١٦٦ م فى بلاط الملك روجر الثاني .Roger II أحد ملوك النورمان وفيما يبدو أن معاصرى الادريسي من المسلمين قد استاءوا لدخوله فى خدمة أمير كافر خاصة وأن الوقت كان زمن حروب صليبية، ولا شك فى أنه لعدم موافقة بني قومه على تصرفه هذا فان المعلومات المتعلقة بحياته قليلة فى جملتها (٢٣) . وقد طلب روجر من الادريسي جمع المعلومات المتعلقة بالعالم والتي كان قد حفظ مادتها فاخرج منها الادريسي عمله الضخم المعروف

---

(٢١) ذكى حسن : الرحالة المسلمون في العصور الوسطى ص ٤٢/٤٣ .

(٢٢) كراتشكوفسكى — الادب الجغرافي عند العرب القسم الاول ص ٢٤٩ .

(٢٣) Bovill. op. cit., pp. 621-63.

بكتاب روجر واسماه نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق (٢٤) . وقد أخذ الادريسي الكثير من مادته عن الكتب الجغرافية السابقة عليه .وعن التقارير التي كان يتلقاها من المسافرين ، هذا فضلاً عن المناطق التي ارتحل اليها بنفسه فى منطقة الشمال الافريقي على وجه التحديد . كذلك تحدث الادريسي عن مدن شرق افريقيا وان كان لم يورد لنا معلومات وافية عنها ومع ذلك فان أهمية كتابات الادريسي فيما يختص بشرق افريقيا أنها تعد اولى المصـــادر التي تحدثنا عن مدن الساحل وجزائره ، من ذلك مدينة كلوه وتجارتها مع سنفاليه ومالينده التي وصـفها بالازدهار . وما يستلفت النظر أن الادريسي لم يرحل الى شرق افريقيا كما فعل المسعودى ولكنه استمع كثيراً وقرأ أكثر فأتى بدقائق مفصلة عن هذا الاقليم خاصـة وان الفترة التي وضع فيها الادريسي كتابه كانت تجارة العرب فى خلالها متسعة اتساعاً كبيراً ، على أنه لم يعن بتجارة العرب فى الذهب والعاج والـرقيق لأن هذه التجارة كانت معروفة فى العالـم العـربي التجارى وانما انصرف الى الحديث عن تجارة جديدة هي تجارة الحديد ، كما نلاحظ أيضاً تغير أوجه الحياة منذ رحلة المسعودى فى السنوات الاولى من القرن العاشر الى كتابات الادريســي فى النصـف الأول من القرن الثاني عشر الميلادى ، فمالينده التي لم تحظ من المسعودى حتى بذكر اسمها اصبحت فى زمن الادريســي « مدينـة الزنج » يحدثنا الادريسي عنها فيقول ان الزنوج يمتلكون فيها مناجم الحديد ويستخرجونه ويتاجـرون فى المطاوع منه ويربحون من تجارتهم هذه أرباحاً كثيرة . كذلك تحدث عن « منبسة » واشتغال أهلها بتجارةالحديد أيضاً مما يدل علىالصلات التي كانت قائمة بين شعوب الداخل وبين من يفد على الساحل من تجار العـــرب وغيرهم خاصة الهنود اذ كانت السيوف تصنع فى الهند من الحديد المتحصل عليــه من شرق افريقيا ومما يستلفت الانتباه أن هناك أقاليم ذكرها الادريسي لاتزال موجودة على الخرائط الحالية ولو بالتقريب كبراوه ومالينده ومنبسة،وهناك من المدن التي ذكرها قـد اندرست معالمهـا ولاتزال تخضع لعمليات الكشف والتنقيب(٢٥) .

ولم يقتصر الادريسي عند حد الاشارة الى اقاليم شرق أفريقيا ومدنها وانما تعرض الى غرب أفريقيا ولا سيما مملكة غانا وقد وصف في أماكن كثيرة من كتابه ما كان عليه ملـوك هذه الدولة من الثراء والعلاقات التجاريـة بينهم وبين المغرب الأقصى (٢٦)

وفي منتصف القرن الثاني عشر وضع ابن الوردى مصنفاً بعنـوان « فريدة العجائب وفريدة الغرائب » اعتمد فيه الى حد كبير على النقل عن المسعودى وقد وصف الساحل الشرقي من افريقيا من رأس جردفون شمالاً الى موزمبيق جنوباً ، ونقل عن المسعودى ما أورده عن بلاد واق الواق وعجب لكثرة ما بها من ذهب حتى ان الزنوج يتخذون منه سلاسل كلابهم ودوابهم واكابرهم يصنعون منه «لبِنَاً» يبنون بها بيوتهم . (٢٧)

ولا تطالعنا بعد ذلك مصنفات هامة تضطرنا الى التوقف عندها سوى معجم ياقوت الحموى المعروف بمعجم البلدان . وقد عرف ياقوت بأسفاره التجارية العديدة وكان يشتغل بتجارة الكتب وقد مكنه ذلك من جمع المادة اللازمه لمعجمه وان كان لم يسجل لنا أخبار رحلاته وما وقع له فيها من تجارب ، ولا ريب أن ما

- (٢٤) انظر مادة الادريسي في دائرة المعارف الاسلامية .

(٢٥) بازل دافيدسون : افريقية تحت اضواء جديدة (مترجم) ـ بيروت ١٩٦١ .

(٢٦) عبد الرحمن زكى : المراجع العربية للتاريخ الاسلامى في غرب افريقيا ص١٤ .

(٢٧) راجع ابن الوردى : فريدة العجائب وفريدة الغرائب .

شاهده ياقوت في أسفاره وما جمعه من الخزائن كان خير عدة له في تأليف مصنفه الذى فرغ منه في عام ١٢٢٤م(٢٨) ويعتبر معجم البلدان من أهم المصنفات التى وضعها العرب في هذا الموضوع ، ويوجد بهذا المعجم تعريف ببعض مـــدن شرق افريقيا كمقـديشيـو وحب وكلوة ، ولعل ياقوت اول من أشـار الـى الشعب السواحلي ويفهم ذلك من حديثه عنهم اذ أسماهم بشعب البربر وهم غير البربر الذين بالمغرب .. هؤلاء سود يشبهون الزنوج .. جنس متوسط بين الحبش والزنوج . وفى تعريفه بمقديشيو ذكر انها مدينة في أول بلاد الزنج يجلب منها الصندل والأبنوس والعاج. كما تحدث عن مدينة الجب وكلوة وسفاليه وان كان كل ما أورده عنها لم يتعد شذرات بسيطة، فقد ذكر عن الجب انها مدينة قرب بلاد الزنج في أرض بربرة ، وكلوه موضع بأرض الزنج ولم يذكر ياقوت شيئاً عن الجهات الاخرى التى تقع على ساحل شرق افريقيا أكثر مما أورده الادريسي ومع ذلك فان ما ذكره ياقوت مهم رغم قلته ، وفيما يبدو انه استقى معلوماته من التجار العرب الذين كانوا يذهبون الـى هذه الأقاليم لصلته بهؤلاء التجار وبرؤسـاء عمان بوجه خاص . أما جزيرة مدغشقر فقد اطلق عليها جزيرة القمر (٢٩) ، كما تحدث عن اختلاف أجناسها وتعدد شعوبها ولغاتها وعن غنى سواحلها بالعنبر وانه ليس في بحر الزنج جزيرة أكبر منها . كذلك تعرض ياقوت لممالك السودان الغربي فذكر عن غانا أنهـا مدينة كبيرة في جنوب بلاد السودان ، كمـا تحدث عن أقاليم مالي فذكر عن التكرور أنها بلاد تنسب الى قبيل من السودان في أقصي جنوب المغرب كما تحدث عن التبر فذكر انها من بلاد السودان واليها ينسب الذهب الخالص وهي في جنوب المغرب . (٣٠)

وفي أواخر القرن الثالث عشر الميلادى يطالعنا ابن سعيد الحموى (١٢٨٦ م) الذى درس جغرافية بطلميوس ووضع موسوعة هامـة عرفت بجغرافية الأقاليم السبعة على نهـج مصنف الادريسي نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق (٣١) ، بهـا تعريفات عن مـدن شـرق افريقيا وقد راعى ترتيبها حسب موقعها من الشمال الى الجنوب (٣٢) . ومن المؤكد انه كتب أيضاً عن السودان الغربي ولكن مـن المؤسف ان كتابات ابن سعيد لم تصل الينا كاملة ولكن اذا قسناها بالاشارات التى وردت عنها فى ابى الفدا وابن خلدون وغيرهما فان فقد مؤلفاته يعد ولا شك ضربة محزنة للعلم (٣٣) . وأهم ما في كتابات ابن سعيد ما ذكره من أن ملاحاً عربيا يدعى « ابن فاطمة » دار حـول افريقيا من الغرب الى الشرق ووصف سواحل

---

(٢٨) زكى حسن : الرحالة المسلمون ص ١٥/١٦ .

(٢٩) لا يتفق الجغرافيون العرب على كتابة اسم هـذه الجزيرة ولا على أصل اشتقاقها فقد كتبه البعض ومنهم الادريسي بضم القاف والميم وكتبه غيرهم ومنهم ياقوت وابن سعيد بسكون الميم ونسبوا اسم الجزيرة الى قوم القمر الذين هاجروا اليها اما ابن الوردى واليعقوبى فسميا الجزيرة باسم القمر بفتح القاف والميم ويبدو ان العرب كانوا يقصدون بها جزيرة مدغشقر وان كان هناك من يعتقد انهم كانوا يعنون بها احدى جزر القمر خاصة وان وصف الادريسي وابن سعيد لجزائر القمر من حيث طبيعة وعادات السكان لا يتيسر تطبيقه على جزيرة مدغشقر . راجع جيان : وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ١٦١/١٦٢ .

(٣٠) صلاح الدين المنجد : مملكة مالى عند الجغرافيين المسلمين ص ١٥ .

(٣١) انظر ابن سعيد فى المجلد الثانى من فيران ص ٣١٦ وما بعدها .. Relation des voyages

(٣٢) جيان وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ١٣٨ .

(٣٣) Bovill, op. cit. p. 65.

السنغال والقمر وتحدث عن وجود جاليات هندية كبيرة العدد تعيش في جزيرة القمر ، كما أورد تفاصيل كثيرة عن تلك الجزيرة تطابق جزيرة مدغشقر الى حد كبير مثل كونها طويلة عريضة طولها مسيرة أربعة أشهر وعرضها مسيرة عشرين يوما ،وانها تحت حكم المسلمين . وبعد وفاة ابن سعيد يسترعى انتباهنا مصنف جديد فى تخطيط البلدان لزكريا بن محمد المعروف بالقزويني ويتضمن بعض المعلومات المفيدة عن افريقيا وان كان يلاحظ اعتماده على المسعودى فيما نقله عن زنوج شرق أفريقيا . اما عن بلاد السودان فقد ذكر أنها بلاد كبيرة وأرض واسعة ينتهي شمالها الى ارض البربر وجنوبها الى البرارى وشرقها الى الحبشة وغربها الى البحر المحيط . (٢٤) وفي تقويم البلدان لأبى الفدا اشارات عن ممالك السودان الغربي على ان اكثر ما اوضحه ابو الفدا حديثه عن الثلوج على قمة جبال كليمنجارو ، قال انه سمع بهذا ولا يكاد يصدقه (٢٥) وعلى ذلك نستطيع أن نؤكد هنا ان العرب عرفوا مناطق فى أفريقيا لم يصل اليها الاوربيون الا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

أما القرن الرابع عشر فيتميز بثرائه في مجال المعرفة بغرب افريقيا الداخلية ولدينا بصدد ذلك مسالك الابصار للعمرى وابن بطوطة ثم ابن خلدون . ويكاد يكون هناك اتفاق بين الباحثين على أن العمرى يعد أعظم من كتب عن مملكة مالي اذ قدم وصفاً دقيقاً وهاماً لها ولأقاليمها ومدنها وقبائلها وبناء دورها وأقواتها وثمارها وحيواناتها وعاداتها وتقاليدها وصلات ملوكها بمن يجاورهم . وقد استقى العمرى مادته من اناس عاشوا فى تلك البلاد وعرفوا اخبارها ومن أهالي مالي انفسهم أو ملوكهم الذين زاروا القاهرة ومن آخرين صحبوا هؤلاء الملوك ونقلوا ما حدثوهم به (٢٦) .

أما رحلات ابن بطوطة فتعد مصدراً هاماً نستقى منه معلوماتنا عن كل من شرق وغرب افريقيا والظروف التى تم فيها تدوين هذه الرحلات تجعلنا لا ننسى اذا ما قسونا في حكمنا عليه واتهامه بالخيال أو عدم التزامه الدقة فيما كان يرويه أن كثيراً من اللوم يمكن ان يكون ناشئاً عن مسجل هذه الرحلات فاغلب الظن ان ابن بطوطة لم يدون مذكرات منتظمة وان كان قد دون شيئاً فلا ريب فى انه قد اضاعه خلال رحلاته مما اضطره ان يملى رحلاته من الذاكرة (٢٧) .

ومهما يكن هناك من قصور فان ابن بطوطة يعد أول الرحالة العرب الذين حدثونا بافاضة عن الامارات الاسلامية فى شرق افريقيا وقد أورد لنا ثلاثة مراكز على الساحل هي مقديشيو وكلوه وممبسة (٢٨) . والجدير بالذكر أن الزمن الذى وصل فيه ابن بطوطة الى ساحل شرق افريقيا وهو نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر كانت فيه معظم مناطق الساحل تنتمي الى العرب حين جاءت موجة كبيرة من مهاجرى العرب في نهاية القرن الثالث عشر الميلادى الى شرق افريقيا وقت اجتياح المغول للعراق ، ولحق أولئك المهاجرون ببنى جلدتهم على

---

(٢٤) زكريا القزوينى : آثار البلاد واخبار العباد ص ٢٤٠ طبعة بيروت .

(٢٥) انظر كتابات ابى الفدا في : Reinaud, Relation des voyages Tome II. p. 44
وكذلك جيان ـ وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن شرق افريقيا ص ٧٣ .

(٢٦) العمرى ـ مسالك الابصار في مسالك الامصار ـ وتوجد مجلدات تحتاج الى تكملة من هذا الكتاب في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٦٨ .

(٢٧) راجع مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الاسلامية .

(٢٨) ابن بطوطة : تحفة النظار في عجائب الاقطار وغرائب الأمصار ـ جـ ١ ذكر سلطان مقديشيو وكلوه .

الساحل الشرقي من افريقيا وجاءوا بدم جديد ظهرت آثاره في عماراتهم الزاهرة وأسواقهم الباهرة التى فتنت ابن بطوطة حين جاء الاقليم فحديثه عن كلوه مثلا يوحى بأنها كانت من أجمل البقاع واكثرها بهاء، وكذلك يعطي في حديثه عن ممبسة ومقديشيو صوراً حية لمجتمعات مترفة غنية (٣٩) ولابن بطوطة رحلات اخرى في السودان الغربي حيث سافر الى بعض هذه المالك مكلفاً من أبي عنان سلطان فاس الذى اوفده في مهمة الى هذه البلاد لانعرف تفاصيلها. وقد بدأ رحلته من سجلماسة حيث انضم الى جماعة من التجار اذ كانت العلاقات التجارية متصلة بين بلاد المغرب واقاليم السودان الغربي ووصل الى بعض المالك التي وصفا وصفاً شيقاً كايو لاتن ومالي كما وصل الى نهر النيجر ولكنه ظنه نهر النيل وقد ذكر عنه انه ينحدر من كارسخو الى بلدة كابرة فزاغة ثم الى تنبكتو وكوكو ومنها ينحدر الى بلاد النوبة ودنقلة. (٤٠) وتعتبر رحلة ابن بطوطة الى بلاد السودان من أهم رحلاته (١٣٥٢ م) فقد كان من الرواد الاول الذين جابوا الآفاق المجهولة في الصحراء الكبرى . (٤١) وقد ذكر المستشرق شتيرن محرر مادة ابن بطوطة في دائرة المعارف الاسلامية أن المعلومات الصحيحة التى أوردها ابن بطوطة عن غرب افريقيالا تقل فائدة عن المعلومات التى أتى بها ليون الافريقي في القرن السادس عشر ، هذا على الرغم من ان رحلات ابن بطوطة قد شغلت الأذهان وتضاربت الأقوال في صدقها فالبعض رماها بالكذب والتهويل وآخرون أعطوها قدراً من الأهمية ، من ذلك ما يقرره البعض ان رحلات ابن بطوطة أفادت علم الجغرافيا والتاريخ والاجتماع لما عنى به من الاشارة الى نباتات ومناخ وحيوانات البلاد التى زارها واليه يرجع الفضل فى تعريفنا بغرب افريقيا وحضارتها .

وفي السنوات الأخيرة من القرن الرابع عشر يطلعنا عبد الرحمن بن خلدون على بعض الحقائق الهامة عن السودان الغربي وعلى معلومات دقيقة وللمرة الاولى عن قبائل الطوارق في الصحراء الكبرى . أما في أوائل القرن الخامس عشر فقد أمدنا القلقشندى بصورة حية عن مجتمع مالي كما أوضح الصلات التى كانت تربط بعض ممالك السودان الغربي بمصر . (٤٢)

ومنذ النصف الأول من القرن الخامس عشر تجدب المصنفات العربية العامة التى تعرضت لافريقيا ، تلك المصنفات التى أمدتنا بمعلومات هامة من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر الميلادى . وهي الفترة التى يمكن أن نسميها بالعهد الاسلامى ، اذ كان المسلمون في خلالها على اتصال دون غيرهم بتلك المناطق التى كان لهم فيها النفوذ على أطرافها والسيطرة على تجارتها . وينبغى ألا نغفل الاشارة بصدد تعرضنا للمصنفات العربية عن افريقيا الى الكتاب المغاربة الذين نبغوا على وجه خاص في فن الرحلات وكان الحج هو سبيلهم الى ذلك اذ كانت فريضة الحج من اهم البواعث على سفر آلاف المغاربة في كل عام وكان الكثير من اولئك الحجاج يستخدمون الطريق البرى من المغرب الى تونس ومنها الى طرابلس وبرقة ومصر ثم الحجاز عن طريق البحر الأحمر أو الشام . وقد دأب علماء من هؤلاء عند عودتهم الى بلادهم على الكتابة عن الطرق التى سلكوها والأحداث التى صادفوها املاً في أن ينتفع آخرون بتجاربهم،

(٣٩) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية فى افريقيا ـ القاهرة ١٩٥٨ .

(٤٠) رحلة ابن بطوطة : جـ ٢ ص ٣ القاهرة ١٩٣٣ .

(٤١) زكى حسن : الرحالة المسلمون ص ١٦٤/١٧١ .

(٤٢) القلقشندى : صبح الاعشى جـ ٥ ص ٢٨٤/٣٠١ .

ويبرز من هؤلاء ابن جبير في نهاية القرن الثاني عشر الميلادى، وقد اتخذ طريق الساحل الافريقي الشمالي الى مصر ومنها الى ميناء عيذاب على البحر الأحمر . وان كان مايؤخذ عليه أنه لم يضف جديداً للمناطق التى زارها وفيما يبدو انه لم يهتم بالناحية الجغرافية قدر اهتمامه بالنواحي الاجتماعية .

وفي القرن الثالث عشر الميلادى يبرز لدينا من كتاب المغاربة ابن سعيد الاندلسي فى كتابه «المغرب في حلى المغرب» وقد وصف فيه رحلته الى الحج وكذلك العبدرى الذى اهتم في رحلته فى شمال غرب افريقيا بتسجيل بعض المواقع الجغرافية وذكر المعالم الأثرية ودراسة العدات والتقاليد في البلاد التى مر بها . وقد قام برحلته من المغرب الاقصى في عام ١٢٩٨ م واجتاز الشمال الافريقي ماراً بالسوس الأوسط وتلمسان والجزائر وبجاية وقسنطينة وتونس ثم اجتاز ليبيا حتى وصل الى الاسكندرية . وفى القرن الرابع عشر ظهر من الرحالة خالد بن عيسى البلوى الذى غادر الاندلس(١٣٣٥م) في طريقه الى الحجاز ودوّن اخبار رحلته في كتاب أسماه « تاج المفرق » وهناك رحالة آخرون لم يكن الحج هو دافعهم الى الرحلة ، من هؤلاء ابو محمد عبد الله التيجانى الذى قام برحلته برفقة أحد ملوك بني حفص وسجل اخبار رحلته هذه بما تضمنته من تفصيلات عن كثير من النواحي الجغرافية والتاريخية والأدبية والاجتماعية للقطرين الطرابلسي والتونسي . وتعد رحلة التيجانى من أول المصنفات التى أمدتنا بوصف مسهب لكثير من بلدان الشمال الافريقى فقد زار التيجاني في رحلته الساحل التونسي فمر بصفاقس ثم نزل الى الجنوب ناحية قابس وجزيرة جربا التى أفرد لها وصفاً ممتعاً ثم تقدمت رحلته في الواحات الجنوبية كما وصف المدن الساحلية في طرابلس . (٤٣)

وفي القرن السابع عشر تسترعى انتباهنا رحلات أبوسالم العياش التى قام بها قاصداً الحج الى مكة وتضمنت وصفاً مفيداً لمدن الشمال الافريقي التى مر بها كتونس وطرابلس والقيروان . (٤٤)

وقبل ان نختتم جهود العلماء العرب في التعريف ببعض المناطق الافريقية يمكن الاشارة هنا الى العمل الذى نشره يوسف كمال (١٩٢٦) بعنوان « أطلس افريقيا ومصر الجغرافى » **Monumenta Catographica Africae et Aeygpti** وجمع فيه ما كتبه العرب وغيرهم عن البلدان الافريقية وما ورد في مؤلفاتهم من خرائط ومصورات وكذلك ما نشره المستشرق الفرنسي دى لارونسير بعنوان « اكتشاف افريقيا في العصور الوسطى » **La Dècouverte de L' Afrique au Moyen Age — 1925 .**

ومن المفيد ان نذكر ايضا أن المعلومات التى وردت عن أفريقيا لم تقتصر على المصنفات العامة وانما هناك مئات من المخطوطات والمدونات العربية المحلية بها مادة وفيرة عن تاريخ الشعوب الافريقية وحياتها وصلاتها بالعرب . والجدير بالذكر ان في غرب افريقيا حركة نشيطة تستهدف جمع التراث المحلي ونشر الفهارس العلمية الوصفية كي تكون في متناول الدارسين ، وقد صدر في السنوات الأخيرة ثبت عام للمخطوطات العربية الموجودة

---

(٤٣) ابو محمد عبد الله التيجانى : انظر رحلة التيجانى التى قام بها في البلاد التونسية والقطر الطرابلسي ـ تقديم حسن عبد الوهاب ـ المطبعة الرسمية تونس ١٩٥٨ .

(٤٤) انظر رحلة الشيخ ابو سالم العياشي في مجلدين ـ جـ ٢ ص ٦٦ عن نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية (المكتبة التيمورية رقم ٤٠٥) .

في مكتبة لاجوس ولوجارد في كادونا بنيجيريا(٤٥) كما نهضت جامعة ايبادان بالتعريف بالمخطوطات المحلية التى في حوزتها . (٤٦)

والأمر الذى نؤكد عليه أن كثيراً من السجلات والمدونات قد مستها يد الضياع كما انه لا يزال الكثير من هذه المخطوطات مجهولاً أو على الأقل لم تسلط عليه الأضواء بعد من قبل الدارسين . (٤٧)

★★★

هذه نظرة عامة للتعريف بأهم المصنفات العربية التى عنيت بالاشارة الى بعض المناطق الافريقية وهى كما لا حظنا عنيت بثلاث مناطق هامة يمكن ان نطلق عليها مفاتيح القارة الافريقية وهى : ساحل شرق افريقيا ، مصر وما يليها جنوبا ثم شمال غرب افريقيا وهذه المراكز استغلها العرب للتوغل في داخلية القارة الافريقية فعن طريق الساحل لشرقي لافريقيا تابع العرب نشاطهم الى أواسط القارة حتى الكونغو ومنطقة البحيرات الاستوائية ، كما امتدت القوافل العربية من شمال غرب افريقيا فى طريقها الى ممالك السودان الغربى ؛ كما نشطت الهجرات العربية من مصر وتوغلت في مقاطعات الحبشة والنوبة . ومن المفيد الاشارة الى أن تلك المراكز بذاتها هي التى اعتمد عليها الاوربيون من رحالة ومبشرين ومستكشفين للتوغل الى داخلية القارة الافريقية واقتفوا الى حد كبير آثار العرب كما استعان الكثيرون منهم بمساعدات الحكام العرب وبالخدمات التى قدمها لهم الأدلاء الذين جابوا هذه المناطق الداخلية . وقد يكون من المناسب ان نتعرف على الجهود التى بذلها العرب في توغلهم من تلك المراكز الى الداخل وسنعنى بذكر هذه الجهود فى مرحلتين :

المرحلة الاولى : ويمكن أن نطلق عليها العصر الاسلامي وقد بدأت منذ القرن التاسع الميلادى وانتهت بوصول البرتغاليين الى سواحل القارة الافريقية فى نهاية القرن الخامس عشر .

والمرحلة الثانية : وهي المرحلة الحديثة التى بدأت منذ أوائل القرن التاسع عشر وانتهت بالموجة الامبريالية التى تعرضت لها القارة الافريقية فى السنوات الأخيرة من ذلك القرن .

ولنبدأ بالجهود التى قام بها العرب في المرحلة الاولى :

كشف العرب للساحل الشرقي من افريقيا :

اتضح لنا مما سبق أن العرب عرفوا المنطقة الممتدة من رأس غردفون شمالاً الى خليج دلجادو جنوباً وكانوا يطلقون على الساحل الممتد بينهما ساحل الزنج أو زنجبار من الفارسية « بار » بمعنى الساحل .

وكان التجار من جنوب الجزيرة العربية وسواحل الخليج العربي أقدم من وطىء هذه المنطقة وكان قدومهم للتجارة حيناً والاستيطان حيناً آخر ونجحوا فى تأسيس عدة مراكز تجارية على الساحل للاشتغال بتجارة الذهب والعاج والرقيق (٤٨) . على أن ما يلاحظ أن

---

(٤٥) Aida Arif and Abu Hakima : **Descriptive Catalogue of Arabic Manuscripts in Nigeria,** Luzac-London 1965.

(٤٦) Kensdale, W. E. N. : **A Catalogue of the Arabic Manuscripts preserved in the University Library-Ibadan,** 1955-58.

(٤٧) انظر دراستنا عن المصادر العربية لتاريخ شرق افريقيا ـ العدد ١٤ من مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٢٢٦ .

(٤٨) Ingrams, Arabia and Isles, p. 3.

القبائل الافريقية لم تتمكن من استيعاب الوافدين عليها لأن مورد العرب كان منهلاً لا يكاد ينقطع وترتب على ذلك ان احتفظ النازحون العرب الى حد كبير بسماتهم المميزة وان كان قد نما عن هذا الوضع المتحرك الناتج عن تعدد الثقافات والعناصر التي كانت تفد من الهند والصين بالاضافة الى الجزيرة العربية والخليج العربي الثقافة واللغة السواحلية وهذه وتلك لا شك انها كانت المزيج المركب الذى نماه الساحل الشرقي لافريقيا من ثقافات متعددة ولغات متباينة وفدت عليه . ومن المؤكد أن العرب كان لهم تأثيرهم الواضح فى ساحل شرق افريقيا يدل على ذلك أن الاغريق والرومان اطلقوا عليه اسم ساحل عزانيا Azania نسبة الى احدى الممالك العربية القديمة وهي مملكة عزان التي يقال انها وجدت فى منطقة ما من جنوب الجزيرة العربية فى فترة سابقة على ظهور الاسلام لم يحدد تاريخها تحديداً قاطعاً وانتقل سكانها الى ساحل شرق افريقيا حيث نسب الاغريق والرومان هذا الساحل اليهم فيما بعد ، ثم حدث أن تعرض العزانيون لغزوات من الشمال وهجرات قبلية غيرت معالم حضارتهم حينما وفدت على الساحل قبائل الجالا والصومال والمساى وغيرهم من شعوب القرن الافريقي واخضعوا المنطقة لنماذج حياتهم وخربوا ما وجدوه من حضارة قائمة (٤٩) . ومع ذلك فقد ظل الاتصال التجارى ينمو ويتسع قبل ظهور الاسلام بين الجزيرة العربية وموانىء الساحل الشرقى لافريقيا ، وساعدت عوامل الجوار من ناحية والعوامل الجغرافية من ناحية اخرى على استمرار هذا الاتصال لان الرياح الموسمية Monsoon التي تهب على منطقة المحيط الهندى تمكن السفن الشراعية الصغيرة المعروفة باسم الدو Dhow من القيام برحلتين منتظمتين فى السنة بأقل مجهود . ففي فصل الخريف تدفعها الرياح فى اتجاه جنوبي غربى وفى فصل الربيع تدفعها فى اتجاه معاكس يمكن السفن من العودة الى قواعدها فى سواحل الجزيرة العربية (٥٠) وفى خلال دورة الرياح هذه كان يتم التعامل التجارى . وقد ظلت الرياح الموسمية تعد سراً من الأسرار التي احتفظ بها العرب والهنود لأنفسهم الى ان تمكن ملاح اغريقي فى القرن الأول الميلادى (٤٥م) من كشف اتجاهها وكان من نتيجة ذلك ظهور بعض الكتب باللغتين اليونانية واللاتينية عن المحيط الهندى وحركة التجارة فيه واشيع خطأ فضل اكتشاف الرياح الموسمية الى الاغريق والأحرى فضل تسجيلها (٥١) .

ولا توجد لدينا حقائق ثابتة يمكن الاعتماد عليها خاصة بساحل شرق افريقيا فى الفترة السابقة لظهور الاسلام الا بعض الروايات المحلية المدونة أو المتناقلة . ولكن من المؤكد أن تتضح بعض هذه الحقائق على أثر نجاح بعثات الكشف والتنقيب التي بدأت تمارس نشاطها فى السنوات الأخيرة فى تلك الجهات (٥٢) . وقبل هذه الكشوف كان المصدر الوحيد الذى يمكن الاعتماد عليه عن حالة العرب فى شرق افريقيا دليل ملاحي وضعه أحد الملاحين الاغريق (٦٠م) عرف باسم الدليل الملاحي للبحر الأرتيرى (٥٣) .
Periplus Maris Erythrarei
والبحر الأرتيرى كان يطلق على الجزء الغربي من المحيط الهندى وبالتحديد الجزء الملامس لسواحل شرق افريقيا ، وحفل الكتاب بوصف للساحل الشرقي وحركة التجارة فيه وأسماء

---

(٤٩) بازل دافيدسون : افريقيا تحت اضواء جديدة ص ٣١ .

(٥٠) Villiers (Allen) : « The Arab Dhows Trade » cf. Journal of the Middle East, October, 1954.

(٥١) Zôe March : East Africa Through Contemporary Records p.3 London, 1961.

(٥٢) CF. Sonia Cole, The Pre-History of East Africa New York, 1962.

(٥٣) توجد ترجمة انجليزية من هذا الكتاب نشرها Schoff بعنوان : Periplus of The Erythrean sea.

للموانيء التي أختفى الآن الكثير من معالمها والذى يفيدنا من هذا الكتاب أنه تعرض فى فقرات كثيرة منه لحالة العرب وتجارتهم فى المنطقة فهو يعجب فى مناسبات عديدة لكثرة عدد السفن العربية ولاختلاط العرب وتزاوجهم مع القبائل الافريقية كما يعرض لتعدد العناصر الوافدة على الساحل وتطلعها الى التعرف على اللغة العربية ومحاولة التحدث بها لما تتيحه لهم من آفاق واسعة فى التجارة والتعامل (٥٤) وقد يكون من أهمية هذا المصدر أنه أول من اكد العلاقات التي كانت قائمة بين العرب من جنوب الجزيرة العربية والساحل الشرقي لافريقيا فذكر أن بعض زعماء الساحل كانوا يدينون بالولاء لامراء حِمْيَر فى جنوب الجزيرة العربية وأن السفن العربية كانت تأتي من سواحل حضرموت وسواحل الخليج العربي حيث تتبادل التجارة بينها وبين الساحل الافريقي (٥٥) . كما أشار المؤرخ الروماني بلينيوس (٧٠ م) الى أن التبابعة من ملوك اليمن قد عرفوا مناطق كثيرة على الساحل الشرقي الأفريقي وكان لهم فيه شيء من السلطة كما كانت لهم علاقات تجارية وقد حرموا على العامة الاتجار مع اليونان والرومان ببعض الأصناف كالطيوب والأفاوية لئلا يفشوا أمرها (٥٦) والجدير بالذكر ان العرب اكتفوا فى الفترة السابقة لظهور الاسلام بالاستقرار المؤقت على الساحل ولم يحاولوا التوغل فى الداخل مكتفين بانشاء المراكز التجارية لتصدير تراب الذهب والعاج والرقيق الذى كان يحمل الى الدول القديمة التي كانت تلح فى طلبه كالامبراطوريتين الفارسية والرومانية وقد تعاونت القبائل الافريقية مع العرب فى هذه التجارة حيث كان زعماء القبائل يأتون الى الساحل بالذهب والعاج والرقيق ويقايضون التجار العرب بما يحملونه ، وكانت البضائع الافريقية غالباً ما تستبقى فى المراكز التجارية التي أقامها العرب على الساحل حتى يحين موسم الرياح حيث يتم نقلها الى الخليج وسواحل الجزيرة العربية فى رحلة العودة . وكان العرب يقايضون على ما يأخذونه بالخرز الذى كانوا يحصلون عليه من الهند ومما يؤكد ذلك كشف البعثات الأثرية عن كميات كبيرة منه فى بعض أطلال كينيا وزيمبابوى (٥٧) وقد اضطرد نشاط التعامل التجارى حتى وصلت تجارة الذهب الى درجة كبيرة من الانتعاش كما يؤخذ ذلك من التواريخ المحلية المدونة ، كما شهدت الجزيرة العربية اعداداً وفيرة من الرقيق الذين جلبهم العرب من شرق افريقيا .

وليست لدينا معلومات وافية عن حالة العرب فى الساحل الشرقي لافريقيا فى الفترة التالية لرحلة صاحب البريبلس ولما ذكره بلينيوس فى القرن الأول الميلادى حتى ظهور الاسلام فى القرن السابع الميلادى ، ولكن الأمر الذى لا شك فيه أن الصلات ظلت قائمة لا تنقطع الى أن بدأ الاسلام يحدث انقلاباً خطيراً فى تاريخ المنطقة فقد لاحظنا أنه لم يكن للعرب قبل ظهور الاسلام اتصالات دائمة بالساحل الشرقي لافريقيا وانما كانت الصلات تقتصر على عمليات التبادل التجارى وما كان يستتبع ذلك فى بعض الأحيان من استقرار مؤقت فى المراكز التجارية التي أوجدها العرب على الساحل لغرض التجارة ، غير أن الامور تغيرت تغيراً كبيراً فى الفترة التي

---

(٥٤) Pearce Zanzibar, **The Island Metropolis of Eastern Africa, p.** 34, London 1920, see olso Cupland, **East Africa and its invaders,** London 1933. p. 19.

(٥٥) Chittick, « **Kilwa and Arab Settlement of the East African Coast** » **See Journal of the African History IV, pp. 79 ff.**

(٥٦) الرواد : نشر مجلة المقتطف ص ٨٤ .

(٥٧) Pearce, **Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, p.** 34 London 1920.

اعقبت ظهور الاسلام اذ ظهر عامل آخر غير العامل التجارى نتج عنه اكتشاف العرب لمراكز جديدة على الساحل واستقرارهم الدائم فيها ثم تطور الأمر الى اقامة كيانات سياسية عربية اسلامية (٥٨) ولذلك شهد الساحل الشرقي لافريقيا قيام الكثير من الامارات والمدن العربية وكثرة عدد المهاجرين الى الساحل واستقرارهم فيه . وعلى الرغم من ارتفاع درجة الحرارة ارتفاعاً كبيراً على الساحل فان العرب لم يتأثروا بهذا المناخ لأنهم كانوا يأتون عادة من مناطق أشد حرارة وهي جنوب الجزيرة العربية وسواحل عُمان ولذلك لم يستطع الاوربيون الحلول محلهم في استيطان الساحل الافريقي اللهم الا في المنطقة الجنوبية البعيدة عن خط الاستواء في موزمبيق ، أو عندما استطاع الانجليز في أوائل القرن الحالي التوغل في جبال كينيا وتنجانيقا العالية (٥٩) وقد حدث الاستيطان العربي في الساحل الشرقي لافريقيا نتيجة دوافع متعددة أبرزها المنازعات الدينية والسياسية التي اخذ يتعرض لها المسلمون خاصة في عهد الدولتين الاموية والعباسية مما دفع العرب للهجرة الى موانىء الساحل الشرقي حيث كانوا قد الفوا التبادل التجارى معها(٦٠) وكانت هذه الجماعات المهاجرة من الاحساء والبحرين وعُمان وحضرموت واليمن تنقل معها صوراً من الحضارة الى افريقيا وهي انشاء المنازل والمدن العربية ومع ذلك فان الساحل الشرقي لم يصطبغ اصطباغاً تاماً بالصبغة العربية ويرجع ذلك لاختلاف عناصر السكان وتباين أجناسهم وتعدد لغاتهم . وقد نتج عن امتزاج العرب بشعوب الساحل ظهور ثقافة مميزة المعالم اخذت بنصيب من الثقافات المتعددة واستقرت السواحلية لغة قائمة بذاتها مزيجاً من الذى أتى به العرب والذى كان ملكاً خالصاً للافريقيين ومن توافد على الساحل من عناصر اخرى فارسية وهندية ، والكلمة نفسها تدل على ذلك فهي تنمي اللغة للساحل وان كان هذا لا ينفي وجود اللغة العربية كلغة قائمة بذاتها باعتبارها لغة الارستقراطية العربية الحاكمة .. ويدخل في تركيب اللغة السواحلية الكثير من المفردات العربية لا سيما الالفاظ المستخدمة في الشئون التجارية . وقدر « رويش » Reush وهو أحد المتخصصين في اللغة السواحلية وتاريخها نسبة المفردات العربية من الربع الى الخمسين وهي تكتب بحروف عربية وادبها متأثر الى حد كبير بالأنواع الادبية عند العرب وان كان لم يتح لهذه اللغة فرصة النمو والتطور لأن اللغة العربية ظلت لغة الثقافة واللغة الرسمية لامارات الساحل الشرقي من افريقيا.

وقد استمرت الهجرات العربية تتعاقب على الساحل الافريقي اذ ما كاد القرن العاشر يولي حتى تم للعرب اكتشاف الساحل الشرقي لافريقيا الى سفاليه في الجنوب ، كما استكملت المدن والامارات التي أسسها العرب مقوماتها وسماتها العربية وحتى المدن التي ساهم الفرس الشيرازيون في تأسيسها لم تلبث أن استحالت الى مدن عربية صرفة بعد توالي الهجرات العربية اليها ونجاحها في طمس معالمها الفارسية . وما يستلفت النظر أن المدن العربية افتقرت الى التنظيمات العسكرية وربما يرجع ذلك الى أنها لم تقم أساساً نتيجة فتح أو توسع حربي وانما أسسها تجار أو مهاجرون أو مضطهدون دينيون أو سياسيون وهؤلاء جميعاً كانوا مضطرين بحكم ذلك أن تكون علاقاتهم سلمية الى حد كبير مع الأهالي الذين استقروا في أوطانهم .. وفي خلال القرن العاشر كان الاسلام قد انتشر في تلك المراكز

---

(٥٨) جمال زكريا قاسم : استقرار العرب في الساحل الشرقي من افريقية . بحث منشور في حوليات كلية الآداب – جامعة عين شمس – العدد العاشر ١٩٦٦ .

(٥٩) صلاح العقاد وجمال زكريا قاسم : زنجبار ص ٥ القاهرة ١٩٦١ .

(٦٠) Zce March, op. it. p. 6.

واصبح لكل مدينة مسـجدها الخاص بهـا واشتهرت من المدن العربية الاسـلامية من الشمال الى الجنوب كل من مقديشيو ـ براوة ـ مافيا ـ كلوه ـ موزمبيق . وكان لاستقرار العـرب فى السـاحل الشرقي لافريقيا أثره فى قيام صلات تجارية مع جزيرة مدغشـقر وجزر القمر وبواسطة هذه الاتصـالات تم اكتشاف العرب لتلك الجزر ودخل الاسلام فيها حتى أصبح يشكل دين الغالبية فى جزر القمر . وقد أورد لنا «جيان» بعض التواريخ المحلية المتعلقة بجزيرة مدغشـقر وجزر القمـر كما أورد « جبرييل فيران » عدة مخطوطات عربية ذكر انه عثر عليها فى مدغشقر واهداها الى المكتبة الأهلية بباريس ويستدل من هذه المخطوطات على أن العـرب اختلطوا باحدى القبائـل فى مدغشقر وتكون منهم شـعب الأنتيميرون فى الطرف الجنوبي الشرقي ، كذلك نجح العرب فى تأسيس مملكة عربية فى شمال مدغشقر . وكان وصول العرب الى ساحل شرق افريقيا فرصة للرحالة العـرب لزيارة هذه المراكز والحديث عنها خاصة حينما اسـتكملت هذه المدن مقوماتها عقب الهجـرات الكبيرة التي وصلت الى الساحل نتيجة للأزمات السياسية التي تعرض لها العالم الاسلامي وما تبع ذلك من سقوط الدولة العباسية فى بغداد ١٢٥٨ ولم يكن مصـنفو العرب وحدهم هم الذين أمدونا بصورة عن مظاهر الحضارة العربية فى شرق أفريقيا بل لقد اعتـرف البرتغاليـون انفسهم بما اقامه العرب من حضـارة زاهرة شهدها الساحل الشرقي لافـريقيا تحـدث عنها الملاح البرتغالي فاسكودى جاما De Gama والرحالة البرتغالي دورات باربوسا Barbosa وكوستنهيدا . ولقد دهش البرتغاليـون بما شـاهدوه من مدن ومجتمعات متحضرة على الساحل الشرقى وعجبوا من التناقض الشاسع بين الساحل الغربى والساحل الشرقى للقارة الذى كان يموج بالحياة . وقد يكون من المناسب فى هـذا المجـال ان نعـرض لمـا ذكـره دورات باربوسا فى وصفه لحضارة العـرب فى ساحل شرق افريقيا اذ كتب يقول : « ما ان وصلت سفن فاسكو دى جاما الى سفاليه حتى فوجئت مفاجأة لـم تكن تتوقعهـا فقد لقـي البحارة ما لم يكن فى حسـبانهم حين خرجوا يضربون في البحر .. لقوا مرافىء تطن كخلايا النحل ومدناً ساحلية عامرة بالناس ، وفرحوا حين وجدوا من البحارة العرب والهنود رجالاً عبروا المحيط الهندى مرات عديدة ويعرفون من أجل ذلك دقائق مرافئه وسـجلوا هذه الدقائق فى خرائـط متقنة لا تقل فائدة عما كانوا يعملونه هم من خرائط فى اوربا ، كما رأى البرتغاليون على هذا السـاحل مدناً آهلة بالسكان لا تقل نشاطاً عن مدنهم في البرتغال ورأوا تجارة بحرية نافعة في الذهب والحديد والعاج والخرز وجلود السلحفاة والأقمشـة القطنية والرقيق .. وجدوا عالماً تجارياً أوسع من عالمهم الذى جاءوا منـه واكثـر ثراء من بلادهم وحتى السفن وجـدها البرتغـاليون أكبر من سفنهم فقد كانت عابرات المحيط الهندى آنذاك أكبر من سفن دى جاما وأضخم حجماً حتى لقد عجب سكان الساحل من أين أتى البرتغاليون وكل البلاد عندهم معروفة»(٦١) .

ومما يستلفت نظرنا ما اتجهت اليـه بعض المصادر الاوروبية التى تعرضت لـدور العرب فى شرق افريقيا من حرصها على التهوين من هذا الدور والتأثيرات العربية الحضارية ، من ذلك ما تراه ان مدن شرق افريقيا الاسلامية لم يقم اقتصادها الا على أساس تجارة الرقيق . ولكن الحقيقة أن تلك المدن كان لها نشاط آخر لم يقتصر على هذا النوع من التجـارة ، ومما يؤكد ذلك أن العرب كانوا حتى مقدم البرتغاليين فى أواخـر القرن الخامس عشر وسطـاء فى

---

(٦١) CF. The Book of Durate Barbosa pp. 14-21 Edited by M. Danes, 1918.

انظر بازل دافيدسون : افريقيا تحت اضواء جديدة ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

التعامل التجارى بين اوروبا وبلدان المحيط الهندى (٦٢) أما تجارة الرقيق فلم يستفحل امرها الا بعد اشتغال الاوروبيين بها منذ بداية القرن السادس عشر الميلادى . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لمقارنة سريعة بين تجارة العرب في الرقيق وتجارة الاوروبيين له، فأولاً نستطيع أن نؤكد هنا أن تجارة العرب في الرقيق لم تضر الرقيق مثلما أضرته تجارة الاوروبيين فقد كانت تجارة العرب تقوم على جهود فردية أما تجارة الاوروبيين فكانت قائمة على خطط محكمة لاستغلال الثروة البشرية الافريقية وقامت من أجل ذلك شركات كبيرة كما تأسس العديد من المراكز التجارية التي عقدت الاتفاقيات ودبرت الفتن وأوقعت بين القبائل فى سبيل أسوأ استغلال عرفته البشرية فى تاريخها الحديث . ولا نريد أن نخوض هنا فى تفاصيل معاملة العرب للرقيق فقد يكون هذا موضوعاً مطروقاً ولكن ما نود أن نقرره أن أقصى ما كان يصل اليه الرقيق الافريقي هو الجزيرة العربية وسواحل الخليج حيث ينقل الى بعض المقاطعات الفارسية أو البلدان العربية المجاورة وبأعداد قليلة لم تصل الى ما وصلت اليه تجارة الرقيق فى سواحل غرب القارة وما كان يتعرض له الأرقاء من نكبات من جراء الرحلة القاسية التي كانوا يساقون اليها من غرب افريقيا الى مزارع الامريكتين (٦٣) . ولكن الجدير بالذكر أن بعض الكتاب الاوروبيين حاولوا وضع مقارنات خاطئة ، من ذلك أن تجارة الرقيق بدأها الاوروبيون فى غرب افريقيا في القرن السادس عشر ولكنها انتهت فى أوائل القرن التاسع عشر ، أما العرب فقد بدأت تجارتهم فى الرقيق منذ أزمنة موغلة فى القدم ولم تنته الا منذ فترة قريبة ، وهذه المقارنة ربما تخدع البعض ولكن المؤكد أن الفرق شاسع بين عدد الرقيق الذى استغله الاوربيون خلال ثلاثة قرون وعدد الرقيق الذى استغله العرب خلال هذه القرون العديدة ، وناحية اخرى لفتت انتباهنا فى بعض المصادر الاوربية التي تعرضت للعرب فى شرق افريقيا هي حرصها على التهوين من دور العرب وتأثيرهم الحضارى فهم مثلا لم يهتموا بادخال الزراعة الا بالقدر الذى يكفى استهلاكهم وكل ما انصرفوا اليه هو اشباع نهمهم في العاج والذهب والرقيق .. قد يكون حقيقة أن العرب اهتموا بالتجارة أكثر من اهتمامهم بالزراعة فهذه طبيعة العرب من ناحية ومن ناحية اخرى فان القلاقل الكثيرة وتنازع الامارات والمراكز بين بعضها والبعض الآخر ربما عاقت ايجاد مشروعات زراعية كبيرة ولكن ما كادت المراكز الساحلية تتوحد فى ظل دولة عربية كبيرة وهي دولة البوسعيد وخاصة فى عهد أعظم حكامها سعيد بن سلطان فى النصف الأول من القرن التاسع عشر (١٨٠٦ — ١٨٥٦) حتى وضح اهتمام هذه الدولة بالزراعة فضلا عن اهتمامها بالتجارة بل انها ادخلت زراعات جديدة خاصة زراعة القرنفل Cloves حتى أصبحت جزيرتا بمبا وزنجبار تمدان العالم بالنصيب الأوفى من ذلك المحصول (٩٠٪) حتى وقتنا الحاضر (٦٤) .

أما ما تعمده المصادر المشار اليها من وضع المقارنات الخاطئة عما فعله الاوروبيون وما لم يفعله العرب فلا ينبغي اتخاذه أساساً للحكم السليم فان الاوروبيين أنفسهم لم يدخلوا الزراعة الا فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بعد استيطانهم المناطق المرتفعة الصالحة ولمصلحتهم الخاصة . أما القرون الثلاثة التي بدأت بها معرفتهم بالقارة الافريقية

---

(٦٢) راجع فى ذلك حوراني : العرب والملاحة فى المحيط الهندى ، وكذلك آدم متز الحضارة الاسلامية (مترجم) ج٢ص ٤٢٩/٤٣٠ .

(٦٣) توقفت تجارة الرقيق في غرب افريقيا في السنوات الاولى من القرن التاسع عشر على اثر الحركة المناهضة للرق Anti Slavery Movement والتى تزعمتها بريطانيا .

(٦٤) جمال زكريا قاسم : دولة بو سعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢١٤ — القاهرة ١٩٦٧ .

فقـد كان كل ما يعنيهم الاثـراء والاشتغال بتجارة الذهب والرقيق فضـلاً عن تقويض معالم الحضارة العربية الاسلامية التي شهدتها السواحل الشرقية من افريقيا،وناحية اخرى أن هذهالمصادر تعمد التركيز علىأن الاستغلال التجارى كان دافع العربالوحيد ، أما الدوافع الاخرى من انسانية وحضارية التى (حركت) الأوربيين فلم يهتم بها العـرب (٦٥) . ولكن الحقيقة أن التجارة والاستغلال هما اللذان كانا يعنيان الاوربيين خلال القرون الثلاثة من القرن السادس عشر الى القرن التاسع عشر ، وحتى فى النصف الثاني من هذا القـرن حينما فكر الاوربيون فى ارتياد منظـم للقارة الافريقية بدعوىادخالالحضارة اليها ـوالحقيقة بهدف استعمارهاـ اعتمدوا علىجهود العرب وعلى المراكز التجارية التي اقاموها لربط الساحل بالداخل بل ان المناطـق التي اكتشـفها الاوربيون كانت معروفة لدى العـرب الأمـر الذى يجعلنا نؤكد أن عمليات الارتياد الاوربي لم تكن فى حقيقتها كشفاً وانما مجرد تسجيل لحقائق كانت معروفة لدى العرب من قبل .

توغل العرب فى الممالك المسيحية فى الحبشـة والنوبة :

ولم تقتصر الهجرات العربية على سـاحل زنجبـار وانما امتدت الى سـواحل أرتيريا والصومال فى الشمال اذ تعود العرب أن يجدوا فى تلك السواحل ملجأ يفرون اليه من ظروف الحياة التي تتصف بها طبيعة بلادهم القاسـية وأساليب العيش فيها وكان العرب يجدون فى هذه السواحل فرصاً كثيرة لكسـب الرزق باحتـراف التجارة وسـائر المهن البحرية المختلفة .

وكان العرب أول من توغلوا فى الحبشـة لمسافات بعيدة وقد اتخذوا من مجارى نهـر هواش وسيلة للولوج الى الداخل وان كان ما يؤسف له أن معظم سـجلات العرب قد ضاعت أو على الأقل لم تصل الى ايدينا وذلك باستثناء بعض المصنفات العامة التي تعرضت للمالك المسيحية فى الحبشـة والسـلطنات الاسلامية التي أنشأها العرب (٦٦) . والمتفق عليه تاريخياً أن العرب الأول الذين هاجروا الى الحبشة هم الذين اسسوا دولة اكسوم القديمة ، وبعد ظهور الاسلام دخل الكثيرون منالأحباش فى الدين الاسلامي وتوطدت صلات العرب بالحبشة،وقد عنيّ العرب من جانبهم بتصنيف الكتب والرسائل الجامعة لبيان فضل الأحباش وآثارهم على الدين الاسلامي ومن هؤلاء « السيوطي » الذى وضع ثلاث رسائل خاصة فى هذا الموضوع (٦٧) . واذا كان من السهولة تتبع تاريخ الدولة الاكسومية وعلاقتها بالعرب منذ تأسيسها حتى نهاية القرن السابع الميلادى، الا أن الغموض يكتنف تاريخ الحبشة فى الفترة التالية ولا نكاد نطالعاحداً من الرحالة العرب الذين جاسوا هذه البلاد ولعل هذا هو السبب فى أن كثيراً من المصنفين العرب لم يتعرضوا تفصيلياً لمقاطعـات الحبشـة فابن خرداذبة واليعقوبي وابن رسـته والمقدسي وغيرهم لم يذكروا منهذه البلاد سوى«جرمى» التي زعموا أنها كانت حاضرة للحبشة ، أما المسعودى فقد ذكر بعض مدن الحبشة ومع ذلك فانه لم يفصل حـديثه الا عن مدينـة « كعبر » التي عدها العاصمة (٦٨) . وكلما

---

(٦٥) راجع دراستنا عن استقرار العرب في ساحل شرق افريقية ، حوليات كلية الاداب جامعة عين شمس العـدد العاشر ص ٢٩٥/٢٩٧ .

(٦٦) لوثروب ستودارد : حاضر العالم الاسلامى ترجمةعجاج نويهض وتعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٣٢٨/٣٢٩ .

(٦٧) عبد المجيد عابدين : بين الحبشة والعرب ص ٩٢/٨١ م.

(٦٨) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٤ .

تقدم الزمن وجدنا معلومات المصنفين العرب تزداد وضوحاً فياقوت الحموى تحدث فى معجمه عن بعض الممالك الاسلامية التي نشأت فى الحبشة وعلى الأخص مملكة زيلع كما أمدنا القلقشندى ببعض المعلومات عن الحبشة بقسميها المسيحي والاسلامي ، كما نطالع اسماء لبعض القبائل الحبشية مثل أمهره وسهرت وداموث وغيرها (٦٩) . اما المقريزى فيعد أول مؤرخ عربى كتب كتابة صحيحة عن هذه البلاد واخبارها وذلك في رسالته الشهيرة التى اسماها « الالمام بمن فى أرض الحبشة من ملوك الاسلام » (١٤٣٥م) وقد أورد في رسالته هذه اثنى عشر اقليماً من اقاليم الحبشة (٧٠) ومن الثابت تأسيس العرب محطات تجارية على الجانب العربى للبحر الأحمر ومن هذه المحطات اخذت الجماعات العربية في التغلغل داخل الهضبة الاثيوبية حتى تمكن العرب من تأسيس سلطنات اسلامية منها سلطنة زيلع وعدل . وقد أسهمت هذه السلطنات في التجارة بل احتكرت النشاط التجارى بين داخلية الحبشة من ناحية وموانىء البحر الاحمر من ناحية اخرى ولا شك في أن ظهور هذه السلطنات الاسلامية أوجد حالة من الخطورة بالنسبة للممالك المسيحية فى الحبشة اذ امتدت تلك السلطنات من جنوب الحبشة حتى منطقة البحيرات الاستوائية . كما قامت مراكز عربية اسلامية على طول بلاد الجالا وسواحل الصومال . وأدى هذا الى قيام مشكلات بين حكام هذه المراكز وبين حكام الأحباش الذين رأوا العمل على الحد من نشاط المسلمين ومن سيطرتهم على طرق القوافل وقد قام الصراع فعلاً بين الفريقين ثم لم يلبث أن أصبح جزءاً من صراع عالمي كبير بدخول قوى خارجية كالبرتغاليين والأتراك العثمانيين . وكما تطلعت الحبشة الى البرتغاليين تطلعت القوى الاسلامية من مراكزها الساحلية الى الأتراك وتزعم حركة الجهاد الديني أمير هرر أحمد بن ابراهيم الذى أمده العثمانيون بمساعدات فعالة وثار ذلك الأمير الملقب بجرانيا وحارب فى جميع اجزاء البلاد الحبشية لفتحها واخضاع أهلها اليه وكان لذلك أثر كبير فى تعرف المسلمين على مناطق كثيرة فى قلب الهضبة الحبشية ، ففي عام ١٥٢١ زحف المسلمون على هرر واستولوا عليها وفى عام ١٥٢٥ غزا جرانيا قبائل الجالا ثم زحف الى شوا وسار شمالا الى غندار فاكسوم وقد استمرت غزوات جرانيا حتى عام ١٥٤٣ ومن حسن الحظ أن هذه الغزوات سجلها مؤرخ عربي من جيزان يدعى احمد بن عبد القادر شهاب الدين الملقب بعرب فقيه وقد أسمى كتابه « فتوح الحبش » ويكاد يكون هو المصدر الوحيد فى عصره الذى عدد لنا أماكن كثيرة فى الحبشة وقد نشر المستشرق الفرنسى رينيه باسيه Passet القسم الاول من هذا الكتاب بنصه العربى مع ترجمة فرنسية وللأسف انه لم يتعرف حتى الآن على القسم الثانى من ذلك الكتاب . ويتضح من القسم الأول وصول النفوذ الاسلامى الى بحيرة تانا كما أورد بعض المسالك التي كانت تسير فيها جيوش الامام وفتوحاته فى بلاد بالى ــ هدية ــ فطحبار ــ اوفات ، وكذلك نجد اشارات مفيدة عن بلاد التيجرى التى وصل اليها النفوذ الاسلامى . ولم تقمع هذه الثورة الا نتيجة للمساعدات التى قدمها البرتغاليون الى الأحباش (٧١) وان كان قد ترتب على تلك المساعدات نفوذ برتغالى فى الحبشة أدى الى انشقاق مذهبى بين الكاثوليكية والارثوذكسية ظهر أثره فى الأجيال التالية الأمر الذى جعل بعض أباطرة الحبشة يولون وجوههم الى اليمن ذات العلاقات الوثيقة بالحبشة ولدينا تفصيلات عن ذلك فى رحلة الحيمي اليمني الى الحبشة ، وأسباب هذه الرحلة تبدو غامضة بعض الشيء وان

---

(٦٩) لوثروب ستودارد ــ حاضر العالم الاسلامى ج ١ ص ٣٦١ .

(٧٠) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦١ .

(٧١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٤/٣٦٣ .

كان الحيمى قرر أن سبب قيامه بهذه الرحلة هو رجاء متكرر من الامبراطور فاسيلادس الى امام اليمن فى أن يرسل اليه أحداً ممن يثق بهم لكي يفضي اليه بأمر ما. ويبدو أن امبراطور الحبشة أراد أن يستعين بمساعدة اليمن للتخلص من النفوذ البرتغالى . وقد سجل الحيمى رحلته هذه فى كتاب أسماه «حديقة النظر وبهجة الفكر فى عجائب السفر » (٧٢) وأكد الحيمى ان الامبراطور لم يكن يريد الدخول فى الاسلام كما كان يظن فى ذلك الوقت وانما كان كل ما يرغب فيه هو فتح منفذ الى البر عن طريق ببلول . وقد يكون من أهمية هذه الرحلة أنها أمدتنا بمعلومات مفيدة عن الحبشة خاصة وان الحيمى سجل جميع المناطق التى وصل اليها والتى استغرق فيها سنتين فى ظروف قاسية . وعلى الرغم من أن البعثة فشلت فى تحقيق أهدافها الا انها اعتبرت رحلة استكشافية ناجحة اذ ترك الحيمى وصفاً فريداً للمنطقة وشعوبها واطنب فى وصفه لببلول وقبائل الفلاشة اليهودية وغلبة المسيحية عليها ، كما تحدث عن قبائل الأمهرة وبلاد السهرت والبرجلا وشعوب الجالا الذين وصفهم بكثرة العدد وشدة المراس (٧٣) .

وكما حدث توغل عربى فى ممالك الحبشة المسيحية حدث توغل عربى أيضاً فى ممالك النوبة المسيحية اذ انساب العرب الى هذه المناطق عقب فتحهم لمصر فى القرن السابع الميلادى . وقد حفظ لنا المقريزى فى كتابه «المواعظ والاعتبار» شيئاً من ذلك نقلاً عن مصدر هام لم يصل الينا وضعه عبد الله بن أحمد بن سُلَيْم الاسوانى بعنوان « أخبار النوبة ومقرة وعلوة والبجة والنيل » (٧٤) . كما تتحدث المصادر العربية أيضا عن غزوة عربية قام بها عبد الله بن سعد بن أبى سرح لغزو الممالك المسيحية فى النوبة ٦٤٠/٦٥٢م حيث نظمت العلاقات بين مصر والنوبة بمقتضى ميثاق أو بقط pact وقع بين الفريقين . وكان من أثر هذه المهادنة ازدياد الهجرات العربية الى بلاد النوبة والسودان والمتفق عليه بين الكثير من الباحثين أن العرب كونوا معظم القبائل السودانية اذ اشتهرت من القبائل العربية على النيل الشايقية والمناصير والجعليين والفونج فى سنار . وحول عام ٨٦٨م جهزت من مصر حملة عسكرية الى بلاد النوبة وأراضى البجة قادها عبد الله بن عبد المجيد العمرى ويظهر من رواية المقريزى أن هدف هذه الحملة لم يكن مجرد تأديب النوبة أو البجة بل كان هدفها الأساسى الكشف عن مناطق جديدة لمعدن الذهب والبحث عن مهاجر جديدة للقبائل العربية ويظهر أن العمرى كان يطمح الى اقامة امارة اسلامية فى منطقة وادى العليقات الذى كان يجتذب اليه انظار العرب الذين هاجروا اليه وسكنوا حول مناجم الذهب فيه وظهر من اشهر القبائل العربية عرب جهينة وبلى وربعية ، وقد اختلط العرب كعادتهم بالسكان الأصليين . ولا شك فى ان استقرار بعض الجماعات العربية واستغلالهم مناجم الذهب فى العلاقى بعث نوعاً من النشاط التجارى فى هذه المنطقة، ويشير بعض جغرافيى العرب فى القرن العاشر الميلادى ومنهم ابن حوقل الى ان عيذاب كانت ميناء هاماً لتصدير الذهب ولا شك فى انه كان لحملة العمرى أثر كبير فى النفوذ الذى بلغه العرب فى بلاد البجة (٧٥) .

وكان من نتيجة الانتعاش التجارى الذى حدث بين سلاطين مصر وبين الدول الاوروبية زيادة الاهتمام بالمنتجات الافريقية وما استتبع ذلك من تأمين طرق القوافل والموانىء

---

(٧٢) راجع مقدمة الدكتور مراد كامل لرحلة الحيمى« سيرة الحبشة » ص ١٧/٥ .

(٧٣) سيرة الحبشة ص ١٩٨/١٩٧ .

(٧٤) مصطفى محمد مسعد : الاسلام والنوبة في العصور الوسطى ص ٧٦ القاهرة ١٩٦٠ .

(٧٥) المصدر السابق ص ١٢٤ .

الواقعة على البحر الأحمر كالقصير وعيذاب والسويس ، وقد اهتم حكام مصر لا سيما فى عهد المماليك باخضاع القبائل الساكنة بين النيل والبحر الأحمر تأميناً لسلامة موانىء البحر الأحمر والقوافل التجارية التي كانت تعبر هذه المناطق فى طريقها الى صعيد مصر ثم تأميناً للمناجم التى كانت منتشرة فى الصحراء الشرقية فى بلاد البجة أو بلاد المعدن كما كان يسميها العرب . وقد الهبت الحروب الصليبية حماس المسلمين فنجحوا فى القضاء على مملكة النوبة السفلى ١٣١٨ كما نجح الفونج فى سنار فى اسقاط مملكة النوبة العليا ١٥٠٥ بتعاونهم مع القبائل العربية كما اختلط العرب بشعب الفور واسسوا سلطنة اسلامية فى دارفور . وعلى الرغم من أن انتشار الاسلام قد ظهر بصورة واضحة عقب سقوط ممالك النوبة المسيحية الا أن وجود تلك الممالك لم يحل دون دخول المؤثرات العربية فى السودان الأوسط والحبشة لأن هجرة العرب من الشمال الى الجنوب كانت تأتى متنكبة منطقة النوبة بمسيحيتها وجنادلها وتدخل فى منطقة الأقاليم الجنوبية أو كانت تأتى من جهات البحر الأحمر أو من شمال غرب افريقيا ، ولكن سقوط الممالك المسيحية فى النوبة كان مع ذلك بمثابة فتح جديد اذ نشطت هجرة القبائل العربية الى السودان كما قويت المؤثرات الاسلامية عقب تحول النوبيين وشعوب البجة الى الاسلام ووصل النفوذ العربى الاسلامى من مشارف البحر الأحمر الى الجنوب الغربى من الصحراء الكبرى كما ازدادت الصلات بين الامارات الاسلامية فى السودان وبين مراكز الاشعاع الحضارى فى مصر وشمال غرب افريقيا، ومنذ القرن السادس عشر تمهدت الظروف لأصحاب الدعوة الاسلامية ورؤساء الطرق الصوفية للتغلغل فى مناطق السودان وكان لهم فضل كبير فى تحويل الوثنيين الى الاسلام ، كما انتشرت الطرق الصوفية كالقادرية والميرغنية والشاذلية التي أسهمت فى تثبيت دعائم الاسلام فى تلك الجهات (٧٦) .

العرب وممالك السودان الغربى :

ولم يكن ارتباط العرب بغرب القارة الافريقية يقل عن ارتباطهم بوسطها وشرقها اذ كانت الصحراء الكبرى حلقة الاتصال الرئيسية بين شمال غرب افريقيا واقاليم السودان الغربى. وقد أخذ العرب يتوغلون الى مايلى الصحراء الكبرى جنوباً منذ القرن الثامن الميلادى . وفى قلب المغرب بعيداً عن الساحل بنوا مدينة القيروان التى كانت بمثابة اشعاع حضارى هام . وكان توغل القبائل العربية وانسيابها نحو الجنوب يتم فى حركات مستمرة متدافعة اذ فاق العرب غيرهم من الشعوب فى مقدرتهم على الانسياب فى الداخلى فالرومان مثلاً لم يستطيعوا التوغل الى أبعد من السهل الساحلى واقاموا خطاً من الثغور يحمى حدود مناطق نفوذهم من عدوان القبائل الداخلية على حين كانت مقدرة العرب وهم أساساً من البدو أكثر قدرة على التغلغل فى صميم الداخل وقد استمرت عمليات التوغل العربى حتى دخلت بعض القبائل العربية الى مشارف النيجر والسنغال ، اذ ذكرت بعض الروايات المحلية ان عقبة بن نافع استطاع أن يدرك مصب السنغال ومنحنى النيجر ، وقد بقيت ذكرى هذا الفاتح تنبعث عبر الأجيال ممثلة فى ادعاء بعض القبائل الانتساب اليه (٧٧) وقد لاحظ هنرى بارت المستكشف هذه الظاهرة أثناء رحلته الشهيرة فى غرب افريقيا واذا صحت هذه الروايات فان عقبة بن نافع يكون بذلك اول عربى يرتاد هذه الأقاصى ففتح الطريق أمام تجار العرب الذين بدأوا ينفذون الى تلك الجهات .

---

(٧٦) Holt, A Modern History of The Sudan, London 1917 p. 29-30.

(٧٧) حسن احمد محمود : انتشار الاسلام والثقافة العربية في افريقية ص ٢٢٧/٢٢٩ .

وتعد سجلات العرب – على الرغم مما يخالطها من اساطير – مادة أساسية للتعريف بعمليات الاستيطان العربى الأول . ويعتبر وهب بن منبه (٧٣٨م) أول من سجل من العرب عن غرب افريقيا . غير أن سجلاته وسجلات غيره عن الاقليم فى هذه الفترةالمبكرة لم تتعد هجرات القبائل التى كانت تجول فى الاقليم وما يصاحبها عادة من اضطراب وغموض (٧٨) . وكان للهجرة العربية الى شمال غرب افريقيا وهى المعروفة بهجرة بنى هلال أثر كبير فى دفع البربر الى أقاليم السودان الغربى ، وقد حدثنا ابن خلدون عن هذه الهجرة بافاضة كبيرة (٧٩) . وعندما انتصرت قوات المرابطين البربرية على دولة غانا (١٠٦٢م) انكسر الحاجز الوثنى واخذ الاسلام يتدفق الى أقاليم السودان وظهرت دولة اسلامية على درجة كبيرة من الأهمية مثل تنبكتو التى غدت مركزاً تجارياً وثقافياً هاماً ، كما قامت دول اسلامية تعقب الواحدة منها الاخرى على مر الزمن وان كانت اوربا لم تعرف من أمرها شيئاً الا فى وقت متأخر منذ القرن الخامس عشر الميلادى .

والجدير بالذكر أن الصحراء الكبرى لم تكن مانعة باى حال من قيام ارتباط بين المناطق الواقعة الى شمالها من أرض المغرب وبين المناطق الواقعة الى جنوبها انما كانت تجتازها طرق ومفاوز استخدمتها قوافل التجارة العربية . وهناك العديد من الدراسات الموضحة للروابط المختلفة التى ربطت بلدان الشمال الافريقى باقاليم غرب افريقيا ويمكن أن نشير بصدد ذلك الى دراسات بوفيل

— Caravans of The old Shara : Bovill London, 1933.

— The Golden Trade of the Moors London, 1968.

اذ تتبع بو فيل طرق القوافل العربية ومراكزها عبر الصحراء الكبرى واكد ان الصحراء بما يتخللها من طرق ودروب ومفاوز كانت عاملاً كبيراً للربط بين شمال غرب افريقيا وغربها . وكان العرب صلة الوصل بين ممالك السودان الغربى وبلدان أوروبا المسيحية فى الحوض الجنوبى من البحر المتوسط . اذ كانت القوافل العربية تخرج من المدن الشمالية كفاس وقسنطينة والقيروان تحمل الملح الذى كان سلعة عزيزة فى الجنوب حيث يتم التبادل التجارى مع دول غانا ومالى وجاوه وتنبكتو وكانت هذه القوافل تعود محملة بالذهب والرقيق . ومن أهم الطرق التى اعتادتها قوافل التجارة الطريق الذى يتجه من مراكش الى المنحنى الشمالى من النيجر والى الاقليم الشاسع غربه صوب المحيط ، وهناك طريق وسط يبدأ عند تونس يتجه الى الاقليم الكبير الواقع بين نهر النيجر وبحيرة تشاد ، هذا بالاضافة الى الطريق الذى كانت تجتازه قوافل الحج وهو طريق الدرب الصحراوى المعروف بطريق غات والذى كان يمتد من مالى وينتهى عند اهرام الجيزة بمصر . وكان يمر بهذا الطريق سيل من الحجاج يعرفون باسم التكارير يتخذون طريقهم من وسط وغرب بلاد السودان الى دارفور ومن دارفور يخترقون عدة طرق تتجه شمالاً الى اسيوط والقاهرة حيث ينضمون الى قوافل الحج . (٨٠)

ومن طرق القوافل الاخرى التى كانت تربط شمال الصحراء بغرب افريقيا يمكن أن نشير الى طريق سجلماسة – ولاته وهو الطريق الذى كان يؤدى الى السنغال واعالى النيجر . بالاضافة الى طريق غدامس – غات – طرابلس – فزان – بحيرة تشاد ، وطريق برقة – الكفرة فاواسط افريقيا . كذلك تجدر

---

(٧٨) بازل دافيدسون : افريقية تحت اضواء جديدة ص١٠٢/١٠٣ .

(٧٩) Bovill, The golden Trade of The Moors, p. 63.

(٨٠) Holt, op.cit. p. 14.

الاشارة الى طريق درب الأربعين وهو الطريق الذى كانت تسلكه القوافل من الشمال الى الجنوب واستخدم منذ أقدم العصور للاتصال بين دارفور واسيوط ويتصل هذا الطريق بحوض النيل فى منطقة دنقلة وقد بقى هذا الطريق من بين المسالك التجارية التى كانت تعبر الصحراء الغربية ، وقد اغلقت هذه الطرق لأسباب من أهمها ساقية الريح التي كانت تردم القوافل بكلها وكليلها ولعبت هذه الطرق دوراً هاماً فى نقل الحضارة الاسلامية الى قلب القارة الافريقية وغربها (٨١) وظلت الاتصالات قائمة بين الشمال والجنوب وازدادت توثقاً حين دفعت التقلبات السياسية فى الشمال الافريقى شعوباً وقبائل مختلفة للنزوح عبر الصحارى صوب الجنوب وتوالت هجرة القبائل حتى القرن الثالث عشر الميلادى ونشأت معها منازل من مهاجرى العرب والبربر . ونجح المجتمع الزنجى فى أن يذيب فيه تلك العناصر الوافدة وباتساع نطاق التجارة والهجرة والاستيطان قويت المؤثرات العربية والاسلامية فى حياة الزنوج تمثل ذلك فى اعتناق نسبة كبيرة منهم الدين الاسلامى كما تحدث الكثيرون باللغة العربية التى كانت لغة ثقافة وتعامل ، وكتب المؤرخون عرباً ومغاربة عن الدول الزنجية قبل أن تبدأ اوروبا معرفتها بالقارة وشعوبها . وقد يكون أوفى ما لدينا من المصادر التى عنيت باخبار السودان الغربى الكتاب الذى وضعه أبو عبيد الله البكرى فى القرن الحادى عشر الميلادى عن مملكة غانا ، وكتاباته تشكل أول محاولة لوضع مسح عام للمنطقة ، وقد جمع فى كتاباته كل ما وصل الى ذهنه من وصف دقيق ومثير لغانا ولم يترك شيئاً الا تصدى له بالتحليل والدراسة ساعده على ذلك سعة افقه واطلاعه على الكثير من السجلات العربية التى حفلت بها مدينة قرطبة اذ كان جنوب اسبانيا معيناً لا ينضب عن اخبار غرب افريقيا فى ذلك الحين (٨٢) . وقد وصف غانا وصفاً شيقاً فالمدينة تتكون من قسمين منفصلين احدهما للسكان المسلمين ويوجد به اثنا عشر مسجداً ، اما القسم الثانى فيطلق عليه الغابة وهو للسكان الوثنيين كما تحدث عن مدينة تنبكتو التى تأسست فى القرن الخامس الهجرى واصبحت مركزاً هاماً يفد اليه الرحالة والتجار والعلماء . وطبقاً لما يذكره الادريسى فى القرن الثانى عشر الميلادى كانت العاصمة كمبى اكبر سوق فى السودان الغربى حيث اعتاد التجار من جميع انحاء المغرب ان يجتمعوا فى المدينة وكانت السيطرة على الذهب تأتى من جعل الصلب منه من ممتلكات التاج بينما يترك التبر فقط للتجارة . وكان التعامل التجارى يتم بقرع التجار المغاربة للطبول ثم يضعون بضائعهم ويختفون عن الانظار فيخرج أهالى البلاد حيث يضعون كومة من الذهب محل كومة من بضائع التجار ولذلك عرفت هذه التجارة باسم تجارة الذهب الصامتة (٨٣) Silent Trade of gold

وعنى البكرى (٨٤) بتحديد مناطق الذهب وانواعه فى غانا . وقد ترتب على هذا الثراء الذى بلغته غانا أن طمع المرابطون فى السيطرة عليها فى عام ١٠٦٢م وباستيلاء المربطين عليها اختفت شهرة كمبى وانتقل العرب الى «ولاّته» الى الشمال منها . وورثت مالى عظمة غانا ، وقد خلف لنا ابن بطوطة مذكرات رحلته التى تلقى أضواء هامة فقد زار مالى وولاته ويفهم

---

(٨١) الشاطر بصيلى : مملكة موريتانيا المصرية . مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية . الموسم الثقافى ص ٤/٥ — ١٩٦٧/١٩٦٨ .

(٨٢) Bovill, op.cit. p. 62.

(٨٣) Ibid p. 82.

(٨٤) ابو عبيد الله البكرى : كتاب المغرب فى ذكر بلاد افريقيا والمغرب وهو جزء من الكتاب المعروف بالمسالك والممالك. انظر ذكر بلاد السودان ص ١٧٢ وما بعدها طبعة الجزائر ١٩١١ .

من رحلاته فى غرب افريقيا ان الاسلام اتخذ لوناً محلياً صرفاً فيما يتصل بانظمة الناس وحياتهم من خلق وعادات وتقاليد ، ومما أثار دهشة ابن بطوطة أن النساء كن يحتفظن باصدقاء من الرجال وكذلك كان يفعل الرجال وقد قص لنا مشهداً طريفاً رآه حينما وصل الى منزل القاضى فاذا به فى رفقة امراة ، وحينما أراد ان يذهب من حيث أتى صاح به القاضى يدعوه الى الدخول فهى رفيقته .. ويعجب ابن بطوطة من أن الرجل لم يكن قاضياً وحسب وانما كان فقيهاً يلجأ اليه الناس بل كان حاجاً فوق هذا كله.. والمهم فى رحلات ابن بطوطة فى غرب السودان انه استطاع ان يصل الى أسافل نهر النيجر واعطانا معلومات متصلة عن المنطقة حتى تنبكتو وجوجو وان كان قد اعتقد خطأ أن نهر النيجر يشترك مع نهر النيل فى منبعه . وفى القرن الرابع عشر ظهر من ملوك مالى منسى موسى الذى مر بالقاهرة فى طريقه للحج الى مكة ١٣٢٤م وكان لرحلته اثر بعيد اذ أدرك العالم الاسلامى مدى الثراء العريض الذى تتمتع به مالى وقد سجل العمرى فى موسوعته « مسالك الابصار » الكثير من المعلومات عنها .

ولدينا مصدر هام من المصادر التى تعرضت لمالك السودان الغربي في القرن السادس عشر الميلادى وهو الكتاب الذى وضعه الحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقي Leo Africanus ويعد هذا المصدر من المصادر الهامة التى ساهمت مساهمة ايجابية في التعريف بأقاليم السودان الغربي والقاء الضوء عليها خاصة وان مؤلف الكتاب رحل بنفسه الى المناطق التى تعرض لها بالوصف والدراسة فى كتابه . والجدير بالذكر أن بعض المصادر الاوروبية دابت على اعتبار الوزان من مصنفي الفرنجة ، وقد يكون ذلك لسبب هام وهو ان كتابه لم يصل الينا باللغة العربية وانما وصل باللغة الايطالية التي أجادها الوزان وكتب بها كتابه هذا . غير انه كان لظروف تدوين الكتاب باللغة الايطالية ملابسات خاصة سنشير اليها فيما بعد . وقد ساهم كتاب الوزان فى تقدم المعرفة بافريقيا خاصة بالنسبة لمالك السودان الغربي التي أبرزها المؤلف الى مجال المعرفة الاوروبية وهو من هذه الناحية يمكن أن نضعه في الدور الذى ساهم به العرب فى كشف افريقيا ويحدونا لذلك عوامل كثيرة منها ان مؤلف الكتاب عربي النشأة ، ولد فى غرناطة ونشأ فى الشمال الافريقي ثم انه رحل الى أقاليم السودان الغربي قبل أن يقيم فى روما ، والثابت فيما يقرره كثير من المستشرقين انه وضع كتابه باللغة الايطالية اعتماداً على مذكرات سبق أن دونها باللغة العربية بل انه ليس هناك ما يؤكد بصفة قاطعة انه لا توجد فقط سوى النسخة الايطالية من الكتاب(٨٥)، وأخيراً فان الوزان عاد الى تونس فى اخريات حياته كما عاد الى الدين الاسلامي الذى كان قد تحول عنه الى المسيحية فى سنوات اقامته بايطاليا .

وقد ظهرت اعمال الوزان في النصف الثاني من القرن السادس عشر فى وقت تمت فيه اكتشافات جغرافية ذات اهمية بالغة ، ففي خلال النصف الثاني من القرن الخامس عشر وبفضل رحلات البرتغاليين تمت استكشافات جغرافية على السواحل الافريقية الغربية ومع ذلك فان داخلية القارة استمرت في حكم الأراضي المجهولة Terra incognita ومن هنا لقيت أعمال الوزان الكثير من اهتمامات الاوربيين وتهيأت الأذهان للتعرف على اخبار

---

(٨٥) ظهر هذا الكتاب باللغة الايطالية بعنوان : **Descripttione dell'Africa** et della **Cosa Notabili** che quivisono.

راجع دراستنا عن كتاب وصف افريقيا وتاريخها للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الافريقى بحث منشور فى حوليات كلية الاداب ــ جامعة عين شمس ــ المجلد الحادى عشر/١٩٦٨ص ٢٧٩ وما بعدها .

افريقيا التيكانتلا تزال قارة مبهمة فى اذهان الاوربيين(٨٦) .

وقد اتيح لأحد المصنفين الايطاليين ويدعى جيان باتيستارامسيو Ramusio أن يزيح الستار عن هذا الكتاب ومؤلفه فى مجموعة نشرها بعنوان قصص الرحلات والأسفار :

Recueil des Navigationie, viaggi de giov Ramusio

وقد ترجم الكتاب الى كثير من اللغات الاوروبية وصار بحق من أعظم المصادر التى اعتمد عليها عصر النهضة الاوروبية في التعرف على البلدان الاسلامية المجهولة فى افريقيا ،(٨٧) كما كان الكتاب حين ظهوره جديداً ومثيراً فتح آفاقاً للعلماء والساسةوالتجار والمغامرين كما انه وضع خطاً فاصلاً بين الاسطورة والواقع (٨٨) .

والكتاب ــ فيما نرى ــ يحتل مكانة وسيطة بين مؤلفات البكرى والادريسي فى القرنين الحادىعشر والثانىعشر وبينكتاباتالاوروبيين التي ظهرت عن افريقيا بعد ذلك فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويمكن أن نعتبر الوزان آخر علماء العرب الذين نبتوا في ظل الحضارة الاسلامية فى بلاد الأندلس . ولما كان الوزان عاش فى شمال افريقيا فىسنوات شبابه الاولى فقد عرفه الاوربيون بليون الافريقيومن الثابت انه نشأ فى تونس بعد أن هاجر هو واسرته اليها خوفا من اضطهاد المسيحيين فى السنوات الاولى من القرن السادس عشر ، وبعد أن شب عن طوقه جاب المغرب كله وطاف بكثير من اقطار السودان الغربي . وقد بدأ رحلاته فى عام ١٥١١ على ما يرجح ويبدو من حديثه أنه كان يزاول مهنة التجارة أو موفداً في مهمات سياسية الى دول السودان الغربي من قبل حكام بنيوطاس وكثيراً ما كانيصاحب قوافل التجارة فى رحلاته اما للتجارة لحسابه الخاص أو ليستعين به التجار في ضبط حساباتهم .

وينقسم كتاب الوزان الى تسعة اقسام رئيسية ، يتحدث فى القسم الأول منها عن افريقيا بصفة عامة مع ملاحظة أن مفهومه لافريقيا لا يتعدى شمال خط الاستواء . اراضي البربر ــ ليبيا ــ السودان الغربي ــ اثيوبيا ، أما الاقسام الخمسة التالية فيتحدث فيها عن مدن شمال غرب افريقيا ومسالكها ، مراكش ــ تلمسان ــ فاس ــ مكناس . وقد تعرض فى هذه الأقسام الخمسة الى وصف للمدن والقرى والجبال والأنهار الى جانب اشاراته المتوالية عن الأنظمة القبلية السائدة وعادات الناس وتقاليدهم ، والقسم السادس من الكتاب خصصه عن ليبيا بأقاليمها ومدنها واشار الى الاتصالات التجارية بين مصراته وفزان وبين أقاليم السودان الغربي كما ركز بصفة خاصة على طريق القوافل الذى كان يربط مصر بشنقيط ، ويتضح مما ذكره الوزان عن شمال افريقيا كيف لعبت تجارة السودان الغربي دوراً أساسياً في الحياة الاقتصادية للمغرب . أما القسم السابع من الكتاب فهو من الأقسام الهامة التي خلدت الكتاب ومؤلفه لانه خصصه لمناطق كانت لا تزال مجهولة بالنسبة للمعرفة الاوروبية ولذلك يركز الكثير من الباحثين على ذلك القسم باعتباره تعرض لمناطق افريقية داخلية فساعد بذلك على ادخالها في نطاق المعرفة

(٨٦) CF. Schefer, **Description de l'Afrique ecrite par** Jean Leon Africain P.V.

(٨٧) اعتمدنا على النسخة الانجليزية القديمة التى قدمها بورى pory في عام ١٦٠٠ ونشرها بعنوان :
A geographical Historie of Africa written in Arabika and Italian.
وكذلك على الطبعتين الانجليزية التى نشرها روبرت براونوالفرنسية التى نشرها : Sehefer

(٨٨) Bovill, op. cit. p. 145.

الانسانية خاصة وانه كان شاهد عيان لما سجله ، حقيقة ان الوزان لم يكن أول من زار هذه المناطق وانما سبقه اليها الكثيرون كما سبق أن أوضحنا ولكنه اختلف عمن سبقه من الرحالة فى انه كان أكثر توغلاً فى تلك الاقاليم ومن الملاحظ انه ذكر نهر النيجر بالتخصيص على خلاف ابن بطوطة مثلاً الذى حسبه أحد اذرع النيل (٨٩) . اذ كتب عن النيجر يقول انه « يجرى فى اواسط بلاد السود ويبدأ فى صحراء تسمى السو حيث يخرج من بحيرة كبيرة ، وفى رأى بعض جغرافيينا أن النيجر فرع من النيل الذى يختفى ويخرج ليكون هذه البحيرة ، وبعض الناس يرى أن النهر يخرج من الجبال في الغرب ويتجه الى الشرق ليكون البحيرة وهذا ليس مضبوطا ، ونحن انفسنا ابحرنا فى ذلك النهر من تنبكتو فى الشرق الى ممالك جن ومالى الواقعة الى الغرب من تنبكتو » .

وقد اورد الوزان وصفاً لكل مدينة من المدن الخمس عشرة فى السودان الغربي مختصاً تنبكتو بأهمية بالغة لانها كانت في أوج ازدهارها عند زيارته لها والمدن التى اشار اليها الوزان هي : جواليتا ــ غينيا ــ مالى ــ جاجو ــ جوبير ــ غادير ــ كانو ــ كاتسينا ــ زجزج ــ زامفارا ــ وانجارا ــ بورنو ــ جوجو ــ نوبيا ، وقد وصف الوزان هذه المدن بأمانة ودقة ودوّن كل تنوع شهده ثم وقف طويلاً لدى ثرائها التجارى وخاصة عند جاجو فقال ان مقدار التجارة التى تجبى الى هذا الاقليم وتصدر منه كل يوم الى كل صوب مقدار يذهل ، ثمن عال وأنواع فاخرة . ثم تصدى للذهب في اسواق المدينة فذكر انه أكثر مما تطيق قدرات الناس على شرائه حتى ان سكان البلاد يعودون من الأسواق ومعهم الكثير غير المباع منه ، ولا شك في ان العالم الاوربي حينما قدر له أن يقرأ ما أورده الوزان عن ثراء المنطقة قد تاق شوقاً اليها ، ولكن المراكشيين سبقوا اوربا الى هذه الأقاليم التي كانوا يعرفون عنها ذلك بل وأكثر مما أورده الوزان حيث كانت قوافلهم التجارية دائمة الاتصال بين الشمال والجنوب (٩٠) .

اما الطريق الذى سلكه الوزان لزيارة هذه المناطق فمن المؤكد انه اتبع نفس الطريق الذى كان متعارفاً عليه في ذلك الوقت ، وان كان من المحتمل نظراً لما يذكره لنا من وصف بلدان اخرى تقع على الطريق المباشر الى تنبكتو أن يكون قد عاد من طريق آخر . ومن أهم المدن التى وصفها تغازة التى تقع وسط الصحراء على الطريق الرئيسي للقوافل بين مراكش وتنبكتو (٩١) .

ويختلف الوزان فيما أورده من وصف عن الادريسي وابن بطوطة فالأول نقل معلوماته عن الذين رحلوا الى هذه المناطق ، أما الثاني فعلى الرغم من أنه كان شاهد عيان لما يرويه الا أننا لا يمكننا مع ذلك أن نضعه على المستوى الذى وصل اليه الوزان ، فابن بطوطة اتصف بالمبالغة والتهويل بعكس الوزان الذى كان ــ فيما نرى ــ دقيقاً وأكثر موضوعية في كتاباته .

وتجدر الاشارة الى القسم التاسع والأخير من كتاب الوزان الذى خصصه عن أنهار وحيوانات وطيور ونباتات افريقيا ومعادنها وظواهرها الطبيعية والمناخية . ومن هذه الناحية يمكن ان نعتبره القسم العلمي من كتاباته مع التسليم بأن ما أورده لم يكن على

---

(٨٩) Browne, « The History and description of Africa » see The seventh book of The Historie of Africa Vol. II. pp. 820 FF.

(٩٠) ينبغى الاشارة هنا الى القسم الثامن من كتاب الوزان الذى تعرض فيه لزيارته للفسطاط والجدير بالذكر انه قام بهذه الزيارة فى عام ١٥١٧ وهى سنة التحول الخطيرة فى تاريخ مصر التى انهارت فيها دولة المماليك واصبحت مصر ولاية عثمانية .

(٩١) الدوميلى ــ العلم عند العرب ص ٥٣٨/٥٣٩ ــ القاهرة ١٩٦٢ .

المستوى الدقيق اذ اعتمد كثيراً على النقل من بيلينيوس وهو عالم روماني وضع كتاباً في التاريخ الطبيعي فى خلال القرن الأول الميلادى.

وقد اعتبر كتاب الوزان منذ ظهوره في القرن السادس عشر فتحاً جديداً اذ قدم لما يقرب من اربعمائة موقع جغرافي فى افريقيا مع معطيات دقيقة وجديدة لها . ولقي هذا الكتاب انتشاراً واسعاً يدل على ذلك الطبعات الكثيرة والترجمات العديدة التى ظهرتله ، ومنذ النصف الثاني من القرن السادس عشر حتى ثلاثة قرون بعد ذلكحينما بدأت الاستكشافات الجغرافية الحديثة لنهر النيجر ولغرب افريقيا والتى قام بها كل من بارث ولاندر واودني ومنجوبارك وغيرهم لم يستطع أى كاتب أن يتجاهل ما كتبه الوزان فى مجال حديثه عن غرب افريقيا . وبصدد ذلك كتب المستشرق الألمانى هارتمان فى تقريره عن الكتاب أنه لولا وجوده لخفيت عنه اشياء كثيرة، اما المستشرق الفرنسي شيفر فقد ذكر في تقديمه للطبعة العلمية الفرنسية لكتاب الوزان أن ما أورده يتميز بالدقة الشديدة ولقد اثبتت الابحاث الحديثة صدق قوله حتى في تلك المواضع التى اثارت الشكوك فيما مضى ، وان كان شيفر مع ذلك ينتقد الوزان بقوله انه لم يكن دائماً شاهد عيان لكل ما روى عنه . (٩٢)

كما يمكن أن نضيف الى أهمية الوزانأهمية اخرى اذ انه كان آخر من سجل ما وصلت اليه اقاليم السودان الغربي قبل أن تسقط تحت الغزو المراكشي فى السنوات الأخيرة من القرن السادس عشر (١٥٩٢م) .

اما عن ظروف وجود الوزانفي روما ووضعه كتابه باللغة الايطالية فترجع الى أسره على أيدى قراصنة جنوه وتقديمهم له ولمدوناته التى كان يحملها معه هدية الى البابا ليو العاشر ــ وهو من باباوات عصر النهضة المستنيرين ــ وكانت الاسر الايطالية الحاكمة في عصر النهضة حريصة على التعرف على أحوال العالم الافريقيالاسلاميمن وراء الحاجز الذى أقامه المسلمون فى وجهها فى منطقة الشمال الافريقي . وادركت أسرة المديتشى Medici فى فلورنسا انهذاالشاب قد يكونأملها المرتقب في التعرف على هذه المناطق فأطلق البابا سراحه وأجرى عليه معاشاً طيباً وسماه جيوفانى ليو بعد أن عمده بنفسه ويسر له سبل الاتصال بالعلماء والتفرغ لنشاطه العلمي . وقد أعان الوزان معرفته بعدة لغات على الاطلاع على المصنفات التى زخرت بها مكتبات عصر النهضة فى ايطاليا وشجعه البابا على الكتابة فنقح مدوناته واخرج منها كتاب وصف افريقيا وتاريخها .

والجدير بالذكر أن عمليات الغزو البرتغالي والاسباني لشمال غرب أفريقيا فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان لها تأثيرها الملحوظ على ممالك السودان الغربي اذ قضت علىالمراكز التيكانتتمد هذهالمناطقبالاشعاعات الفكرية والحضارية يضاف الى ذلك ان الغزوة المراكشية التي قادها احمد المنصور الذهبي فى عام ١٥٩٢م بهدف احتلال ممالك السودان كان لها دورها فى التفكك الذى عاشته تلك الأقاليم وادت هذه الظروف بالاضافة الى التدهور الاقتصادى الذى الم بالمنطقة على أثر الانقلاب التجارى الذى حدث نتيجة تحول التجارة الى طريق رأس الرجاء الصالح الى التدهور السياسي والاقتصادى الذى أخذت تعاني منه منطقة البحر المتوسط كما أصبحت أقاليم السودان الغربي في عزلة ثقافية بانقطاع الصلات الاقتصادية والفكرية التي كانت تأتي اليها من المراكز الرئيسية الحضارية فيالشمال الغربي من أفريقيا . ولدينا من المصادر التى عنيت باخبار السودان الغربي في تلك المرحلة من تاريخه الكتاب الذى وضعه عبد الرحمن

(٩٢) Schefer, op. cit. Tome I.P. X. V.

السعدى أحد علماء تنبكتو في أواخر القرن السادس عشر ونحن ندين باكتشاف هذا الكتاب للرحالة هنرى بارت الذى عثر على نسخة انتفع بها فى رحلاته فى غرب افريقيا كما انتفع بها غيره الكثيرون من الرحالة الاوروبيين في النصف الأول من القرن التاسع عشر . والجدير بالذكر ان كاتباً مجهولاً أتم كتاب السعدى باضافة أحداث مملكة سنغى وأسماه « تذكرة النسيان فى أخبار ملوك السودان » وقد نشر المستشرق الفرنسي هودا Houdas هذا الكتاب فى عام ١٨٨٩م ، ويمكن أن نضيف الى هذا المصدر كتاباً آخر وضعه محمود كعت التنبكتي بعنوان « التاريخ الفتاش فى اخبار الجيوش وأكابر الناس » وقد نشر هذا الكتاب أيضا باللغة الفرنسية بترجمة قام بها المستشرقان هودا ودى لافوس فى عام ١٩١٣ ، ونجد فى ذلك الكتاب معلومات أكثر تفصيلا عن دولة سنغى منذ نشأتها حتى سقوطها على أيدى المراكشيين في عام ١٥٩٢ .

★★★

أوضحنا فيما سبق الدور الذى لعبته المراكز الرئيسية فى شرق افريقيا ومصر وشمال غرب افريقيا ومساهمتها فى التعرف على الأجزاء الداخلية من القارة منذ القرن السابع الميلادى حتى القرن السادس عشر . وهذا القرن له أهميته الخاصة من حيث اصطدام القارة الافريقية بالاستعمار الاوروبي الذى كان البرتغاليون يمثلون طلائعه الاولى . وقد بدأ البرتغاليون استعمارهم لسواحل القارة الافريقية واصطدموا نتيجة لذلك بالمراكز الاسلامية الحضارية التى أوجدها المسلمون في الساحل الشرقي من افريقيا ، كما فقدت المراكز الحضارية الاخرى في مصر وشمال غرب افريقيا مقوماتها الفكرية والاقتصادية نتيجة التحولات الخطيرة التى ترتبت على تغير مجرى التجارة العالمية من حوض البحر المتوسط الى الطريق البحرى المباشر الى غربي اوروبا . وتميزت القرون الثلاثة من السادس عشر الى التاسع عشر باستغلال الاوروبيين لموارد القارة البشرية من الرقيق الذى كان يحمل من سواحل غرب افريقيا الى مزارع العالم الجديد . وادى هذا الاستنزاف المتواصل الى تفكيك المجتمعات الافريقية وانقاص عدد سكانها حتى اذا ما اتت الموجة الامبريالية فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر كان من السهل على الدول الاوروبية أن تتخاطف الأقاليم الافريقية وتتقاسمها فيما بينها .

واذا كانت المراكز الحضارية الرئيسية فى افريقيا قد تعرضت لتلك الضربات منذ القرن السادس عشر فان القرن التاسع عشر شهد حركات تجديدية فى تلك المراكز ذاتها حاولت أن تقوم بدور جديد ففي شرق افريقيا قامت السلطنة العربية فى زنجبار وانتعشت انتعاشاً بالغاً فى النصف الأول من ذلك القرن . وفى مصر قامت الدولة المصرية الحديثة وفي شمال افريقيا لعبت الحركة السنوسية دوراً هاماً فى بعث النشاط العربي والاسلامي في الصحراء الكبرى والمناطق الداخلية في غرب افريقيا .. ولكن توقيت ظهور تلك الدول في القرن التاسع عشر كان يحمل معه أسباب انهيارها لأنها واكبت التقدم الاوروبي في القارة الافريقية فكان من المحتم أن تصطدم بالأطماع الامبريالية التي نجحت في القضاء عليها واقتسام ممتلكاتها . والجدير بالذكر أن تلك الدول قدمت للحركة الكشفية الاوروبية في القرن التاسع عشر أجل الخدمات اذ استعان الاوربيون بمراكزها الحضارية للتوغل فى داخلية القارة الافريقية . وهذا ينقلنا الى دراسة الدور الثاني الذى لعبته تلك المراكز الرئيسية ومدى مساهمتها في كشف افريقيا فى القرن التاسع عشر .

السلطنة العربية في زنجبار ودورها في كشف افريقيا :

عرضنا فيما سبق كيف تم للعرب اكتشاف

القسم الساحلي من شرق افريقيا وما ترتب على ذلك من ظهور المدن العربية الاسلامية على امتداد هذا الساحل . وكانت هذه المراكز مرتبطة بسواحل الجزيرة العربية والخليج العربي التي كانت تمدها بالمقومات العربية . وعندما تعرضت هذه المراكز للاستعمار البرتغالي كان من الطبيعي أن تتطلع الى وطنها الام وبالفعل نجحت امامة عمان اليعروبية في طرد النفوذ البرتغالي وعملت على توحيد المقاطعات والامارات الساحلية تحت زعامتها (١٦٩٨) . ومنذ اوائل القرن التاسع عشر قدر سلاطنة مسقط اهمية القسم الافريقي من السلطنة فنقل السيد سعيد بن سلطان عاصمة حكمه من مسقط الى زنجبار (١٨٣٢). وبانتقاله الى العاصمة الجديدة ، وفد معه الكثيرون من عرب عمان والجزيرة العربية فانتعشت التجارة بمقدمهم ، كذلك ازداد عدد الهنود الذين أعانوا بدورهم على الازدهار المادى الذى تمتعت به السلطنة العربية في شرق افريقيا . وبينما كان نشاط هؤلاء يقتصر على المعاملات التجارية في الساحل توغل العرب فى المناطق الداخلية التي لم يرتدها أحد من قبل واستقر الكثيرون منهم في الداخل بين القبائل الافريقية واصبحوا عوناً للسلطة العربية على امتداد نفوذها حتى لقد اشتهر المثل القائل : « حينما يلعب احد على المزمار فى زنجبار يرقص الناس طرباً على البحيرات ».

— When one pipes on Zanzibar, They dance on the Lakes —

كذلك نشطت قوافل التجارة واصبحت تصل الى جهات بعيدة في قلب القارة الافريقية كبحيرات نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا نيانزا ، هذا بالاضافة الى أن المغامرين من التجار كانوا يذهبون فى مغامراتهم بحثاً عن العاج والرقيق الى الأجزاء العليا من نهرى الكونغو والنيل وسط الغابات الكثيفة وفى ظروف مناخية وطبيعية شاقة ، واذا عرفنا أن الواحدة من تلك الرحلات او بالاحرى تلك المغامرات كانت تستغرق زمناً طويلاً كان من اللازم أن يقوم هؤلاء التجار بتأسيس المحطات والمراكز التجارية التي كانوا يعتمدون عليهافى أسفارهم . وعلى هذا النهج قامت عدة مستعمرات عربية على طول تلك الخطوط التجارية التي كان يطرقها اولئك المغامرون من التجار . وقد أصبحت زنجبار تسيطر على طرق القوافل فى طريقها الى الداخل، كما أضحت سوقاً رئيسية لموارد الداخل . وكانت اهم طرق القوافل الطريق الذى يبدأ من بجمايو Bagamayo أو البانجاني على الساحل في مواجهة جزيرة زنجبار ويمتد عبر السهل الساحلى صوب الداخل الى طابورة التي كانت بالنسبة للمقاطعات الداخلية مثلما كانت عليه زنجبار بالنسبة للمقاطعات الساحلية المركز الرئيسي للتجارة والمواصلات . ومن المحتمل انها تأسست بايدى بعض الجاليات العربية فى عام ١٨٣٠ . ومن طابوره كان هناك طريق آخر يمتد فى الاتجاه الغربي حتى بحيرة تنجانيقا ثم طريق آخر يمتد عبر كارجاوى Kargawe . وكان الطريق الغربي ينتهي عند محطة اخرى اقامها العرب فى اوجيجى على بحيرة فيكتوريا . ومن اوجيجى كانت القوافل العربية تسلك مسلكين رئيسيين الى الجنوب والغرب . أما الطريق الشمالي فكان يعبر كارجاوى الى أقصى الشمال من بحيرة فيكتوريا حيث يتشعب شمالاً الى بورنيو وبوجنده . اما من الساحل فكانت تمتد عدة طرق من كلوه الى منبسة وهناك طريق آخر يبدأ من طنجة على الساحل ويمر بكليمنجارو فى اتجاه بحيرة فيكتوريا (٩٢) ونتيجة لذلك امتد النشاط العربي الى تنجانيقا والمانيا كما استقرت جاليات عربية فى اللوالابا . وكان التجار العرب يعتمدون على زعماء القبائل الافريقية فى نقل العاج والرقيق من الداخل الى الساحل كما كان شيوخ البانتو

---

(٩٢) Ruth Slade, King Leopold's Congo., pp. 84 ff London 1962 see also Celeman, La Question Arabe et Congo. p. 31 Brussels, 1959.

يبيعون أسراهم الى التجار العرب على سبيل التبادل التجارى .

وقد يكون من المهم أن نشير هنا الى أن رواد حركة الكشف والتبشير الاوربي تتبعوا خطوط القوافل العربية ، كما اعتمدوا على حكام السلطنة العربية في زنجبار فى امدادهم بالتسهيلات اللازمة لنجاح عملياتهم الكشفية والتبشيرية . ويعترف المبشر كرابف Krapf فى الكتاب الذى وضعه عن التبشير في شرق افريقيا بأهمية الرعاية التي كفله بها السيد سعيد وانه استعان بخطابات التوصية التي منحها له لدى رؤساء المقاطعات الداخلية (٩٤) . وكما لقى المبشر كرابف رعاية السيد سعيد وتشجيعه لقيها أيضا المستكشفون الذين قاموا بعملياتهم الاستكشافية في مجاهل القارة الافريقية مسترشدين بما أوجدهالتجار العرب من مراكز ومحطات تجارية في قلب القارة . وينوه ريتشارد بيرتون Burton بما أوجده التجار العرب من تلك المراكز وانه بفضل مساعدة السيد سعيد نجحت بعثته في الشرق الافريقي . ونحن اذا ما عرضنا لتلك البعثات الاوربية التي اتخذت شكل غزو تبشيرى واستكشافي وما صحب ذلك من نشاطات اقتصادية للدول الاوربية استطعنا أن ندرك مدى الخطر الذى كانت تتعرض له ممتلكات السلطنة العربية خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ذلك القرن الذى شهد تفوق قوة اوربا العسكرية والمادية وشهد هذا الرتل الطويل من المستكشفين والمبشرين والرواد الاوربيينالذين انتهوا الى حقيقة هامة وهي أن هناك مناطق فى افريقيا صالحة للاستغلال وانها قارة جديرة بالامتلاك والسيطرة .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أن توسع سلطنة زنجبار في داخلية القارة الافريقية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عاصر توسع الدولة المصرية فى عهد خلفاء محمد علي فى البحر الأحمر والنيل الاعلى وكان من المنتظر لهذه القوى العربية الافريقية ان تستمر في حمل اشعاعات الحضارة على عاتقها فى ربوع القارة كما كان من المتوقع أن تنجحتلك القوى العربية المحلية في انقاذ القارة الافريقية من تربص الدول الامبريالية بها ، ولكن هذه الدول جهدت في تفكيك واضعاف ما صادفته من تلك القوى . ولعل أبرز ما اهتمت به هو الحيلولة دون تحالف مصر وزنجبار ، وذلك بالعمل على اضعافهما ، حدثذلك أولا بالنسبة لسلطنة زنجبار حينما اتجهت الحكومة البريطانية بعد وفاةالسيد سعيد في عام ١٨٥٦ الى فصل ممتلكاتها الآسيوية عن الافريقية عملا بشروط التحكيم الذى فرضه اللورد كانتج Canning نائب الملك فى الهند على أبناء السيد سعيد فى عام ١٨٦١ منتهزاً فرصة تنازعهم على ممتلكات أبيهم (٩٥) وبعد أن تحقق فصل القسم الافريقي عن القسم الآسيوى اخذت بريطانيا وغيرها من الدول الاوروبية الطامعة في ممتلكات السلطنة التغلغل في مقاطعاتها الداخلية حتى انتهى الأمر بتقسيمها بين المانيا وانجلترا في عام ١٨٨٦ ولم يعد للسلطنة العربية اكثر منجريرتي بمبا وزنجبار وشريط ساحلي لا يتجاوز طوله ثلثمائة ميل ولا يمتد الى أبعد من عشرة أميال فى الداخل وحتى هذه البقايا لم تسلم من الأطماع الاستعمارية اذ وقعت بدورها تحت الحماية البريطانية في عام ١٨٩٠ .

كذلك نجحت بريطانيا في العمل على هدم الامبراطورية المصرية فى سواحل البحر الأحمر والسودان ومنطقة أعالي النيل تمكيناً للحركة الاستعمارية في افريقيا بعد أن وصلت

---

(٩٤) CF. J. Krapf, Travels, Recearches and Missionary Labours during an eighteen years residence in Eastern Africa, London 1860.

(٩٥) راجع كتابنا دولة البوسعيد في عمان وشرق افريقيا ص ٢٦٤ وما بعدها القاهرة ١٩٦٧ .

الامبراطورية المصرية الى أقصى حد لها من الاتساع في عهد الخديو اسماعيل منتهزة في ذلك فرصة الأزمة المالية التي تردت فيها مصر واحتلالها العسكرى ثم قيام الثورة المهدية في السودان في عام ١٨٨٥ . وهكذا كانت الدول الاوربية تدرك خطورة هذه القوى العربية الافريقية وما يمكن أن تشكله أمامها من صعوبات في سبيل تحقيق مشروعاتها التوسعية الامبريالية خاصة بعد أن قدرت تلك القوى ما يمكن أن يترتب على اتحادها من قوة تمكنها من مواجهة النفوذ الاستعمارى الذى أخذت تتعرض له القارة الافريقية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وفي الواقع اننا نجد بالفعل اتجاهاً للتعاون بين قوتي مصر وزنجبار كما نجد اتجاهاً آخر للعداء بينهما حينما حرصت السياسة البريطانية على أن توقع بينهما حتى تتمكن من ابتلاع ممتلكات احداهما وراء الاخرى وظهر دور بريطانيا في تصديها للمشروعات المصرية الخاصة بفتح طريق من المديريات الاستوائية الى ساحل شرق افريقيا عن طريق بحيرة فيتكوريا والسهل الساحلي عبر جبال كينيا وكليمنجارو (٩٦) . والجدير بالذكر أن هذا المشروع الضخم الذى عملت بريطانيا على احباطه كان هو بعينه المشروع الذى اخذت على عاتقها تنفيذه بعد ان مكنت لنفسها ـ وقد حدث ذلك خلال الحرب العالمية الاولى في انشاء سكة حديد كمبالا ـ منبسة . ووضح اعتراض بريطانيا على المشروع المصري فى مقاومتها لأعمال البعثة الاستكشافية التى ارسلتها مصر الى شرق افريقيا لتتبع نهر الجوبا تمهيداً لعمليات الاتصال بين الساحل والداخل (٩٧)

وهناك عوامل كثيرة ساعدت الدول الاستعمارية على التخلص من النفوذ العربي فى افريقيا ولعل أبرز هذه العوامل أن العرب افتقروا الى التنظيمات السياسية في الداخل ، ويرجع ذلك الى أن العرب كانوا تجاراً بطبيعتهم فانصرف همهم الى التنظيمات الاقتصادية بدلاً من التنظيمات السياسية . حقيقة انه كثيراً ما كانت تستقر بعض الجماعات العربية فى مناطق داخلية وتحكمها بالفعل ولكن كان ذلك لغرض التجارة في حد ذاتها وبذلك لم تتخذ هذه النشاطات العربية صفة التنظيم السياسي أو الملك المستقر ، ولذلك عندما وصل الاستعمار الاوربي الى المناطق الداخلية فشل العرب في مقاومته وبمعنى آخر اختلف النشاط العربي عن الاستعمار الاوربي فى أن الاستعمار الاوربي كان يضع يده على مساحات شاسعة من الأراضي يحكمها ويضع فيها حاميات عسكرية وينشىء قلاعاً مسلحة ويحتكر تجارة الأهالي وفضلاً عن ذلك فان الجماعات الاوروبية المستعمرة التي وصلت الى المناطق الداخلية من افريقيا كانت وراءها دول قوية مستعدة دوماً لتأييدها وحمايتها ، أما العرب فمن كان وراءهم ؟ حقيقة كانت هناك السلطنة العربية في زنجبار ولكن اين هذه السلطنة من الدول الاستعمارية الكبرى كانجلترا وفرنسا والمانيا وغيرها ؟ وحتى تلك السلطنة تعرضت كما أوضحنا للتفكك والانهيار من قبل هذه القوى الاستعمارية ذاتها فضلاً عن أنها قامت بدورها على أساس تجارى .

وعلى الرغم من تقصير العرب في تنظيماتهم العسكرية والسياسية فقد نجحوا نجاحاً كبيراً فى تنظيماتهم التجارية خاصة فيما أشرنا اليه من عنايتهم الفائقة بايجاد خطوط منتظمة من القوافل التي كانت تصل الساحل بالداخل كما أسسوا على طول تلك الطرق محطات تجارية نمت وازدهرت وغدت من الوسائل الهامة التي اعتمد عليها العرب في نشر نفوذهم في الكونغو وفى أواسط افريقيا ، ومن الملاحظ أن العرب

---

(٩٦) Shoukry, **Equatoria under Egyptian Rule** p. 41 Cairo.

(٩٧) اسماعيل سرهنك : حقائق الاخبار عن دول البحار، ج ٢ ص ٣١٩ القاهرة ١٩٢٣ .

صادفوا في توغلهم مجتمعات افريقية بدائية كما صادفوا أيضاً مجتمعات متماسكة قوية . وفي المجتمعات الاولى كان حظ العرب من الاستقرار والتنظيم أكثر قوة من علاقاتهم بالجماعات المتماسكة . حقيقة استطاع العرب التغلغل فى تلك المجتمعات كما حدث بالنسبة لمملكة بوجندة واوزميارا ، الا أن السيادة العليا استمرت في أيدى الزعماء الافريقيين . وقد حاول العرب السيطرة على تلك المجتمعات مستخدمين في ذلك وسائل الضغط الاقتصادى اذ كانت طرق القوافل العربية تخترق أراضي هذه الممالك الافريقية.

والجدير بالذكر أن كثيراً من المصادر الاوربية تحاول أن تعطي القارىء انطباعاً قوياً مؤداه أن النشاط العربي فى داخلية القارة كان يستهدف فى الدرجة الاولى عمليات التسلط والاستغلال فضلاً عن أعمال القسوة والوحشية التي اتصف بها (٩٨) ، ولكن الدراسة المنصفة والموضحة للحقائق يمكن أن تدفع هذه الاتهامات جانباً بل ان هذا الحكم الخاطىء يمكن أن ترد عليه كتابات الرواد والرحالة الاوربيين انفسهم الذين وصلوا الى المناطق التي كان العرب قد وصلوا اليها من قبل . وقد اعترف الكثير من اولئك الرواد الاوربيين رحالة ومستكشفين ومبشرين بأن الجاليات العربية فى الداخل كانت عنصراً هاماً من العناصر التي حملت لواء الحضارة فى قلب افريقيا . ومن الاوربيين المنصفين الذين نوهوا بدور العرب الحضارى فى افريقيا يمكن أن نذكر جيروم بيكر وبوردو فقد نوه الأول باحلال العرب الأمن محل الفوضى والاضطراب وان كثيراً من قبائل البانتو قنعت بالعيش حول المراكز التي انشأها العرب وتحت حمايتهم ، وركز بوردو على الجهود الزراعية التي بذلها العرب فى سهل طابورة ، وتحدث بيرتون وهو من رواد الحركة الكشفية فى افريقيا فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن تقدم التجارة العربية فى داخلية القارة ، كما أشار الى المراكز التي اقامها العرب للتجارة فى كل مكان تنقل اليه فى المقاطعات الداخلية وأكد أن العرب كانوا أول من وصل الى بحيرة تنجانيقا (٩٩) كما تتبع بيرتون خط القوافل العربية الذى أنشأه العرب من بجمايو الى اوجيجى وذكر عن اوجيجى أنها كانت مركزاً رئيسياً للتجارة العربية وكانت القوافل التجارية من طابورة تذهب وتأتي اليها ، كما أوجد العرب مركزاً استيطانياً فى جازنجا وتوغلوا على طول طرق القوافل من اوجيجى الى بونيورو من اقاليم أوغندة ومن طابورة الى فيكتوريا نيانزا ، وذكر بيرتون أن أحد تجار العرب المولدين ويدعى سناى بن عامر كان أول من وصل الى بوغندة من طابورة وكان ذلك فى عام ١٨٥٢ .

ويعتقد المؤرخ البريطاني السير ريجنالد كوبلاند Coupland وهو أحد الدارسين البارزين لتاريخ شرق افريقيا أن هذا الارتياد الذى قام به العرب كان يشكل المحاولات الاولى لكشف داخلية القارة الافريقية وهذه المحاولات قامت بها الجماعات العربية من اجل بحثها عن العاج والرقيق . وقد سبق أن أشرنا الى أن هذه الجماعات العربية كانت تعترف بولائها للسلطنة العربية فى زنجبار . وتوضح لنا التقارير التي كان يبعث بها الرواد والمبشرون الاوروبيون كريبمان وكرابف ولفنجستون وبيرتون وغيرهم الى الجمعيات الموفدين من قبلها أهمية خطابات التوصية التي كانوا يحرصون على التزود بها من حكام السلطنة العربية لأن عرب الداخل كانوا يحترمون الأوامر التي تصدر اليهم من قبل أولئك الحكام (١٠٠) . كما تحدث هؤلاء عن حسن معاملة العرب لهم وانهم كانوا يقدمون

---

(٩٨) Ruth Slade, **King Leopold's Congo** pp. 84 London, 1962.

(٩٩) Burton, **Lake Regions of Central Africa** Vol. I, p. 324 London, 1860.

(١٠٠) Coupland, **East Africa and It's Invaders** p. 307 London, 1954.

لهم كل ما يستطيعونه من رعاية ، وكانت المحطات التجارية العربية تشكل المعالم الرئيسية التى اهتدى بها أولئك الرواد الى داخلية القارة . وقد اعتمد المبشر كرابف ورفيقه ريبمان على التجار العرب فرافقا قوافلهم الى جبال كينيا وكليمنجارو وكانا بذلك من أوائل الاوربيين الذين وصلوا الى هذه المناطق وأول من تحدث من الاوربيين عن وجود بحيرات كبيرة فى أواسط افريقيا كان العرب يعرفونها معرفة جيدة من قبل (١٠١)

وفى عام ١٨٤٤ حاول ميزان وهو أحد المستكشفين الفرنسيين الاستفادة من تقارير كرابف فى التوغل الى داخلية القارة واكتشاف بحيراتها العظمى وقد اتخذ طريقه من زنجبار حيث قدم له سلطانها السيد سعيد الكثير من المساعدة والعون فى مهمته الاستكشافية هذه كما استصحب معه بعض الأدلاء العرب العارفين بالطرق والمسالك الموصلة من الساحل الى الداخل وبمساعدة اولئك نجح ميزان فى الوصول الى بجمايو ومنها الى واكمبا بيد أنه لاقى حتفه فى الطريق على أيدى أفراد من قبيلة الماساى، وتحت ضغط الحكومة الفرنسية أوفدت حكومة زنجبار قوة عسكرية لتأديب هذه القبيلة وزعيمها ماز نجرى . كذلك ساعدت سلطنة زنجبار المستكشفين الانجليزيين بيرتون وسبيك Speke اللذين وصلا الى زنجبار فى عام ١٨٥٦ وكان مما ساعد على نجاح بعثتهما فى الداخل الجهود التي بذلتها سلطنة زنجبار فى تأديب القبائل الداخلية ومحاولتها نشر الامن . وقد جمع بيرتون وسبيك المعلومات من التجار العرب عن الجبال المغطاة بالثلوج والبحيرة الكبيرة التي كان يسميها العرب بحيرة أوكروى وهي التي اطلق عليها المستكشفان بحيرة فيكتوريا نيانزا وكانت المعلومات على درجة من الدقة بحيث استطاع سبيك أن يرسم خريطة تقريبية لموقعها قبل أن يصل اليها . وفى العام التالي وصل الرحالتان الى آنيا مويزى حيث استقبلهما عرب زنجبار المقيمون هناك بترحاب كبير وأشاد الرحالتان بالمساعدات الكبيرة التي قدمها لهما الشيخ سناى بن عامر وأخبرهما بوجود ثلاث بحيرات مختلفة الحجم وهي البحيرات التي اطلق عليها فيما بعد نياسا وتنجانيقا وفيكتوريا ،كما أشاد الرحالة سبيك بصفة خاصة بالمركز التجارى الذى أقامة العرب فى «سنا» وذكر انه قضى عدة أيام فى بيت الضيافة التابع للشيخ سناى بن عامر متمتعاً بالكرم العربي الأصيل ، كما أكد انه بوجوده فى وسط جماعات عربية شعر انه يعيش فى بلاد متحضرة (١٠٢) وبعد أن جمع الرحالتان بعض التقارير المحلية عادا الى زنجبار استعداداً لرحلة اخرى (١٨٦٠) وقد استعانا فى هذه المرة بالكثيرين من ادلاء العرب الذين رافقوهما من زنجبار ووصلا فى رحلتهما هذه الى فازه وكانت محطاً لرجال القوافل العربية فى أواسط افريقيا وبحيراتها العظمى ثم تابعا طريقهما الى آنياموىزى ومنها الى اوجيجى أعظم المراكز العربية اذ كانت تنتهي عندها طرق القوافل الرئيسية من الساحل . ثم عاد بيرتون بمفرده الى فازة ،اما سبيك فقد واصل سيره الى بحيرة فيكتوريا ومنها عاد الى فازة حيث اصطحب زميله الى البحيرة وفى آنياموىزى علم الرحالة سبيك من افراد الجالية العربية عن وجود جبل عظيم الارتفاع غرب بحيرة فيكتوريا وفى أسفله بحيرة تميل مياهها الى الملوحة كان العرب يسمونها البحيرة المالحة بسبب رواسب الملح الموجودة على شواطئها .

واقبل بعد بيرتون وسبيك كثير من الرحالة من أمثال لفنجستون Livingston الذى كان منصفاً الى حد كبير فى تأكيده على المساعدات الفعالة التي قدمت له من قبل ماجد بن سعيد سلطان زنجبار كما اعتمد أيضاً على

---

(١٠١) الرواد ـ نشر مجلة المقتطف ص ٩٤ .

(١٠٢) Coupland, op.cit., pp. 308/310.

المساعدات التي قدمت له مـن قبل التجار العرب فى الداخل بيد أن حادثة مانيما التي تحدث عنها فى سجلاته والتى راح ضحيتها مئات من الرقيق أثرت فى نفسه حيث رفض التعاون مع زعماء الجالية العربية فى الداخل

اما الرحالة الأمريكي ستانلى Stanley الذى وضع خدماته تحت تصرف ليوبولد ملك بلجيكا فقد نجح فى اختراق القارة الافريقية من بجمايو الى الكونغو ، وقد أشاد بدوره بقيمة المساعدات التي قدمت له من قبل برغش بن سـعيد سلطان زنجبار الذى امده بحامية للحراسة،وقد وصل ستانلى الى بحيرة تنجانيقا ومنهـا الى اوجيجى حيث التقى بالرحالـة لفنجستون وكانت مهمة البحث عنه من احدى المهام التي كلف من أجلها كما كان الهدف من بعثته أيضا تتبع نهر اللوالابا واثبات اتصاله بنهر الكونغو ، وقد طاف ستانلى باواسـط افريقيا بمعاونة العرب له وفى عام ١٨٧٥ وصل الى منابع النيل الاستوائيـة ومنها الى نهر الكونغو (١٠٣) وساعده فى عملياته الكشفية فى الكونغو احد التجار العرب وهو حميد الدين المرجبي الذى اشتهر بتيبوتيب اذ تم الاتفاق بينهما على أن يصاحب المرجبى قافلة ستانلى كما ساعده ايضا فى حملة الانقاذ التي وجهتها بعض الجمعيات الجغرافية الاوروبية برئاسته لانقاذ أمين باشا حاكم مديرية خط الاستواء على أثر اشتعال الثورة المهدية فى السـودان ، والجدير بالذكر أن الحكومة المصرية ساهمت بقدر كبير من نفقات هذه الحملة التي قدر لها أن تستكشف الكثير من المناطق المجهولة فى اواسط القارة .

وكانت شخصية المرجبي (١٠٤) الشخصية العربيـة المسيـطرة على مقاطعات الكونغو ، وينتمي المرجبي الى قبيلة المراجبة وهي قبيلة عربية رحلت فيما يرجح من منطقة الساحل العُمانى على الخليج العربى الى شرق افريقيا ولعبت دوراً كبيراً فى تدعيم النفوذ العـربى فى ساحل شرق افريقيا ، وقد استعان سلاطنة زنجبار ماجد وبرغش بن سعيد بالمرجبي فى تأكيد نفوذ السلطنة العربية فى داخلية افريقيا. وكانت كل من اوجيجى وطابوره والكونغو من اهم مناطق نشاطهفى التجارة حيناً وفى التسلط والحكم حيناً آخر وكان عاملا هاما من عوامل النفوذ لسلطنة زنجبار فى الداخل . ومع ذلك فان المرجبي لم يلبث ان خضع لتأثيرات الانجليز والبلجيك الذين قدروا اهمية الاستعانة به لتهدئة ثائرة الجاليات العربية فى الكونغو ضد الاستعمار البلجيكي ، ولكن ما كاد يتم الاتفاق بين المرجبى والبلجيك ويتمكن هؤلاء مـن الاستقرار فى الكونغو حتى بدأ تنكيلهم بالعرب اشنع تنكيل مع قضائهم على التنظيـم الذى اقامه المرجبى فى الكونغو وبطبيعة الحال لم يجد هذا التنظيم أية مسـاعدة من السلطنة العربية فى زنجبار التى كانت تتعرض بدورها لمعاول التفكك والانهيار . ومع ذلك فان أهمية التنظيم الذى اقامه المرجبي فى الكونغو انه كان اول تنظيـم سيـاسى فى الداخـل وبـذلك يكون المرجبى أول من تنبه الى قـوة العرب فكانت محاولته أن يقرن النفـوذ الاقتصـادى بتنظيم سياسي يتبع السلطنة العربية بزنجبار. والأمر الذى لا شك فيه وكما يقرر كثير من الدارسين المنصفين أن دولة الكونغو الحـرة استفادت كثيراً من الجهود التي بذلها العرب فى انشاء القواعد والمحطات والمراكز وباتباع نظام دقيق فى النقل النهرى . وهناك تقرير أعده احد الموظفين الرسميين فى دولة الكونغو الحرة ويدعى فان اتفلد Van Et\eld وبعث به الى

Ruth Slade, op.cit. p. 198 (١٠٣)

(١٠٤) من الاسف اننا لا نملك مصادر عربية متوافرة عنهذا الرجل الا ما اورده جورجى زيدان في كتابه تراجم مشاهير الشرق جـ ١ ص ١٧١ نقلا عن الشيخ ناصر بن سليمان اللمكى على انه من الممكن تجميع مادة عـن دور المرجبى فى الكونغو واواسط افريقيا من سجلات الرحالة الاوربيين خاصة اولئكالذين حدثت بينه وبينهم علاقات او اتصالات مباشرة .

حكومته فى بروكسل ذكر فيه ان دولة الكونغو الحرة كانت حريصة على الاحتفاظ بالتقدم الذى احرزه العــــرب فى الكونغو (١٠٥) ولم يقتصر النفوذ العربى على مقاطعات الكونغو بل انه وصــل الى ممالك اوغنده ولكن العــرب اصطدموا هناك بتنظيمات قوية لم يستطيعوا التغلب عليها. والجدير بالذكر أن العرب عندما كانوا يعودون من رحلاتهم البعيدة فى الداخل الى المراكز الساحلية كانوا يتحدثون عن الأقاليم الداخلية وعن المسطحات المائية العظيمة الاتساع التي كانوا يشاهدونها وليس من شــك فى أن هذه الأحاديث كان لها أثر كبير فى بعث الحماسة لدى المستكشفين والرحالة الاوروبيين للتحقق من هذه المناطق والرغبة فى اظهارها للعالم الخارجي ، وقد يكون من فضل العرب أنهم ارتادوا هذه المناطق قبل أن يرتادها الاوروبيون اذ اقاموا فيها ودخلــوا فى علاقات ومعاملات مع رؤســائها وشعوبها ولكنهم مع الاســف لم يدونوا ما شاهدوه فى سجلات أو رحلات واذا كان هناك من دوّن من العرب فلا يزال أمره مجهولاً لم يصل الى أيدى الدارسين .

ولا شك اننا لانزال فى حاجة الى دراسات أكثر استفاضــة عــن النفوذ العــربي والتأثيرات الحضارية التي ساهم بها العرب فى اواسط القارة الافريقية ومنطقة البحيرات الاستوائية والكونغو ، خاصــة وان تقاريـــر الرحالة والمستكشفين لم تستطع أن تتجاهل دور العرب فى افريقيا حتى ليمكننا أن نذهب فى القــول أن الحركة الكشفية التى شهدتها افريقيا فى القرن التاسع عشر على أيدى الاوروبيين لم تكن فى حقيقتها كشفاً وانمـا تسجيلاً علمياً لحقائق كان العرب يعرفونها من قبل . ولم يقلل من أهمية الدور الحضارى الذى لعبــه العرب فى افريقيا الا تجارة الرقيق التي بالغ الاوروبيون فى تصوير بشاعتها على الرغم من أن الاوروبيين انفسهم كانوا اكثر بشــاعة فى تلك التجارة وحتى الاوروبيون الذين أكدوا على الدور الحضارى العربي فى افريقيا لم يسعهم فى نهاية الأمر الا الخروج بنتيجة مؤداها أن الاستعمار الاوروبي قدم للشعوب الافريقية وسائل للخلاص من تلك التجارة .

دور مصر فى كشف افريقيا :

يمكن تأريخ هذا الدور ابتداء من الســنوات الاولى من القرن التاســع عشر أى فى نفس الفترة التي أخذت تظهر فيها طلائع الدولة الحديثة فى مصر ثم اتجاهها للتوسع وتكوين امبراطورية مصريــة فى افريقيا فى النصــف الثاني من ذلك القرن . ويمكن تقسيم الدور الذى قامت به مصر فى كشف افريقيــا الى قسمين : القسم الأول وهو دور غير مباشر يرتبط بمساعدتهــا للرحالــة الاوروبيين وتشجيعهم فى عملياتهم الاستكشافية ، هــذا بالاضافة الى ما أفاده هؤلاء مما حققته الادارة المصرية فى السودان وسواحل البحــر الأحمر ومنطقة أعالى النيل من استقرار فى الأمن مما كان دافعاً الى توافد الكثير من الرحالة والتجار والمغامرين الاوروبيين الذين تجولوا فى الأقاليم السودانية .

أما القسم الثاني فيتمثل فى العبء الذى حملته مصر على عاتقها فى عمليات الكشف الجغرافى وهو الدور الرئيسي او المباشر .

وقد ارتبط اتجاه مصر فى عملياتها الكشفية فى افريقيا بالرغبة فى تحقيق هدفين أساسيين: الأول الكـشف مــن أجل تحقيق مشروعات توسعية حتى لقد أطلق كثير من الدارسين على ما قامت به مصر من كشوف جغرافية أن هذه الكشوف كانت نوعاً من الاستكشــافات العسكرية وهذا أمر طبيعي لان الكثير من تلك الاستكشافات قامت بها بعثات مــن الجيش المصرى وانتهت باخضاع تلك المناطق لمصر .

(١٠٥) Ruth Slade, op.cit. p. 117.

اما الهدف الثاني فهو الرغبة فى العثور على معدن الذهب وغيره من الثروات الطبيعية التي يمكن أن تستعين بها الدولة المصرية الناشئة فى الوفاء بالمتطلبات الحديثة التي واجهتها البلاد فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

وهناك ملاحظة جديرة بالانتباه وهي استعانة حكام مصر بالكثير من الاوروبيين واسناد مناصب الادارة اليهم، وتطالعنا بصدد ذلك شخصيات اوربية عديدة خدمت فى الادارة المصرية من أمثال غوردون وصمويل بيكر وامين باشا وغيرهم . وقد يكون الدافع من وراء استخدام حكام مصر لاوروبيين هو رغبتهم فى ان يجدوا عطفاً من الدول الاوربية على مشروعاتهم التوسعية فى افريقيا وقد ظهر ذلك بصفة خاصة فى عهد الخديو اسماعيل الذى حاول ان يقنع انجلترا بايقاف معارضتها له فى أن سياسته فى افريقيا يمكن ان تكون عاملاً حضارياً بل انه ذهب تأكيداً لحسن نواياه الى الدخول معها فى معاهدة خاصة بالغاء تجارة الرقيق من الممتلكات التابعة له فى شرق افريقيا وسواحل البحر الأحمر (١٨٧٧) ولكن لم تلبث ان تغلبت الأطماع الاستعمارية وانتهى الأمر بالقضاء على الامبراطورية المصرية فى افريقيا وتقسيمها بين الدول الاوربية .

ناحية اخرى نود أن نشير اليها وهي أنه على الرغم من أن معظم الاستكشافات التي حققتها الحكومة المصرية قام برئاستها اوربيون الا أن أعضاء البعثات الكشفية كانوا من شباب الضباط والجنود المصريين بل لقد استطاع نفر من اولئك أن يحققوا استكشافات علمية وجغرافية هامة اعتمدت على جهودهم فى الدرجة الاولى .

وبدأت مشروعات مصر الكشفيةفى السنوات الاولى من القرن التاسع عشر بالمحاولات التي بذلها محمد علي من أجل الرغبة فى الحصول على المعادن الثمينة ففي عام ١٨١٢ و ١٨١٧ أوفد بعثتين الى الصحراء الشرقية للبحث عن الذهب وقد رأس هاتين البعثتين احد العلماء الفرنسيين العاملين فى خدمته فى ذلك الوقت وهو فردريك كايو . وذلك إعتماداً على ما أشارت اليهالكثير من المصادر العربية من توافر معدن الذهب فى هذه المناطق . وعلى الرغم من ان هاتين البعثتين فشلتا فى الحصول على المعادن الا أن التقريرين اللذين اعدتهما تضمنا معلومات مفيدة عن بعض الظواهر الطبيعية الخاصة بالمنطقة بالاضافة الى بعض المعلومات عن قبيلة العبابدة ، كما وضعت احدى هاتين البعثتين خريطة لصحراء مصر الشرقية . وفى عام ١٨١٩ أوفد محمد علي بعثة الى صحراء مصر الغربية للبحثعن مناجم الكبريت للحاجة اليه فى صناعة البارود وقد اشترك فى هذه البعثة عدد كبير من الضباط والجنود المصريين على الرغم من أن رئاسة البعثة قد اسندت الى فورتي وهو احد الموظفين الاوروبيين الذين استعان بهم محمد علي .

وفى العام التالي (١٨٢٠) اتجهتحملة عسكرية الى واحة سيوه بهدف ضمها الى مصر من ناحية وكشف هذه الواحة من ناحية اخرى. وقد عهد برئاسة هذه الحملة الىحسن بك الشماشرجى ورافقها عدد من العلماء الاوربيين الذين وقع عليهم الاختيار لاستكشاف تلك الواحة واستطلاع مابها من آثار الى جانب وضع الخرائط المصورة .

وبفضل بناء الدولة المصرية الحديثة وحماية حكام مصر للرحالة الاوروبيين استطاع الكثير من اولئك القيام بعدة استكشافات جغرافية هامة فى اقاليم النوبة والسودان . ولعل جون لويس بوركهاردت Burchardt يعد نموذجاً من اولئك الرحالة الاوروبيين الذين استفادوا مما نجم عن الحكم المصرى من استتباب الأمن فى تحقيق عملياتهم الكشفية . ويقرر بوركهاردت فى الكتاب الذى وضعه عن رحلاته فى بلاد النوبة والسودان انه استعان فى اسفاره فى بلاد النوبة ، بالأدلاء العرب الذين لهم معرفة بتلك المناطق،وانهاعتمد كذلك على خطابات التوصية التي حصل عليها من محمد

علي ومن بعض كبار موظفيه فى صعيد مصر وقد أعانه ذلك على اجتياز مناطق النوبة اذ أمده حاكم اسوان بأحد الأدلاء العرب الذى صحبه الى مدينة الدر التي كانت من أهم مدن النوبة فى ذلك الوقت . وبالاضافة الى ذلك استفاد بوركهاردت فائدة كبيرة من العرب القاطنين فى المناطق التي كان يتنقل اليها ، ومع هذا فقد ذكر بوركهاردت بأنه ينبغي على المرء ان يتشكك فى صدق رواياتهم لأنهم حاولوا تضليله كلما كان يوجه اليهم اسئلة تبدو لهم خارجة عن موضوع أحاديثهم المألوفة كما أكد أيضاً انه ليس لديهم تقديرات دقيقة عن المسافات . ولا شك فى ان بوركهاردت قد تعرض لبعض هذه المتاعب التي أشار اليها وهذا يرتبط بوضعه كأجنبي من ناحية ثم بظروف النوبة من ناحية اخرى اذ كانت تحكم فى ذلك الوقت من قبل مجموعات من المماليك الذين فروا من وجه محمد علي وكان من الطبيعى أن يتخوف هؤلاء من وضعه واحتمال أن يكون عيناً من عيون محمد علي ، مما أدى الى تعرضه لتلك المتاعب التى حدثنا عنها فى كتابه . وقد عنى بوركهاردت بتسجيل طرق التجارة والحج فى بلاد النوبة والسودان ، فالتكارنة كانوا يسيرون بطريق كردفان الى سنار أو الى دنقله رأساً ومن النيل يسلك بعضهم طريق سواكن حيث يعبرون البحر الأحمر الى جدة بينما يتبع البعض الآخر طريق النيل حيث يسلكون نفس الطرق التي يسلكها الحجاج المصريون بعد أن يقيموا بعضاً من الوقت في أروقة الازهر . أما قوافل التجارة فكانت تسلك دار صليح أو الباجرمى الى الغرب من دارفور وبعد ذلك تبدأ تجارة فزان التي تنتشر الى أقصى الغرب عبر أقاليم السودان الغربى .

وأكد بوركهاردت أنه استفاد من المصنفات العربية بل اننا نلاحظ انه كان يبعث الى الجمعية الافريقية African Association وهى الجمعية التى كان موفداً من قبلها بترجمات لما كتبه المقريزى عن جغرافية بلاد النوبة وتاريخها كما ذكر بوركهاردت أن افضل من كتب عن بلاد النوبة هو ابن سُليم الاسوانى وأنه بحث عن كتابه فى مكتبات القاهرة ولكنه لم يجده فاقتصر على الفقرات المختلفة التى اوردها المقريزى نقلا عن هذا الكتاب . كما استفاد بطريقة عملية من القوافل التجارية العربية التى كانت تفد من صعيد مصر الى بربر وسواكن عبر صحارى النوبة وأكد أن الدروب والمفاوز المنتشرة فى صحراء مصر الشرقية لا يستطيع أى أجنبى ان يعبرها الا اذا استعان بالوطنيين ، وأن الذين يحاولون ارتياد هذه المناطق وحدهم والتوغل فى أقاليم لا يطرقها التجار العرب انما يعرضون أنفسهم للضياع .
ويكفي بصدد ذلك ان تقرر هنا ان فشل بوركهاردت في مهمته الأساسية وهى التحقق من مشكلة منابع نهر النيجر انما ترجع فى الدرجة الاولى الى عدم تمكنه من اللحاق بالقوافل التجارية العربية المتجهة الى غرب افريقيا ، ويقرر بوركهاردت اهمية مصاحبة تلك القوافل وذلك فى الرسالة التي بعث بها الى رئيس الجمعية الافريقية فى لندن حيث ذكر فيها « لقد مضى علي عامان لا أفعل سوى التعليق على رحلاتى السابقة أو التحدث عن رحلاتى المستقبلة . . انى اقدم وعوداً بدلاً من أن أؤدى أعمالاً ومع ذلك فلا زلت غير قادر على التحرك من مصر ، فلم تصل بعد قافلة من الغرب ومنذ زمن طويل ونحن نتوقع وصولها » .
وقد علل بوركهاردت السبب فى تأخر وصول القوافل من فزان باشتداد الطلب على الرقيق في ساحل بلاد المغرب ليحلوا بدلاً من الأرقاء البيض الذين حررتهم حروب الرقيق فى منطقة حوض البحر المتوسط وذكر أنه يتوقع وصول القوافل الى مصر بمجرد أن يستوفي السوق المغربي احتياجاته ، وكان فى نيته أن يترك القاهرة فى صحبة الحجاج العائدين الى ديارهم في غرب السودان بدلاً من أن يستمر في انتظار القوافل التجارية لو لم يوافه أجله في القاهرة عام ١٨١٧ .

ولم يقتصر الدور الذى قامت به مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر عند حد تهيئة الظروف الملائمة للرحالة

الاوروبيين للقيام برحلاتهم ، بل ان الظروف تهيأت أيضاً للرحالة العرب الذين جابوا بعض أقاليم السودان في تلك الفترة ويبرز من أولئك الشيخ محمد بن عمر التونسي الذى قام برحلات فى بلاد دارفور ووادا ي فى السنوات الاولى من القرن التاسع عشر وتضمنت رحلاته معلومات هامة ومفيدة عن أحوال هذه الأقاليم من النواحي التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والعلاقات التى قامت بينها (١٠٦) .

ورحلات التونسي تعتبر من هذه النواحي اضافات هامة للمعلومات الخاصة بافريقيا ، لا يقلل من قيمتها اهمال بعض الدارسين لذكرها أو قلة تقديرهم لها. وهى تلحق بالدور الذى ساهمت به مصر فى كشف افريقيا وذلك بتيسيرها للرحالة القيام برحلاتهم كما أن تدوين التونسى لها كان ثمرة من ثمرات البيئة العلمية التى هيأتها مصر وأوجدت فيها تعاوناً وتزاملاً بين العلماء العرب والاجانب . ومن ناحية اخرى تعتبر رحلات التونسى حلقة متاخرة من حلقات الكتابة العربية عن افريقيا فهي تذكرنا بما كتبه المصنفون العرب فى العصور الوسطى الذين لم يقتصروا على ايراد ما أمكنهم من وصف للمعالم الجغرافية للبلاد التي تعرضوا لها بل كتبوا عن نظمها ووقائع تاريخها ومآثر أعلامها وعادات أهلها ومذاهبهم، واذا صح ما قاله أحد المستشرقين من أن الجبرتي هو آخر من مثل المؤرخين العرب فى الكتابة طبقاً للتقاليد العربية فى تدوين التاريخ فان التونسى يمثل أيضاً آخر من كتب طبقاً لأساليب الرحالة العرب في العصور الوسطى (١٠٧) .

وعلى الرغم مما سبق أن أشرنا اليه من أن رحلات التونسى لم تذكر في المصادر الاوروبية الخاصة بتاريخ الكشوف الجغرافية فى افريقيا فان الكثيرين من المستشرقين قد أشادوا بها من أمثال جومار Jomard الذى ذكر فى تصديره لرحلة التونسى الى دارفور « لقد اتضح لى عند قراءتى لهذه الرحلة أنها ستضيف الكثير الى ما لدينا فى الوقت الحاضر من معلومات عن افريقيا ، وأنها ستكون نعم العون لاولئك الذين سوف يعتزمون السياحة الى ذلك البلد النائي الذى يمكن أن نعده مدخلاً الى البلاد السودانية » أما پيرون (١٠٨) Perron الذى قام بنشر هذه الرحلة فقد ذكر فى تقديمه لها أنه كان عليه أن يستوثق من صحة البيانات التي أوردها التونسى فى رحلته ، فرجع الى عدد من أبناء دارفور وكردفان ووادا ي وانه وجد دائماً فى أقوالهم مطابقة تامة لما كتبه التونسى ولزيادة الاستيثاق سعى پيرون الى الحصول على بيانات عن رحلات الانجليز فى البلاد السودانية ابتداء من عام ١٨٢٢ وتأكد لديه أن التونسي لم يعرف شيئاً البتة عن كتابات كلابرتون ودنهام واودنى والأخوين لاندر عندما دون رحلاته ، كما لم تكن لديه أية فكرة عن هؤلاء الرحالة الانجليز ومشاهداتهم عندما وصف القبائل العديدة التي التقى بها وخبر التقاليد والعادات التي درجوا عليها وألم بتاريخ سلاطينها الذين اتصل بهم وقتاً طويلاً ، ولا بد أن يكون المرء قد عاش مثل التونسى فى هذه البلاد حتى يحصل على جميع التفصيلات والحقائق الدقيقة التي سجلها فى كتابه . وقد أكد شتريك Streck محرر مادة التونسى

(١٠٦) لوثروب ستودارد ـ حاضر العالم الاسلامى ـ تعليق شكيب ارسلان ج ١ ص ٣٠١ .

(١٠٧) راجع عبد العزيز عبد الحق « استدراكات على رحلة التونسي الى دارفور » ـ محاضرات الموسم الثقافي ٦٨/٦٧ الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ص ٦٣/٦٤ .

(١٠٨) نشر پيرون الذى كان يعمل مديرا لمدرسة الطب المصرية في عهد محمد على واحد اعضاء الجمعية الملكية الآسيوية بلندن رحلة التونسي فى عام ١٨٥٠ فى طبعة حجرية صدرت فى باريس كما وضع لها ترجمة فرنسية نشرت قبل ذلك فى عام ١٨٤٥ ـ ولا تزال طبعة پيرون هى الطبعة المعتمدة اذ لم يعثر على الأصل الذى دونه التونسي عن رحلاته .

في دائرة المعارف الاسلامية أن كتابات التونسي تعد مصدراً هاماً لدراسة الأحوال الاثنوجرافية والثقافية والسياسية لبلاد السودان التي زارها ، وعلى الرغم من ان رحلات التونسي لم تلق سوى القليل من الاهتمام والتقدير الا انها مع ذلك كانت من المصادر الهامة التى اعتمد عليها بومان ووسترمان فى كتابهما عن الشعوب الافريقية وحضارتها .

وقد قام التونسى برحلاته فى عام ١٨٠٣ ولا شك في ان عروبته أفادته في القدرة على التحرك في أقاليم السودان التى كانت موطناً لكثير من القبائل العربية التى تربطه واياها روابط الأصل واللغة والدين وساعده ذلك على ارتياد المناطق الجبلية الوعرة التى كان لا يسمح لأحد بزيارتها الا باذن من السلطان وهي المناطق التي يسكنها على حد تعبير التونسى « أعجام الغور» ولذا تتميز كتابات التونسي بالدقة وقوة الملاحظة والقدرة على النفاذ الى أعماق الامور، كما أتاحت له اقامته الطويلة دراسة حياة الناس على اختلاف عناصرهم وطبقاتهم ولهجاتهم دراسة لابأس بها هذا على عكس الرحالة برون (١٠٩) W. Browne الذى قدر له ان يزور الاقليم قبل بضع سنوات من زيارة التونسي له ولكنه ظل طيلة السنوات الثلاث التي اقامها فى البلاد ١٧٩٣/١٧٩٦ أشبه ما يكون بالسجين اذ لم يسمح له بالتجول فى البلاد بسبب ارتياب سلطان دارفور فى نواياه باعتباره أجنبياً وفي طبيعة المهمة التى جاء من من أجلها ولذلك اتى برون بمعلومات سطحية يشوبها الاضطراب وقلة التعمق باستثناء بعض ملاحظاته الخاصة عن أحوال المنطقة الجغرافية والاقتصادية .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى أهم الموضوعات التي تعرض لها التونسي فى كتابه الذى أسماه «تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان » ويشتمل ذلك الكتاب على مقدمة تفصيلية تشتمل على ثلاثة أبواب، الباب الاول يوضح فيه السبب الذى دفعه الى القيام برحلته والباب الثانى وصف فيه الطريق الذى اجتازه من الفسطاط الى دارفور وبه اشارات مفيدة عن طريق درب الاربعين ، أما الباب الثالث فقد تعرض فيه لبعض الجوانب التاريخية الخاصة بسلطنة دارفور . أما محتوى الكتاب فقد قسمه الى أبواب وفصول تناول فيها جغرافية البلاد وقبائلها وعوائد سكانها وعادات ملوكها والأمراض السائدة فيها الى غير ذلك مما يمكن أن يستفيد منه الدارسون لعلم الاجتماع . وعلى الجمله استطاع التونسي أن يمدنا بوصف جغرافي اجتماعى للمناطق التى ارتحل اليها ، وأعطى تقسيمات سياسية للسودان كما كانت فى عهده كمملكة سنار وكردفان ودارفور ووادآي والباجرمى وبرنو وتنبكتو ومالى ، كما ترجع أهمية رحلاته الى توضيحه الاصول العربية لبعض القبائل السودانية الى جانب تأكيده على بعض القبائل العربية التى طاب لها الاستيطان في ربوع السودان، من ذلك قبائل زبيد والعريقات التى تسكن حول اقليم واداي وقبائل المحاميد القاطنة فى الشمال وعرب الفلان فى الجنوب . وبمطالعتنا لما أورده من قبائل تتضح لنا المؤثرات العربية الكبيرة التي تعرضت لها الاقاليم السودانية . وقد يكون من المناسب ان نشير هنا الى رحالة آخر ينتمى الى موطن التونسي وهو زين العابدين الذى كان معاصراً له وكان على غراره على اتصال وثيق بالعلماء الأجانب في مصر وارتحل بدوره الى السودان حيث قضى بضع سنوات متجولاً في أقاليم سنار وكردفان ودارفور ووادآي ، ثم عاد الى تونس عن طريق فزان ، وسجل مشاهداته عن البلاد السودانية ، وتعتبر كتاباته تكملة لما أورده التونسى فى صورة أكثر تفصيلا فيما يتعلق بوصفه لحضارة دارفور ووادآي ونظمها الاجتماعية والسياسية .

---

(١٠٩) CF. Browne W.G. Travels in Africa, Egypt and Syria, London 1799.

على أن مساهمة مصر فى كشف افريقيا اخذت جانباً أكثر وضوحاً بالتوسع المصرى فى السودان منذ عام ١٨٢٠ الذى لم يقتصر على الأقاليم السودانية وانما امتد فشمل منطقة البحيرات العظمى وبعض سواحل البحر الأحمر ومما يسترعى الانتباه أن الحملات العسكرية العديدة التي تتابعت من مصر بهدف فتح اقاليم السودان كانت غالباً ما تصاحبها بعثات من العلماء وذلك للعمل على توسيع نطاق المعارف الخاصة بالأقطار السودانية التي يمكن أن تصل اليها الحملات العسكرية المصرية . ولذلك فقد يكون من اليسير علينا ان نتتبع الجهود الكشفية التي حملتها مصر على عاتقها وذلك من خلال تتبعنا للحملات العسكرية المختلفة التى توافدت من مصر ، من ذلك أن حملة السودان الاولى ١٨٢٠ التي قادها اسماعيل بن محمد على بعد أن فتحت بلاد النوبة بدات توغلها فى بلاد السودان وبذلت محاولات لاختراق الصحراء الكبرى ولكن نظراً للصعاب التي واجهتها آثرت التقدم بمحاذاة النيل الى أن بلغت بربر فشندى فالحلفاية وكان لذلك التقدم الذى احرزته الحملة المصرية اثر هام من حيث التاكيد بأن النيل الأبيض هو المجرى الرئيسى لنهر النيل .

وفي العام التالى ١٨٢١ تقدمت قوات اخرى من مصر بقيادة ابراهيم باشا الذى اشترك مع اخيه اسماعيل فى استكشاف النيلين الأبيض والأزرق والوقوف على حقيقة مجراهما اذ انقسمت القوات العسكرية الى قسمين ، قسم سار بمحاذاة النيل الأزرق حتى وصل الى فازوغلى ، اما القسم الثاني فقد اجتاز جزيرة الخرطوم متتبعاً النيل الأبيض الى بلاد الدنكا، وكان من المقرر الوصول الى اقاليم السودان الغربي لما كان معتقداً فى ذلك الوقت من اتصال النيل الأبيض بنهر النيجر الذى يخترق اقاليم غرب السودان . ومع ذلك فقد اعدت خطة اخرى فى حالة فشل الخطة الاولى وهى أن تواصل الحملة سيرها بعد استعانتها بجنود من بلاد كردفان ثم الزحف الى دارفور وبورنو واخيراً يمكن للحملة العودة الى مصر عن طريق طرابلس الغرب ولكن لم يقدر لهذا المشروع الكبير أن يأخذ طريقه الى حيز التنفيذ .

وبعد أن استتب الفتح المصرى للسودان بذل الولاة الذين تعاقبوا فى عهد محمد علي وبعده جهودهم بهدف التوسع فى الادارة المصرية الى مناطق بعيدة، ومن هؤلاء خورشيد باشا (١٨٢٦) الذى نجح فى احتلال اقليم القلابات فى شرق السودان كما تم فى عهد الوالي احمد باشا ابو ودان (١٨٤٠) فتح اقليم التاكا الواقع بين نهر عطبرة والبحر الأحمر والى هذا الوالي يُعزى تأسيس مدينة كسلا التي اتخذت عاصمة للاقليم .

وقد يكون من المناسب أن نشير هنا الى أن بعض المصادر تحاملت على الحكم المصرى ووصفته بالعنف والقسوة ، وتركز هذه المصادر على بعض التصرفات الشاذة التي نسبت الى بعض الولاة ، الا أن الأمر الذى لا شك فيه أن هذه التصرفات لم تكن ناجمة عن سياسة مقررة فى الحكم ، فقد ضحى المصريون بأرواحهم في سبيل فتح السودان وتعميره واستكشاف أجزائه، ويكفى أن نذكر هنا أن عدد من فقدهم الجيش المصرى سواء ممن قتلوا فى المعارك أو فى الرحلات الكشفية البعيدة أو ممن اجتاحتهم الأوبئة خلال عمليات الفتح الاولى بلغ مايقرب من ثلاثة آلاف شخص (١١٠) . ولعل اهم ما عُني به الحكم المصرى فى السودان تأسيس المدن التي ازدهرت واصبحت مراكز للحضارة والتقدم ، فمدينة الخرطوم لم تكن سوى قرية صغيرة ولكنها أصبحت في عام ١٨٣٠ بعد اتخاذها عاصمة للسودان مدينة آهلة بالسكان كما اصبحت ملتقى التجارة القادمة من انحاء

(١١٠) عبد الرحمن الرافعى ــ عصر محمد على ص ١٩٢ القاهرة ١٩٥١ .

السودان وداخلية افريقيا أو الواردة اليها من مصر والخارج وصارت من اعظم المدن التجارية في افريقيا ومركزاً للرحلات والاستكشافات الجغرافية والعلمية . ولم تكن الخرطوم هي الوحيدة من نوعها وانما تأسس الكثير من المدن في الأقاليم السودانية المختلفة أبرزها كسلا التي اتخذت كما ذكرنا عاصمة لاقليم التاكا ، وفامكة على النيل الأزرق التى اتخذت عاصمة لمديرية فازوغلي ، وقد يكون من المفيد أن نشير هنا الى بعض الحقائق التى توضح أهمية الدور الحضارى الذى ساهمت به مصر فى اقاليم السودان في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، من ذلك أن الرحلات التى كانت تتجه الى السودان قبل الفتح المصرى كانت مليئة بالأخطار وكثيراً ما كانت تتعرض قوافل الحج والتجارة لعمليات السلب والنهب نظراً لاضطراب الامن والسلطة الواهية للرؤساء المحليين ، ففي اقليم كردفان مثلاً حيث لم يكن اى تاجر يأمن على نفسه او امواله استطاع الرحالة الانجليزىبالم أن يجتاز الاقليم ، كذلك ساح الرحالة كوتشى فى عام ١٨٣٩ فى ربوع السودان كما جاءت اسرة ملي Melly للسياحة فى مدينة الخرطوم فى عام ١٨٥٠ كما لو ساحت فى ربوع ايطاليا .. وذلك على حد وصف المسيو « ديهيران » لمظاهر الأمن التى حققها الحكم المصرى في ربوع السودان . كما كان من نتائج الحكم المصري فى السودان ايجاد نظام محكم للبريد الذي كان ينقل فى السفن ثم يحمل على ظهور الجمال فيرسل الى مصر وجميع مديريات السودان ، وكانت الرسائل تنقل من مصر الى الخرطوم مرتينفى الشهر وتقطع المسافة في خمسة وعشرين او ثمانية وعشرين يوما . وقد عقب المسيو جومار فى عام ١٨٥٠ على انتظام البريد بقوله : « من كان يعتقد قبل أربعين عاماً بل قبل خمسة عشر عاماً فقط ان تصلنا الرسائل من ضفاف النيل الأبيض الى ضفاف السين في اثنين وثلاثين يوما وتصلنا من قزنقوز — جنوب فازوغلى عند خط عرض ١٠ شمالا خط الاستواء — فى أقل من خمسين يوما ! ؟ »

كذلك عني الحكم المصري بادخال زراعات مصرية جديدة فى التربة السودانية وظهر الاهتمام بوجه خاص بطرقالقوافل التجارية . ومن أجل ذلك حفر الكثير من الآبار فى الطريق بين كرسكو وابو حمد وكان هذا الطريق معروفاً بوعورته فى صحراء النوبة . كما شملت الادارة المصرية فى السودان المستكشفين بعنايتها وامدادهم بحامياتعسكرية فى رحلاتهم البعيدة، والأمر الذىلا شك فيهانهلولا هذهالمساعداتلما تمكن هؤلاء ان يحققوا نجاحاً ولظلت بلاد السودان فى حكم الأراضي المجهولة ولما أمكن التوصل الى معلومات دقيقة عن مناطق كانت غير معروفة تمام المعرفة مثل النوبة العليا وكردفان والنيل الأزرق والأراضي الواقعة بين الخرطوم والرجاف . كذلك بذلت مصر جهودا كشفية بوساطة الحملات التي ارسلتها لاكتشاف الأجزاء العليا من نهر النيل وأقاليم غرب السودان وكان من أهم البعثات الكشفية المصرية التى ارسلت في النصف الأول منالقرن التاسع عشر بعثة اقليم كردفان التي نجحت فى ضم هذا الاقليم الى الممتلكات المصرية . وقد يكون من أهمية هذه البعثة أن ما تحقق فيها من استكشافات جغرافية وقع علىكاهل الحملات العسكرية المصرية اذ رفض محمد بك الدفتردار ان يصحبه فى حملته هذه أوربي واحد وانما اخذ يعمل على تقرير الحقائق الجغرافية والطبيعية والبشرية وكتب عدة تقارير هامة عن أحوال الاقليم وحاصلاته وما يصدر منه وما يرد اليه من تجارة موضحاً الوسائل اللازمة لانعاش تجارته ومساعدة تجاره كما اهتم بذكر عادات السكانوتقاليدهم وضمن ذلك فى التقارير الكثيرة التي كان يبعث بها الىالقاهرة،وتوجد كثير منهذهالتقارير فى دار الوثائقالقوميةبعابدين.وبالاضافة الى ذلك نجحت حملة كردفان فى تصميم أول خريطة للاقليم تضمنت جميع الطرق المتنوعة التي تم استخدامها وهي طريق النيل ودنقله الى

كردفان وطريق كردفان ــ سنار ــ فازوغلى وطريق قضارف ــ التاكه ــ شندى كما وضحت على الخريطة أهم المدن والآبار والجبال والبحيرات والأنهار باسمائها (١١١) .

وينبغى ان ننوه بصدد ذلك بان الرحلات الكشفية الاوربية اقتفت آثار الحكم المصرى في النوبة وسنار وكردفان والتاكا ، أما أقاليم السودان الجنوبي التي لم تكن الادارة المصرية قد امتدت اليها بعد، فلم يستطع الرحالة الاوربيون التوغل فيها الى أن فتحت رحلات البكباشى سليم قبطان الطريق اليها (١١٢) وليس من شك في أن النتائج الجغرافية الهامة التى توصلت اليها حملات هذا الضابط المصرى كانت الأساس الذى ارتكز عليه حل مشكلة منابع النيل . وقد قام سليم قبطان من أجل ذلك برحلتين هامتين الاولى فى عام ١٨٣٩ وضع في خلالها تقريراً مفصلاً عن مجرى النيل والفروع التي تصب فيه والقبائل المتوطنة على ضفافه وبياناً بالطرق والمسالك التى أفرد لها ما يقرب من عشرين جدولاً وقد نشر هذا التقرير فى مجلة الجمعية الفرنسية الجغرافية فى صيف عام ١٨٤٢ ومهد المسيو جومار لذلك التقرير بمقدمة أثنى فيها على الجهود التى بذلها سليم قبطان مشيراً الى أن حملته كانت أول حملة من نوعها تصل الى تقرير حقائق جغرافية هامة، وأن هذه الحملة كانت احدى ثمرات الحضارة التي ظهرت فى مصر فى النصف الأول من القرن التاسع عشر .

أما حملة سليم قبطان الثانية فقد وصلت فى العام التالي (نوفمبر ١٨٤٠) الى الدرجة الرابعة الشمالية من خط الاستواء متتبعة نهر السوباط ولكنها لم تستطع ان تتوغل الى أبعد من ذلك بسبب ضحالة المياه فعادت الى الخرطوم فى مايو ١٨٤١ وكان من نتائج هذه الحملة رسم خريطة كبيرة بها توضيح للطرق والمسالك التي قطعتها البعثة ، وقد نشرت الجمعية الجغرافية الفرنسية صوراً من هذه الخرائط فى بعض مجموعاتها التى صدرت حول ذلك الوقت . وفى المؤتمر الدولي الجغرافي الذى انعقد فى باريس فى عام ١٨٨٩ وصف الدكتور فردريك بنولا رحلات سليم قبطان بانها كانت الأساس الذى بني عليه حل مشكلة منابع النيل وذلك بفضل ما قام به من دراسات طبيعية وجغرافية لمجرى النيل الابيض . كما أن هذه الرحلات أدت الى نتائج هامة لعل أبرزها التمهيد لارتياد أعالى النيل وربط شمال السودان بجنوبه وذلك بفتح الطريق بين النيل الأبيض ومقاطعات السودان الجنوبي . والجديد فى حملات سليم قبطان أنها اكتشفت بلاداً ومناطق كانت تعد الى ذلك الوقت مجهولة لم يطرقها رحالة أو مستكشفون من قبل كما هيأت الفرصة لدراسة جغرافية الأقاليم التى وصلت اليها تلك البعثات ومعرفة سكانها ونباتاتها ومناخها كما أنها بسطت في الوقت نفسه النفوذ المصرى فى تلك المقاطعات البعيدة فوصلت مصر بحدودها الى منابع النيل الاستوائية ومهدت السبيل للحملات التى ارسلت الى أعالى النيل في النصف الثانى من القرن التاسع عشر كما كان لهذه البعثات أثرها فى تصحيح الخطأ الذى كان يسود اعتقاد الجغرافيين من أن نهر النيل ينبع من جبل القمر والتأكيد أن مجرى النيل يبدأ من الجنوب .

وفى النصف الثاني من القرن التاسع عشر قطعت مصر شوطاً أبعد فى الدور الذى لعبته في كشف افريقيا ، ويرتبط هذا الدور الجديد بالتوسع المصرى وتكوين امبراطورية فى افريقيا ، كما يرجع الفضل فى الانجازات الجغرافية التي حققتها مصر فى تلك الفترة الى

(١١١) فردريك بنولا ــ مصر والجغرافيا ص ٢٠٦ وما بعدها القاهرة ١٣١٠ هـ تعريب احمد زكى .

(١١٢) Hill, Egypt in the Sudan 1820—1881 p. 32.

تأسيس هيئةاركان حرب الجيش المصرى(١١٣) التى عهد برئاستها الى احد الضباط الأمريكيين ويدعى الجنرال ستون Stone ،وكان القسم الثالث او الفصل الثالث من هذه الادارة يطلق عليه القسم الجغرافي اذ كان الغرض من انشائه القيام بالأعمال الكشفية الى جانب تدريب شباب الضباط المصريين على الأعمال التى تقتضيها تلك الاستكشافات، وكان اهم الأعمال التى تولاها ذلك القسم اكتشاف الصحارى المصرية الواقعة بينالنيل والبحر الأحمر (١٨٧٠) وقد ذكر الجنرال ستون بصدد ذلك أن الضباط المصريين الذين اشتركوا فى هذه العمليات « عادوا وقد ملأوا سجلاتهم بارشادات هامة ورسموا كثيراً من الطرق والدروب » . وحول ذلك الوقت أيضا قامت بعثة مصرية الى أقاليم خط الاستواء برئاسة السير صمويل بيكر كان الغرض منها بالاضافة الى هدف التوسع العمل على ادخال الحضارة الى هذه المناطق وتوطيد دعائم المدنية وتنظيم الادارة والغاء تجارة الرقيق الى جانب تنشيط التجارة على أساس قوى . ولا شكفى أن مصر كانت تتحمل الكثير منالجهد والنفقات في سبيل تحقيق الأهداف الحضارية في افريقيا ، وقد ذكر السير صمويل بيكر فى كتابه « الاسماعيلية » أن البعثة التى قادها الى أقاليم خط الاستواء ومنابع النيل أنفقت عليها الحكومة المصرية ما يبلغ ٢٠٠ مليون فرنك وذلك فى الفترة من فبراير ١٨٧٠ الى أغسطس ١٨٧٤ . ولقد كان من نتائج التوسع المصرى أن أصبحت الامبراطورية المصرية فى افريقيا عاملاً حاسماً فى السياسة الافريقية خاصة في الوقت الذى بدأت فيه الأطماع الامبريالية ، فكأن مصر ارادت بتكوين امبراطوريتها أن تسبق الاستعمار الاوربى الى هذه الجهات ، ولكن ارتباك الحالة المالية فى مصر وما تبعها من اختلالات سياسية وتدخل أجنبي انتهى بالاحتلال العسكرى البريطاني لمصر،وارغامها على الجلاء عنممتلكاتها فىافريقيا أدى الى أن تصبحتلكالمتلكات نهباً للاستعمار الاوربى ، وعلى الرغم من ان مصر اضطرت الى اخلاء الأقاليم التى سيطرت عليها فان العمل الذى قامت به ظل باقياً فى وصل هذه الأقاليم بالعالم الخارجى ثقافياً كما تمكنت مصر أن تجعل من الأقاليم السودانية المشتتة وحدة ادارية وسياسية لأول مرة في التاريخ فأعطت لهذه البلاد كياناً سياسياً لم تعرفه من قبل ، ويكفى أن نقرر هنا ان هذا الكيان هو الذى قامت عليه الدولة السودانية الحديثة . ومن ناحية اخرى فتح التدخل المصرى في السودان أمام الاسلام والثقافة العربية باباً جديداً ولجا منه الى داخلية القارة اذ قويت الثقافة العربية الاسلامية فى ظل الحكم المصرى كما أخذ الاسلام يتسرب الى الأقاليم الجنوبية من السودان التى تسكنها العناصر الزنجية الوثنية لولا أن الاستعمار الاوربي دخل هذه المناطق وطبق فيها سياسة خاصة . كما استطاعت مصر بعد أن توسعت فىافريقيا ان تؤمن السبل بحيث أصبح متيسراً للرحالة أن يجوبوا ارجاء تلك البقاع ومباشرة المزيد من الاستكشافات ، كما تسنى للقوافل التجارية أن تعبر المسالك الصحراوية. وفضلاً عن ذلك فقد أنشأ الحكمداريون جملة من المنازل فى كثير من الجهات ليأوى اليها الرحالة وتستريح فيها القوافل . ولما كانت تجارة سن الفيل وريش النعام تعد من أروج السلع في أسواق مصر والشرق فقد شجع ذلك كثيراً من المغامرين من تجار مصر والسودان على التوغل فى غابات الجنوب ، وفى منطقة بحر الغزال تمكن الزبير باشا من تزعم التجار العرب وكان عاملاً هاماً فى توطيد الأمن وفتح الطريق البرى الى الخرطوم عبر أرض الرزيقات ، وقد استعانت به الحكومة المصرية

(١١٣) يرجع الفضل ايضا الىالجمعيةالجغرافية المصريةالتى تاسست في ١٨٧٥ وقامت بنشر الابحاث والاستكشافات الجغرافية ــ انظر عبد الرحمن الرافعي: عصر اسماعيل جـ ١ص ٢٤٤ القاهرة ١٩٤٥ .

فى فتح اقليم دارفور ولكن لم يلبث ان وشي به وتم القضاء على مملكته وقد نجح ابنه « رابح » فى انشاء مملكة لها ميول مهدوية فى جنوب بحيرة تشاد وظل يحكم في هذه الأقاليم حتى أخرجه الفرنسيون منها بمساعدة الانجليز لهم فى السنوات الاولى من القرن العشرين .

وكان لسيطرة مصر على زيلع (١٨٧٥) أثر كبير فى مواصلة عمليات الكشف الجغرافي فى اقاليم الحبشة ، ففى ذلك العام قاد رؤوف باشا حملة عسكرية اتجهت من زيلع صوب الداخل ، كما كان احتلال هرر فى العام نفسه عاملاً هاماً فى دراسة هذا الاقليم الذى آل الى الادارة المصرية . وظهر في حملة رؤوف باشا، البكباشي محمد مختار وكان من أبرز الضباط المصريين بفصل ثالث أركان حرب وقد باشر عدة اعمال جغرافيـة هامة منها وصفه للطرق والمسالك التي اخترقتها حملة رؤوف باشا الى الداخل ، كما وضع رسومات دقيقة لكل من مدينتي زيلع وهرر الى جانب وصفه لقبائل الصومال (١١٤) . وفي أثناء عمليات احتلال هرر تمكن احد الضباط المصريين من تحقيق بعض الاستكشافات الجغرافية من ذلك رسم الطريق الذى قطعته الحملة وتعيين المواقع الهامة بين تاجورة وبحيرة اوسا ، كما حقق ضباط اركان حرب الجيش المصرى حدود الحبشة الشمالية وحدودا الطرق الواقعة بين مصوع والخرطوم . وفى عام ١٨٧٦ تمكنت القوات المصرية من احتلال بلاد اونيورو فى اوغنده ، وفى العام التالي تقدمت بعثة مصرية برئاسة الضابط الفرنسى ميزان Maisan حيث نجحت فى اكتشاف بحيرة البرت وأتمت بذلك العمليات الاستكشافية التي بداها السير صمويل بيكر كما وضعت خريطة دقيقة للبحيرة وحول ذلك الوقت ايضاً اكتشف أمين باشا الذى كان يعمل حاكماً لمديرية خط الاستواء نهر السمليكي الواصل بين بحيرة ادوارد وبحيرة البرت . وفى عام ١٨٧٧ قام ضباط أركان حرب الجيش المصرى بوضع خريطة مفصلة لافريقيا تعتبر من أدق الخرائط الجغرافية التي عرفت الى ذلك الحين ولا تزال هذه الخريطة مودعة ضمن محفوظات الجمعية الجغرافية المصرية ، كما وضعت هيئة أركان حرب الجيش المصرى خريطة اخرى شاملة للممتلكات المصرية في افريقيا وبها توضيح لأهم النتائج المتحصلة من عمليات الفتح والكشف ولكن مما يستدعى الأسف أن هذه الخريطة الهامة فقدت عند سقوط الخرطوم فى قبضة المهدية ١٨٨٥ ، ومما يستدعى الأسف أيضاً أن كثيراً من أبحاث هذه البعثات قد مسته يد الضياع لأن الاحتلال الانجليزى لمصر تعمد أن يبدد أعمال هذه البعثات وخرائطها ومجاميعها هادفاً بذلك الى قطع الصلة بين الجيش المصرى القديم والجيش الذى أقامه الانجليز بعد احتلالهم للبلاد .

وقد يكون من المناسب أن نقيم الجهود التي بذلتها مصر ليس من وجهة النظر المصرية ولكن من وجهة النظر الاوربية لأن الحكم فى هذه الحالة قد يكون أكثر قوة . ففي تقرير سوزارا Suzzara قنصل النمسا فى مصر على عهد الخديو اسماعيل جاء قوله « اذا علمنا ما كانت عليه الشعوب فى تلك الأقطار من الهمجية وجب علينا أن نعد خضوعها لسلطة مصر تدرجا نحو التقدم ، وأن الاقاليم السودانية التى كانت مغلقة فتحت للتجارة والرحلات مما مهد السبيل لدخول الحضارة اليها » .

اما سلاطين باشا فقد أكد في كتابه « السيف والنار فى السودان » على انتظام طرق المواصلات وتوطيد دعائم الأمن ، كما قرر السير صمويل

---

(١١٤) للتعرف على ما سجله البكباشي محمد مختار عن بلاد الدناقل وقبائل الجالا وحملات رؤوف باشا يمكن الرجوع الى مجلة الجمعية الجغرافية المصرية فى اعدادها الصادرة عام ١٨٧٧ .

CF. Notes Sur le Pays de Harar par Mohamed Muktar, Bulletin Trimstrie de la Societe Khediviale de Geographie du Caire - 1877.

بيكر في كتابه « الاسماعيلية » ان امتداد الحكم المصرى الى خط الاستواء فتح افريقيا الوسطى للحضارة والعمران، «وان السائح الاوروبي أصبح في امكانه أن يجوب تلك الأصقاع البعيدة دون أن يخشى على نفسه أكثر مما يخشاه من يتنزه بعد غروب الشمس فى حديقة هايد بارك » . وانتشرت الزراعات الحديثة وخاصة زراعة القطن فى السودان الشرقي وذهب كثير من الفلاحين المصريين للاشتغال بالزراعة في السودان (١١٥) كما وفدت معهم طوائف من الصناع والتجار وانتعشت المدن التجارية القديمة كبربر وسنار وامنت المواصلات بين مختلف اقاليم السودان حيث عهد الىمجموعة من المهندسين بتخطيط السكك الحديدية كما تأسست فى عام ١٨٦٣ شركة مصرية للملاحة البخارية كانت سفنها تقوم برحلات منتظمة من السويس الى سواكن ومصوع (١١٦) كما افتتحت مكاتب للبريد فى كل من دنقلة والخرطوم وبربر وكسلا وسنار وبلغ طول الخطوط البرقية التى انشئت في السودان حتى عام ١٨٧٠ ما يزيد عن ٢٠٠٠ كيلومتر كما بلغ عدد مراكز البرق واحداً وعشرين مركزاً . والجدير بالذكر أن امتداد الحكم المصرى الى المناطق الاستوائية مكن الادارة المصرية من وضع يدها على مصادر تجارة الرقيق فسيطرت على منافذ هذه التجارة في سواحل البحر الأحمر، كما ساعد الحكم المصرى فى السودان على اسقاط الحواجز السياسية بقضائه على السلطنات والامارات والمشيخات وادماجها كلها فى وطن سوداني يخضع لحكم مركزى وليس من شك فى انه لو قدر لتلك الاصلاحات ان تأخذ وقتاً أطول ولم تتعرض للتيارات الأجنبية لكان من الممكن أن تكون نتائجها اعمق رسوخاً (١١٧) ذلك أن مصر اضطرت الى التخلى عن ممتلكاتها بعد قيام الثورة المهدية في السودان ١٨٨٥ وما تبع هذه الثورة من اقتسام هذه الممتلكات بين الدول الاوربية وخروج انجلترا بالنصيب الأوفى . وعند سقوط الخرطوم لم يكن لمصر سوى مديرية خط الاستواء التي تشبث أمين باشا بابقائها تحت الحكم المصرى ولكن الدعاية التي اطلقتها الصحافة الاوربية عما يقاسيه أمين باشا من المتاعب والدعوة الى ضرورة انقاذه كانت خطة استعمارية محكمة لطرد مصر من تلك المنطقة حتى تصبح أرضاً لا صاحب لها تمكن الدول الاستعمارية من احتلالها . وبالفعل تشكلت حملة الانقاذ برئاسة الكولونيل ستانلي وقد يكون مما يدعو للغرابة حقاً أن هذه الحملة التى كان من أهدافها طرد مصر من أقاليم خط الاستواء قد تحملت مصر القسم الأكبر من نفقاتها وبذلك يكون لمصر أيضاً فضل آخر في الاستكشافات التى نجح ستانلى في التوصل اليها فى بعض الأقاليم الافريقية التي كانت لا تزال بعيدة عن مجال المعرفة الانسانية .

ليبيا ودورها فى حركة الكشوف الجغرافية فى افريقيا :

كانت موانىء الساحل الليبي تلعب دور الوسيط التجارى بين مناطق الانتاج الاستوائي فى غرب افريقيا وبين الشعوب الاوربية فى منطقة حوض البحر المتوسط ، وقد ساعدت الظروف الطبيعية على تحقيق هذا الاتصال فاجزاء ليبيا الجنوبية تحد أقاليم السودان الغربى وما يلى هذه الأقاليم من مناطق استوائية ، كما أن السواحل الليبية الطويلة المنحنية نحو الجنوب مكنت لبعض موانيها أن تكون أقرب الى مواطن هذا الانتاج . وقد انساب الليبيون فى الصحراء الكبرى جنوباً حتى وصل بعضهم الى أقاليم السودان الغربى

(١١٥) Hill, Egylet in Sudan pp. 49 - 50.

(١١٦) Hill, op. cit. pp. 49-50.

(١١٧) الشاطر بصيلى : معالم تاريخ سودان وادى النيل من القرن العاشر الى القرن التاسع عشر ص ١٤٨/ ١٥٠ القاهرة ١٩٥٥ .

واندمجوا فى أهله واستوطنوا هناك بل لا تزال توجد حتى الآن جاليات ليبية كثيرة العدد فى نيجيريا كما يوجد عدد كبير من الليبيين يحترفون التجارة فى بقية البلدان المجاورة (١١٨) . وكان لليبيين فى كثرة الواحات ما دفعهم الى اتخاذها بمثابة محطات للتزود بما يحتاجون اليه فى رحلاتهم كما شجعتهم فى الوقت نفسه على الانتقال من منطقة الى اخرى فعرفوا مسالك الصحارى ومواعرها ودروبها ومفاوزها واتخذوا لأنفسهم فيها طرقاً معينة فضلوها على غيرها لنقل تجارتهم فيما بين الساحل وأقاليم السودان .
وقد ظلت القوافل العربية تمارس نشاطها طيلة العهد الاسلامى حتى اذا خضعت ليبيا للحكم العثماني منذ النصف الثاني من القرن السادس عشر انتاب تلك الطرق كثير من التدهور مما ادى الى اضعاف شأنها وكان ذلك نتيجة للانقلاب التجارى الكبير الذى حدث فى أعقاب اكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح وما ترتب عليه من فقدان منطقة البحر المتوسط لازدهارها الاقتصادى . كما تميز العهد العثماني بالفوضى وسوء النظام اذ اقتصرت السيطرة العثمانية على الساحل بينما عاشت الأقاليم الداخلية في اضطراب وفوضى . ثم ان العثمانيين لم يهتموا بتنشيط تجارة القوافل ويكفي لتوضيح ذلك أن نقول ان واحة فزان أصبحت بمثابة منفى للخارجين على الحكم العثمانى بعد أن كانت مركزاً مهماً من مراكز التجارة الداخلية . وقد استمر الوضع قائماً على ذلك الى أن تمكنت ليبيا من أن تحقق لنفسها كياناً مستقلاً عن الدولة العثمانية وكان ذلك على عهد الاسرة القرمانلية وهي احدى الاسرات المحلية التي تمكنت من حكم طرابلس منذ أوائل القرن الثامن عشر .

ويرجع تأسيس الحكم فى هذه الاسرة الى أحمد باشا القرمانلي فى عام ١٧١١ ، وقدر هذا الحاكم ومن تبعه من حكام هذه الاسرة أهمية استغلال تجارة القوافل بهدف تحقيق موارد أكثر للدخل ولذلك اهتموا باعادة النشاط اليها والاشراف عليها وتأمين سبلها ، كما أصبحت مدينة طرابلس وغيرها من الموانىء الليبية محطات للرحالة الاوربيين ابتداء من القرن التاسع عشر وقد استعان هؤلاء فى توغلهم الى الداخل بخطوط القوافل التجارية وبما كانوا يحصلون عليه من توصيات من قبل الحكام ، كما عمد كثيرون منهم الى دراسة اللغة العربية والتحدث بها واظهار اعتناقهم العقيدة الاسلامية وذلك بمزاولتهم شعائرها على مرأى من رجال القوافل الذين كانوا يصاحبونهم فى رحلاتهم . وكان هؤلاء الرحالة ينتظرون مواسم القوافل لمرافقتها لما يخففه ذلك عليهم من متاعب السفر وجهل الطريق .

وهكذا يتضح لنا كيف ساهمت تجارة القوافل العربية مساهمة فعالة في كشف أجزاء كبيرة من القارة الافريقية وان كانت قد ساعدت بطريق غير مباشر على تنشيط الحركة الاستعمارية الاوربية وذلك بالنظر لما ترتب على حركة الكشوف الجغرافية من تسلط امبريالي شهدته القارة الافريقية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر . وكانت القوافل التجارية تسلك مسلكين رئيسيين أحدهما يصل طرابلس باقليم تشاد والآخر يمتد من طرابلس شمالاً الى اقليم النيجر جنوباً الى سوكوتو وكانو ، أما من الناحية الشرقية من طرابلس فكان يمتد طريق آخر يصل بنغازى باقليم تشاد ويمر هذا الطريق بكل من اجدابية فواحة أوجلة فالكفره ومنها الى بحيرة تشاد. ولم تقتصر طرق القوافل على هذه المسالك الرئيسية وانما كانت هناك مئات من الطرق والدروب والمفاوز الفرعية ، والأمر الذى لا شك فيه أن تعدد هذه المسالك ساعد

---

(١١٨) مصطفى بعيو : دراسات فى التاريخ اللوبى ـ الاسس التاريخية لمستقبل لوبيا ص ١٦٧/١٧١ الاسكندرية ١٩٥٣ .

مساعدة كبيرة على سهولة انتشار الحركة السنوسية فيالجهات الجنوبية من ليبيا (١١٩).

وكانت بريطانيا أول من تطلع الى اتخاذ طرابلس قاعدة لمشروعاتها الخاصة بالكشف الجغرافي فى افريقيا الوسطى كما أقرتجمعية كشف أواسط افريقيا البريطانية التي تأسست فى عام ١٧٨٨ هذا المشروع الذى تحمس له وارنجتون Warrington القنصل الانجليزى فى طرابلس وكان ذلك على عهد يوسف باشا القرمانلى أقوى حكام الاسرة القرمانلية ، وقد استغلت الحكومة البريطانية المكانة التي وصل اليها النفوذ الانجليزى فى طرابلس وبمساعدة وارنجتون ونفوذه لدى والي طرابلس وكبار تجارالقوافل شهدت ليبيا سيلاً من الرحالة والمستكشفين الذين كانوا يمثلون معظم الدول الاوربية . وكان الهدف من هذه الرحلات كشف المناطق المعروفة بالسودان الغربي ، الى جانب حل مشكلة اتجاه نهر النيجر . وقد يكون من المناسب أن نعرض هنا لبعض المستكشفين الاوربيين الذين وصلوا الى ليبيا والتسهيلات التي قدمت لهم سواء من قبل الحكام أو من رؤساء القوافل العربية التي استعانوا بها فى رحلاتهم . ويبرز من أولئك الرحالة وليام لوكاس Lucas (١٧٧٨/١٧٧٩) وهورنمان Horneman الذى التحق باحدى قوافل الحج اثناء عودتها من مكة الى فزان (١٧٩٨) . وفى عام ١٨١٨ غادرت طرابلس بعثة كشفية الى اقليم واداي كان من اعضائها Richie وليون Lyon ودى بونت De pont وكانت هذه البعثة موفدة من قبل الجمعية الجغرافية الملكية بلندن واعتمدت فى تحركاتها على احدى القوافل العربية بقيادة محمد المكني والي فزان وذلك بعد أن تسمي أفرادها بأسماء عربية وتعلموا الصلاة والشعائر الاسلامية . وعلى الرغم من أن وارنجتون وجه أشد التأنيب الى حاكم طرابلس بسبب فشل تلك البعثة مرجعاً تبعة ذلك الى مسلك محمد المكني نحو اعضائها الا أنه كتب تقريراً الى حكومته يطلعها فيه على النتائج الهامة التي توصلت اليها تلك البعثة فى غرب افريقيا ، وكان من أثر ذلك أن اعدت بعثة اخرى لكشف أقاليم السودان الغربى كان من أبرز أعضائها والتر أودني وكلابرتون ودنهام ديكستون Dixton (١٢٠) وكانت مساعدة يوسف باشا القرمانلي ذات أهمية كبيرة فى تسهيل مهمة هذه البعثة التى قدر لها أن تحقق نتائج لها أهميتها البالغة في كشف أقاليم السودان الغربى(١٢١) وقد صحب هذه البعثة تاجر عربي من فزان يدعى محمد الوردى . وكان النجاح الذى أحرزه كلابرتون مشجعاً على ارسال بعثة أخرى برئاسة لاينج Laing غير أنه قتل في الطريق فى ظروف غامضة ، والجدير بالذكر أن بريطانيا انتهزت فرصة قتلة لتحمل حاكم ليبيا تبعة ذلك على الرغم من احتجاج الحاكم أنه بذل كل مساعدة ممكنة لضمان سلامته وذلك بأن عهد الى أحد تجار غدامس بمرافقته وانه زوده بالكثير من خطابات التوصية لبعض رؤساء تنبكتو وغيرها من المدن والأقاليم التي كان من المقرر له اجتيازها،وأكد الحاكم انه مع ذلك لا يمكن أن يعد مسئولاً عن احداث تقع خارج حدود بلاده . ولا شك فى أن والي طرابلس كان محقاً فىذلك لأن مقاطعات الداخل كانت تعيش فى اضطرابات دائمة اذ أن الحركة السنوسية لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذلك فان ظهور الدعوة السنوسية (١٨٣٥) وما تبعها من انتشار الزوايا كان عاملاً فعالاً فى

---

(١١٩) مصطفى بعيو : دراسات في التاريخ اللوبى ص٢٠٠/٢٠٨ م.

(١٢٠) نشرت حكومة برقة اعمال البعثات الاستكشافيةالتى قامت من ليبيا بعنوان « الكشف الجغرافي في ليبيا لودى أتيليو » .

(١٢١) ميكاكى : طرابلس الغرب تحت حكم الاسرةالقرمانلية ص ٢١٢ القاهرة ١٩٦١ .

استتباب الأمن اذ امتدت الزوايا السنوسية الى اجزاء كثيرة من الصحراء وكان لها دور كبير فى كشف الصحراء الكبرى كما اعتمد عليها كثير من الرحالة والمستكشفين اذ كانت نزلاً لهم على طول الطريق . وقد تمتع شيوخ الزوايا بنفوذ عظيم فى المناطق التي توجد بها زواياهم حتى ان القافلة لم تكن تأمن على متاجرها وأموالها ورجالها الا اذا أخذت قبل قيامها وتوغلها فى الصحراء محررات من شيوخ الزوايا السنوسية تصبح بمثابة وثائق مرور تمكنها من اجتياز أراضي قبائل التبو والطوارق لأن هذه القبائل كانت تحترم محررات اولئك الشيوخ ، وعلى هذا أصبحت السبل آمنة في افريقيا الوسطى والشمالية والغربية ، كما نجحت السنوسية بفضل اعتناق الكثيرين لدعوتها فى أن تجعل من القبائل التي اشتهرت بقطع الطرق هي القبائل المسئولة عن الأمن فى تلك المفاوز المضطربة ، وبفضل ما أدخلته السنوسية من طمأنينة وأمن فى الصحراء استأنفت القوافل التجارية نشاطها القديم وأقدم المسافرون والتجار على قطع الصحارى ، كما أصبح من السهولة على دعاة السنوسية أن يصحبوا قوافل التجارة فى طريقهم لنشر الدعوة . وقد امتدت الزوايا السنوسية فشملت الجبل الأخضر في برقة وصحراء مصر الغربية شرقاً ، كما توغلت جنوباً حتى وصلت الى بحيرة تشاد (١٢٢) . وليس من شك فى أن انتشار الزوايا والاكثار من بث الدعاة كانا سبباً فى انتشار الاسلام فى أواسط افريقيا كبلاد النيجر والكونغو وفى غرب السودان فى مناطق واداى وبرنو وداهومى (١٢٣) . وقد تم تنظيم هذه الزوايا التي ربطت بينها وبين الزاوية الكبرى فى الجغبوب بفضل انشاء نظام محكم من المراسلات كما حفرت الآبار على طول الطرق الموصلة بين الزوايا (١٢٤) وعدد بريتشارد في كتابه Sanusi of Cyraneica الخدمات التي تقدمها الزاوية للمجتمع المحيط بها وشبهها بالأديرة المسيحية فى أوربا فى العصور الوسطى من ناحية الخدمات التي تؤديها ومما ذكره بصدد ذلك « خدمت الزوايا السنوسية أغراضاً اخرى كثيرة الى جانب الغرض الديني فقد كانت مدارس واستراحات للقوافل ومراكز تجارية واجتماعية وحصوناً ومحاكم ومصارف ومخازن وبيوتاً للفقراء وحرماً آمنه ومدافن الى جانب كونها قنوات يجرى فيها جدول من بركات الله » . وقد بدأ مؤسس الدعوة السيد بن علي السنوسي بتأسيس الزاوية البيضاء فى درنه غير أنه لم يلبث أن انتقل منها الى الجغبوب بعد أن أرسل مجموعة من الاخوان السنوسيين لدراسة موقع الواحة ويذكر « الأشهب » مؤرخ سيرة حياة المهدى السنوسي ان الوفد الذى ارسل كان قوامه عشرين شخصاً يرأسهم عمران بن بركة ، وكانت مهمة الوفد البحث عن الموقع اللائق للمركز الجديد الذى قرر صاحب الدعوة الانتقال اليه ويذكر أن الوفد عاد يحمل عينات من الماء والتراب والنبات وأن جميع الأعضاء اصيبوا بالحمى وعلى الرغم مما بدا من أن الواحة لا تتمتع بظروف طبيعية طيبة الا أنه قرر الانتقال اليها ، وتحدث أكثر من مؤرخ عن الحكمة فى اختيار الجغبوب ، من ذلك ما ذكره بريتشارد Pritchard أن الواحة كانت خارجة عن قبضة العثمانيين والفرنسيين والمصريين وتقع على خط الحج الرئيسي من شمال افريقيا الغربية عبر مصر الى مكة . وذكر الرحالة احمد حسنين أن اختيار الجغبوب لم

(١٢٢) الدجانى : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢٦٥ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٣) محمد فؤاد شكرى ـ السنوسية دين ودولة ص٥٠ القاهرة ١٩٥١ .

(١٢٤) اهتم بعض الباحثين باحصاء عدد الزوايا وتعيين مواقعها . وفى أواخر القرن التاسع عشر قدر عدد الزوايا فى برقة باحدى وخمسين زاوية وثمانى عشرة في طرابلس واثنتين وعشرين في فزان واربع عشرة في السودان وست زوايا في الكفرة وخمس في الجزائر وثلاث في مراكش : راجع تعليق شكيب ارسلان عن الدعوة السنوسية فى كتاب حاضر العالم الاسلامي للوثروب ستودارد .

يكن اعتباطاً وانما نظر السنوسي في اختياره هذا بعين الحكمة والروية اذ قصد أن تكون مركزاً للتوفيق بين قبائل الصحراء . وقد تحولت الجغبوب بعد انتقال السنوسي اليها كما ذكر الأشهب من واحة مالحة يأوى اليها الدعار واللصوص ولا تجسر القوافل أن تمر بها الى مهد أمان ومركز عبادة ومشرق انوار ، كما أصبحت مركزاً علمياً بفضل مسجدها ومدرستها اللذين قاما بتعليم مريدى الطريقة السنوسية وتخريج الدعاة . كما زودت بمكتبة ضمت ما يقرب من ثمانية آلاف مجلد ويذكر الأشهب أن هذه المكتبة كانت تضم قسماً كبيراً من المخطوطات اذ لم يترك السنوسي بلداً اسلامياً الا استجلب منه الكتب ومن الأسف أن كثيراً منها قد فقد أثناء الغزو الايطالي لليبيا ١٩١١ (١٢٥) . وفى عهد المهدى السنوسي انتقلت الزاوية الرئيسية من الجغبوب الى الكفره (١٨٩٥) ويعلل بريتشارد سبب هذا الانتقال الجديد أن انتشار النظام السنوسي فى الصحراء جعل توجيهه من الجغبوب صعباً ، لذلك تحول السنوسيون الى الكفره بوصفها مركزاً أكثر توسطاً ، وقصة الرحلة من الجغبوب الى الكفره رواها السيد أحمد الشريف فى كتاب وضعه بعنوان « الدر الفريد الوهاج فى الرحلة من الجغبوب الى التاج » وفيه وصف للوديان والكثبان والواحات والحطايا التي مروا بها (١٢٦) . وقد اهتم المهدى بحفر الآبار المتتابعة على طول خطوط القوافل التي اصبحت الكفره ملتقاها ، ومن البعثات الاستكشافية التي اوفدها المهدى واحدة اكتشفت حطية العوينات برئاسة « مصطفى السمالوسى » ، والحطايا التي تكتنفها ولم تكن معروفة من قبل (١٢٧) . والجدير بالذكر ان الرحالة المصرى أحمد حسنين نجح فى تحديد مواقع هذه الحطايا جغرافياً وذلك فى أثناء زيارته لها فى عام ١٩٢٢ مصحوبا بالادلاء السنوسيين . وفي عهد المهدى كان الاخوان السنوسيون يجوبون الفيافي في الصحراء الكبرى وافريقيا الاستوائية بين القبائل الوثنية ، وقد وصلت الدعوة فى عهده الى بلاد النيجر كما صار اقليم تشاد مركزاً للاسلام فى أواسط افريقيا .

يتضح مما سبق أن امتداد نفوذ السنوسية السياسي والروحي الى مناطق شاسعة فى الصحراء اشاع فيها جواً من الطمأنينة والأمان ويمكن أن نستدل على ذلك مما ذكره الرحالة « الحشائشي » فى كتابه « جلاء الكرب أو النفحات المسكية فى أخبار المملكة الطرابلسية » ان أهالى الجبل الأخضر طباعهم حسنة وأخلاقهم طيبة وقد ضرب الأمن وعدم الخوف اطنابهما بأرضهم فالغريب والسائح عندهم لا يهضم لهما جانب ولو كانت معهما حمول الذهب والفضة ، اذ أصبح التاجر ينتقل من بنغازي الى واداي ومن طرابلس الى تشاد ومن مصر الى برقة والسودان آمنا مطمئنا لايخشى على شيء . ومما يذكر أن « الحشائشي » قام برحلته فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وخص الجغبوب بفصل يعد من أهم المصادر عن الدور العلمي الذى ساهمت به هذه الواحة ، كما اطنب فى وصف فزان ولا سيما واحة مرزوق التى أعجب بها ، كما تحدث عن الكفرة والواحات الواقعة فى الشقين الشرقي والجنوبي من ليبيا (١٢٨) .

ورحلة الحشائشي هامة من حيث تعريفنا ببلدان طرابلس وجبالها الى جانب وصف شعوبها وقبائلها وصحاراها ومواقع الماء العذب

(١٢٥) محمد الطيب ادريس الاشهب : المهدى السنوسي ص ٧١/٧٠ طرابلس ١٩٥١ .

(١٢٦) الدجانى : الحركة السنوسية نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ص ٢١٩ القاهرة ١٩٦٧ .

(١٢٧) محمد الطيب ادريس الاشهب : المهدى السنوسي ص ٧١/٧٠ .

(١٢٨) انظر جلاء الكرب عن طرابلس الغرب عن نسخة منسوخة بالآلة الكاتبة بدار الكتب المصرية تاريخ ٣٩٥٧ كما حققت هذه الرحلة وطبعت طبعة علمية فى بيروت باشراف على مصطفى المسراتى ١٩٦٥ .

فيها وطرقها الخاصة والعامة ومسافاتها وذكر عوائد أهلها ، وان كانمن المؤسف انالتفصيلات الكثيرة التي أتى بها الحشائشي عن رحلاته فى الصحراء لم تصل الينا فالثابت أنه خصص كتابا آخر بعنوان « الرحلة الصحراوية » ولكن هذا الكتاب لا نعرفه فقط الا من الاشارات الموجزة التى أوردها عنه فى ثنايا كتابه هذا .

ولم يكن الحشائشي وحده هو الذى أشاد بالأمن الذى حققته الزوايا السنوسية انما اعترف بذلك كثير من الرحالة الاوربيين منهم الرحالة الانجليزى « بل » Bell الذى اقام فترة من الزمن فى واحة الكفرة وأكد انه لم يحدث توغل اوربى فى الصحراء قبل العهد السنوسى. والجدير بالذكر ان انتشار الزوايا السنوسية فى الصحراء الليبية دفع الكثير من الرحالة الى القيام باستكشافات ناجحة استهدفوا بها كشف مجاهل الصحراء،نذكر من هؤلاء رولفس وناختينجال وروزيتا فوربس التى قامت برحلتين فى الصحراء الليبية فى عهد السيد محمد ادريس السنوسي كانت احداهما برفقة الرحالة المصرى أحمد حسنين . أما الرحلة الثانية فقد قامت بها بمفردها فى عام ١٩٢٠ وقد نزلت على شيوخ الزوايا الذين ضمنوا لها الحماية الكافية ، ومما يستلفت النظر أن الطريق الذى قطعته من الجغبوب الى الكفره كان بعينه الطريق الذى اعتاده السنوسيون فى تنقلاتهم الى مصر (١٢٩) . كذلك قدم السنوسيون مساعدات فعالة للرحالة أحمد حسنين الذى قام برحلته فى عام ١٩٢٣ من السلوم الى الأبيض عاصمة كردفان (١٣٠) . وقد تم فى خلال هذه الرحلة التعرف على واحتي اركنو والعوينات ، ونجد أخبار هذه الرحلة مسجلة فى كتاب وضعه بعنوأن « فى صحراء ليبيا » وضمنه وصفاً لحالة البدو فى الصحراء وعاداتهم الى جانب العناية بالحديث عن الدعوة السنوسية وزواياها وممثليها فى الصحراء . وقد ذكر عن السنوسية انها عامل هام من عوامل النفوذ فى الصحراء الليبية ، وأن السنوسيين لا يكونون شعباً أو مملكة أو وحدة سياسية وان كان فيهم من هذه الأشياء خواص كثيرة ، ولعله يكون بذلك أول من تنبأ بالمكانة السياسية التي قدر للدعوة السنوسية أن تصل اليها بعد ذلك .

وقد اتخذ احمد حسنين طريقه من السلوم الى سيوة ومنها الى جغبوب التى ذكر عنها انها بلد عامر بالعلم والدين ولكنها ليست مركزاً هاماً للتجارة ، والواقع أن جغبوب كانت قد اختفت شهرتها التجارية نتيجة للحصار الايطالي لليبيا وحلت محلها الكفرة . ومن الجغبوب اتجه الرحالة المصرى الى جالو وأمدنا بوصف لتلك الواحة ومنها اتخذ طريقه الى أوجله التي كانت منفذاً تصدر عن طريقه حاصلات واداي ودارفور ، ومن أوجله وصل الى الكفرة ومما يذكر ان الرحالة البروسى جيرارد رولفس قد أطلق اسم الكفرة على الواحات الأربع المتفرقة المسماة تبزويو — بوزيمة — بيانه — كبابهولكناسم الكفرة —كما أكد احمد حسنين — يطلقعلى واحة كبابو فقط ومن الكفرة انتقل الى اركنو والعوينات وذكر انهما واحتان مجهولتان تمكن من تحديد موقعهما على الخريطة الجغرافية (١٢١) .

---

(١٢٩) وضعت روزيتافورس كتابا ضمنته اخبار رحلتها بعنوان The Secret of The Sahara

(١٣٠) تقدر هذه المسافة بـ ٣٥٠٠ كم .

(١٣١) لم تظهر هاتان الواحتان فى الخرائط العسكريةالانجليزية والفرنسية التى وضعت في خلال الحرب العالمية الاولى ، اما خريطة افريقيا التى نشرها Justus Perter في عام ١٨٩٢ فقد عينت استنادا الى اقوال العرب المحلية واحة صغيرة لم تذكر بالاسم بين خطي عرض ٢١,٥° شمالا خط طول ٢٣° شرقا وواحة اخرى على بعد واحد واربعين كيلو مترا من الواحة الاولى .

والجدير بالذكر أن مؤرخي السنوسية يؤكدون أن هاتين الواحتين لم تكونا مجهولتين لأن السنوسيين كانوا يعرفون مكانهما ويعترف احمد حسنين أنه قبل ذهابه اليهما كانت هناك اشاعات متواترة عن وجود واحتين قريبتين من ركن مصر الجنوبي الغربي . وبالاضافة الى الى ذلك تمكن احمد حسنين من اكتشاف طريق يقع فى الجنوب الغربي من مصر يجتاز سهل اروى نيدى فى افريقيا الاستوائية الفرنسية الى دارفور ،كما نجح فى تعيين موارد المياه الواقعة على طول هذا الطريق ، وليس من شك فى ان التحقق من موارد المياه والواحات كان عاملاً فعالاً فى فتح طريق لرحلات جديدة فى الصحراء تستهدف استكمال عمليات اكتشافها ولذلك تحتل رحلات احمد حسنين مركزها الهام بين الرحلات الاستكشافية التي وجهت الى الصحراء الكبرى وذلك بما أتت به من تعيينات فلكية وجغرافية دقيقة (١٣٢) .

★ ★ ★

هذا هو ما أمكننا ابرازه فى هذه الدراسة لتوضيح دور العرب فى كشف افريقيا فى المرحلتين الوسيطة والحديثة . ولا زالت الحاجة ماسة لدراسات اكثر استفاضة لتوضيح المؤثرات الحضارية العربية والاسلامية على الشعوب الافريقية ، كما قد يكون من الأهمية بمكان التركيز على المصادر العربية الأولية وموالاة الاتصال بالمراكز الثقافية ودور المخطوطات الاوروبية والهيئات العلمية بافريقيا للتعاون فى دراسة ونشر التراث العربي فى افريقيا ، اذ ليس من شك فى أن تاريخ العرب فى افريقيا يعد من الصفحات المجيدة فى التاريخ الافريقي أو التاريخ العربي فى افريقيا ونرجو أن تتاح الظروف لمزيد من الدراسات لاقتفاء آثار العرب قبل أن يضيع المتبقي من المدونات العربية،أو يقتصر الدارسون على المصادر الاوربية وحدها ، فان هذه المصادر كتبت بالنظرة الاوروبية وكان صعباً على معظمها أن ترى حسنة من حسنات العرب .

★ ★ ★

(١٣٢) احمد حسنين : فى صحراء ليبيا ـ مجلدان ـ القاهرة ١٩٣٠ .

العوامل الخارجية المؤثرة في الأدب

محمود محمود *

تمهيد

الأدب في أشكاله المختلفة من شعر ونثر ، وفي صوره المختلفة من قصائد وملاحم الى قصص وروايات ، والى مسرحيات ومقالات ، وغير ذلك ، ظاهرة انسانية نجدها بين جميع الشعوب وبكل اللغات وفي جميع عصور التاريخ . ولا يمكن أن يكون هذا شأنه ولا يحاول الكتاب والمفكرون تعليل هذه الظاهرة وردها الى بواعثها واصولها الاولى ، ومن ثم ظهرت المدارس والمذاهب النقدية وسارت مع الأدب ذاته جنباً الى جنب ، وقام جماعة من الباحثين بوضع نظريات أدبية على اسس علمية في محاولة للكشف عن العوامل التي تؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه .

ويمكن لدارس الأدب أن يتناوله من نصوصه ، فيدرس أساليبه وما فيه من أوزان شعرية وقواف ، وما يحتويه من استعارات وتشبيهات ، ورموز وأساطير وغير ذلك مما يدخل في نسيج القطعة الأدبية ذاتها . ويمكن للدارس كذلك أن ينظر في القوالب التي يصب فيها الكاتب آراءه ، ويميز بين أشكال هذه القوالب ويحدد مدلولاتها . كما يمكنه أن يدرس الأدب من حيث تاريخه ، وأن ينقده ويقومه على اسس معينة يتخذها لنفسه مقاييس ومعايير . وكل هذه الأنواع من الدراسات وأشباهها تعد من الدراسات الذاتية للأدب .

بيد أن هناك نوعاً من الدراسة الموضوعية للأدب وهذه الدراسة لا تتعرض للأساليب

---

* الاستاذ محمود محمود الخبير الثقافي بجامعة الدول العربية ، قام بتاليف وترجمة العديد من الكتب وشارك في عديد من المؤتمرات الأدبية والعلمية .

والأشكال ، ولا تحفل بالمحتوى والمضمون ، وانما تحاول أن تتعرف الى العلاقة بين الأدب والعوامل الخارجة عنه ، فلا هي من شكله ولا هي من مضمونه ، وانما هي علاقة ترجع الى البيئة المجاورة والثقافة السائدة ، فهي تمس مثلاً ما بين الأدب وسيرة الأديب من صلة ، أو ما بين الأدب وعلم النفس ، أو الأدب والمجتمع ، وهي تتعرض كذلك للاجابة عن مثل هذا السؤال : هل لا بد للأدب أن يتضمن آراء أو افكاراً ، أم هل الأدب شيء والفكر شيء آخر ؟ ثم ما هي العلاقة بين الأدب والفنون الاخرى؟

وهذه هي الدراسة التي سوف يتناولها هذا البحث الذى اخص به هذه المجلة ، وقد اعتمدت فيها الى حد كبير على ما كتبه رينيه ويليك René Wellek استاذ الأدب المقارن بجامعة ييل بأمريكا وأوستن وارين Ousten Warren استاذ الأدب الانجليزى بجامعة متشيجان ــ بالولايات المتحدة .

الأدب ودراسة الأدب :

وقبل أن اغوص فى لب الموضوع أود أن افرق بين الأدب ودراسة الأدب . فهذان لونان مختلفان من النشاط الذهني لاينبغي لنا أن نخلط بينهما . الأدب خلاق ، فهو فن ، أما دراسة الأدب فهى لون من الوان المعرفة تكاد أن تكون علماً من العلوم ، ولقد حاول بعض الكتاب أن يتجاهلوا هذه الفوارق فزعموا أن المرء لا يمكن أن يفهم الأدب الا اذا مارسه كتابة ، لا يستطيع أن يدرس شاعراً الا اذا نظم الشعر ، ولا أن ينقد المسرحية الا اذا كان مؤلفاً لها . ولكنا نميل الى القول بأن الكتابة الانشائية شيء ودراسة هذه الكتابة ونقدها شيء آخر ، فالدارس يصدر أحكاماً ثقافية يعتمد فيها على العقل والعلم ، وانتاجه نوع من أنواع المعرفة العلمية . وقد يكون الموضوع الأدبى الذى يتصدى لدراسته تعبيراً عن عاطفة لا شأن له بالعقل أو التفكير المنطقى ، ولكن الدارس يعالجه معالجة عقلية منطقية ؛ شأنه فى ذلك شأن من يؤرخ للتصوير لا يشترط فيه أن يكون مصوراً فناناً ، أو شأن العالم بفن الموسيقى ليس من الضرورى أن يكون موسيقياً أو عازفاً على آلة من آلات الموسيقى .

وبديهى أن هذه العلاقة بين الأدب ودارس الأدب تثير كثيراً من المشكلات العويصة المعقدة التى تتطلب من الباحث الحلول . فمن أصحاب النظريات الأدبية من ينكر أن دراسة الأدب نوع من انواع المعرفة ، أو علم من العلوم ، ويؤثرون على هذا الجهد الذى لايقدرونه أن ينصرف الدارس الى محاولة « لخلق جديد » بدلاً من ان ينفق العمر قارئاً ومعلقاً على خلق غيره من أصحاب المواهب ، لأن « النقد » عندهم ضرب من ضروب التكرار ليست بنا حاجة اليه ، أو هو على أحسن الفروض ترجمة عمل فنى الى عمل فني آخر أحط منه شأناً ، ومن أصحاب النظريات الأدبية من يرى أن الأدب لا يمكن أن يكون محل دراسة علمية ، وقصارى المرء فيه ان يطالعه ، ويستمتع به ، يتذوقه ويقدره حق قدره ، وقد يلم القارىء ببعض المعارف التى تتعلق بالمادة المقروءة ــ مثل وصف البيئة التى نشأ فيها ــ على الا يتجاوز ذلك الى اصدار الأحكام وصياغة النظريات . وعندئذ يكون تقدير العمل الفني وتذوقه والولع به ميلاً فردياً وهوى خاصاً . ومن الكتاب من يظن أن فى هذا الرأى فراراً من الدراسة العلمية المتعمقة .

غير أن هذه التفرقة بين « الدراسة العلمية المنظمة » و « التذوق » الشخصي لاتعيننا البتة ، على فهم الظاهرة الأدبية فهماً صحيحاً يعتمد من ناحية على « التقدير الخاص » ومن ناحية أخرى على الدراسة « المنهجية » .

والمشكلة فى صميمها هى المشقة ــ التى تبلغ حد الاستحالة أحياناً ــ التى يلاقيها الباحث عندما يحاول أن يعالج الفن بعامة ــ والأدب بخاصة ــ معالجة أساسها العقل والمنطق ، فى حين أن الفن لا يخضع لعقل أو منطق ، فهل

يستطيع الباحث أن يتغلب على هذه المشكلة ؟ وكيف يستطيع ؟

من الكتاب من يظن أن هذه الدراسة ممكنة اذا اخذ الباحث بالطرق التى طورتها العلوم الطبيعية ، فلا علينا الا أن ننقل هذه الطرق الى ميدان الفن والأدب . ولهذا النقل طرق شتى ، فنحن نستطيع ان نأخذ بالموضوعية العلمية ، مستبعدين ذواتنا واشخاصنا من مجال البحث ، ويقتضينا ذلك جمع الوقائع بغير تحيز ، اسوة بما نفعل في العلوم الطبيعية، ثم نبحث بعدئذفي الأسباب والبواعث، ونردها الى عوامل اقتصادية او اجتماعية او سياسية ، ولا يسعنا الا ان نقرر هنا أن استخدام الطرق العلمية في دراسة الأدب لم يحقق نجاحاً مؤكداً حتى يومنا هذا .

قد نفيد من طرق البحث العلمى كالاستقراء والاستنباط، والتحليل والتركيب ، والمقارنة، الا أن الدراسة المتخصصة للأدب لها طرق خاصة اخرى تختلف عن الطرق العلمية ، وان تكن قائمة على أساس من العقل ، شأنها فى ذلك شأن العلوم الانسانية كالفلسفة والتاريخ والفقه والدين بل والدراسات الأدبية التى تعتمد في دراستها على طرق منهجية خاصة بها وهى وان اختلفت عن طرق دراسة العلوم الطبيعية الا انها — على أية حال — قد أوصلتنا الى كثير من الحقائق البشرية .

وقد لا يكون من اليسير أن نحدد الفارق بين طرق دراسة الآداب وطرق دراسة العلوم ، ولكننا نذكر في هذا الصدد ما قاله وليام ديلثى William Dilthey فى عام ١٨٨٣ من أن طريقة دراسة العلوم الطبيعية تفسيرية، فى حين أن طريقة دراسة التاريخ ادراكية . العالم يعلل الحادث بما سبقه من أسباب ، والمؤرخ يحاول أن يفهم مغزاه . وعملية الفهم هذه — أو الادراك — عملية بطبيعتها فردية ذاتية . ثم جاء بعدذلك بعام واحد ويلهلم ويندلباند Wilhelm Windelband مؤرخ الفلسفة المشهور واعترض على من زعم بأن علوم التاريخ (ومنها الأدب) يجب أن تحذو في دراستها حذو طرائق العلوم الطبيعية ، فالعلماء الطبيعيون يهدفون الى وضع القوانين العامة ، فى حين أن المؤرخين يحاولون تفهم الوقائع الفذة التى لا تتكرر . واستطرد فى شرح وجهة النظر هذه هنريك ريكرت Henri h Rickert الذى لم يكتف بالتفرقة بين التعميم والتخصيص ، وانما وضع حداً فاصلاً بين علوم الطبيعة وعلوم الثقافة ، فعلوم الثقافة تعنى بالحس وبالتفرد ، ولا نستطيع — بطبيعة الحال — أن نفهم الأفراد والحوادث الفذة دون الاشارة الى مجموعة من القيم ، واذن فعلوم الطبيعة تختلف من هذه الناحية — اعنى الاستناد الى القيم ، عن علوم الثقافة . وبعبارة اخرى يمكننا القول بأن العلوم الطبيعية تهتم « بالوقائع التى تتكرر » اما التاريخ (والأدب) فيهتم « بالحوادث التى تتابع » وهو ما يبشر به فيما بعد الناقد الايطالى المعروف بنديتو كروتشى .

ولتوضيح ما سلف نضرب مثلاً محسوساً . لماذا ندرس شيكسبير ؟ من الواضح اننا لا نهتم أولاً بما يشترك فيه مع جميع الناس ، والا لكانت دراسته كدراسة أى فرد آخر . ونحن كذلك لا نهتم بما يشترك فيه مع غيره من الانجليز ، أو مع غيره من رجال النهضة الادبية ، أو رجال عهد اليزابث أو مع غيره من الشعراء ، أو كتاب المسرحية ، حتى أن قصرنا هؤلاء على من ظهر فى عهد الملكة اليزابث — وهو العصر الأدبى الذى ينتمى اليه شيكسبير — والا لاغتنمنا لهذا الفرصة لدراسة اى فرد من أفراد هذه الفئات التى ذكرنا . انما نحن عندما ندرس شيكسبير ينبغى أن نكشف عما يميزه بصفة خاصة ، ما الذى يجعل شيكسبير شيكسبير ؟ وهنا تكون المشكلة فردية وليست عامة ، وهنا أيضاً تدخل القيم فى الأحكام . ان دارس الأدب — حتى حينما يدرس عنصراً ، أو حركة ، أو ادباً من الآداب القومية — انما

يدرس حالة فردية لها صفاتها وملامحها الخاصة التى تتميز بها عن الحالات الاخرى .

ولقد حاول بعض النقاد البحث عن قوانين عامة تتحكم فى الأدب فيخضع لها ، ولكنهم كانوا فى كل حالة من الحالات يبوءون بالفشل . فزعم كازاميان Casamian مثلا ان الأدب الانجليزى طوال تاريخه عبارة عن « ذبذبة مطردة فى العقل الانجليزى » بين قطبين : العاطفة من ناحية ، والعقل من ناحية اخرى ، وتسارع هذه الذبذبة فى التردد كلما اقتربنا من العصر الحديث ، وبتطبيق هذه النظرية نجد انها لا تتفق مع تاريخ الأدب الانجليزى في العصر الفكتورى فى القرن التاسع عشر ، فقد كاد ان يثبت على صفة واحدة ، لا يتذبذب بين هذين الطرفين .

وأكثر القواعد العامة التي يريد أصحابها أن يخضعوا الأدب لها تنتهي الى شيء شبيه بهذا، وتقوم على اسس سيكولوجية ، كقولهم ان الحركة الأدبية تسير بين التقليد والتجديد . أو بين الفعل ورد الفعل وهى أحكام لا تهدينا الى شيء له دلالته فى التطورات الأدبية . واذا كان علم الطبيعة يحقق نصراً مؤكداً عندما يصل الى نظرية عامة تخضع لها الكهرباء مثلا أو الحرارة ، أو الضوء ، او الجاذبية ، وعندما يصوغ هذه النظرية فى شكل معادلات ، فان الدراسة الأدبية لا تحقق أهدافها اذا هى شغلت نفسها بالبحث عن النظريات والمعادلات. ذلك ان القانون العام كلما أمعن في عموميته أوغل فى التجريد فباعد بيننا وبين الهدف الذى نبغيه من دراسة أى عمل فني يتميز بصفاته الخاصة به .

ونوجز ما سبق فى أن للدراسة الأدبية مذهبين ، الأول يرى تطبيق طرق البحث فى العلوم الطبيعية على الأدب ، وهى تكتفي اما بجمع الحقائق والوقائع بطريقة منهجية علمية وتقف عند هذا الحد ، واما بمحاولة وضع قوانين تاريخية لها صفة التعميم . والمذهب الثانى ينكر أن الدراسة الأدبية علم ، ويؤكد الصفة الشخصية فى « الادراك » الأدبى ، والتفرد ، والحالة الفذة فى كل عمل أدبى على حدة . ولهذا المذهب ــ بطبيعة الحال ــ أخطاؤه وأخطاره ، فهو يجعل الدراسة عاطفية ، تقديرية . وذاتية مطلقة ، فتفقدها الكثير من قيمتها ، والعمل الأدبى ــ فوق هذا ــ لايمكن أن يكون فذاً تماماً والا لكان غير مفهوم بتاتاً ، من الحق ــ مثلاً ــ أن هناك « هاملت » واحداً مفرداً ، غير أنه قد يكون فذاً في مجموع صفاته ، الا أن كل صفة من صفاته على انفراد موجودة عند غيره من الناس . ثم ما هى اداة الاديب ؟ أليست الألفاظ ؟ وكل لفظ ــ كما نعلم ــ قول عام تتعدد مدلولاته أو تتنوع .

والواقع أن مشكلة « التعميم » و « التفرد » قديمة فى التاريخ أشار اليها أرسطو عندما تعرض للمفارقة بين « العالمى » و « المفرد » وقال ان الشعر أكثر عالمية من التاريخ ، ومن ثم فهو أعمق فلسفة منه ، لأن التاريخ يعبأ بالأحداث المتفردة . وأشار اليها ايضاً الدكتور جونسون الأديب الانجليزى عندما قال ان الشاعر لا ينبغى له أن « يعد أوراق الزهرة » . وكثير من النقاد ــ والرومانتيكيون منهم خاصة ــ يؤكدون دائماً تفرد الشعر سواء فى مبناه أو فى معناه .

ولكننا يجب أن نذكر دائماً أن كل عمل أدبى له صفة العموم وصفة الخصوص في آن واحد ، فهو أشبه بالانسان ، له صفاته الفردية ، ولكنه يشارك البشر فى صفاته العامة ، وصفات الذكور ان كان ذكراً ، والاناث ان كان من النساء ، والشعب الذى ينتمى اليه ، والطبقة التى نشأ فيها ، والمهنة التى يمارسها ، الى غير ذلك . ومن ثم فانه يمكننا أن نضع أحكاماً عامة عن الأعمال الفنية المتشابهة فى شكلها أو المتقاربة فى عصرها ، فللمسرحيات سماتها ، ولكل ادب قومي مقوماته، بل ولكل الآداب والفنون كافة اذا نحن

حصرناها فى حقبة تاريخية معينة ، وان كان النقد الأدبى والتاريخ الأدبى كلاهما يحاول أن يحدد صفات التفرد فى عمل مـا ، أو لدى مؤلف من المؤلفين ، أو خلال عصر تاريخي معين ، أو ادب من الآداب القومية ، الا انه يفعل ذلك ــ بل ولا يستطيع الا أن يفعل ذلك ــ ــ فى اطار قواعد عالمية ، وعلى أسس نظرية أدبية ، وما أحوجنا فى العصر الحاضر الى البحث عن القوانين التى تنتظم أشكال الأدب ، والنظريات الأدبية العامة .

هـذا هـدف بعيـد يرمى اليه الباحثون الدارســون وان كانوا لايغفضون مـن شـأن الاستمتاع الخاص الذى يحسه قارىء الأدب ، وادراك المضمـون الأدبي بروح التعاطف مـع الكاتب او المؤلف . والنقد الأدبي يعيننا علـى فهم النص كما يرشدنا الى القوانين العامة التي تؤثر فى الأدب فيخرج حتماً على شكل خاص وصورة معينة .

طبيعة الأدب :

لما كانت الدراســة الأدبيــة المنظمة امراً لا مناص منه كما بينا ، فان المشكلة الاولى التى نواجهها هنا هى موضــوع هــذه الدراسة : الأدبـما الذى يصحان نسميه ادبا ، وما الذى لا يصح ان نسميه كذلك ؟ اى ما هى طبيعة الأدب ؟ وقد تبدو هذه الأسئلة في ظاهرها ساذجة الا اننا قلما نجد فيها اجماعاً أولها اجابات مقنعة .

من الناس من يتوســع فى تعريف الأدب فيقول انه كل مكتوب او مطبوع ومن ثم فان كتــاباً مثــل « مهنة الطــب فى القرن الرابع عشــر » أو « دراســة الفلــك فى العصــور الوسطى » أو « السحر قديماً وحديثاً » يعد في باب الأدب ، او كما قال الناقد Edwin Greenlaw ادوين جرينلو : « كل ما يمت الى الحضارة بصلة يدخل في باب الأدب ..

وعنــدمـا نحاول ان نفهــم عصراً مـن العصور أو حضارة مــن الحضـارات نحصر أنفسنا فيما خلفه العصر أو الحضارة من كتابة جميلــة ، بل ولا نتقيد بما انتهــى الينا من مطبوع أو مكتوب .. ويجب ان ننظر الى العمل الأدبى في ضوء ما يمكن ان يقدمه لتاريخ الثقافة » وطبقــاً لهذه النظرية . ولها من يؤيدها من العلماء والباحثين ، فان الدراسة الأدبية لا تتصل بتاريخالحضارة اتصـالاً وثيقاً فحسب بل هى تتطابق مع هذا التاريخ . وانما ننعت هذا النوع من الدراسة بالأدبي لأنه يهتم قبل كل شيء بالمادة المكتوبة او المطبوعة .وهى ــ بطبيعة الحال ــ أهم مصادر التاريخ . ومما يحفز الى دراسة المكتوب والمطبوع أن المؤرخين كثيراً ما يهملونه ويتجهون الى مصادر اخرى. كما انهمأكثر حفاوةبالتاريخ الحربى والسياسى والاقتصادى .

غير أنناالذاركزنا اهتمامنا فىتاريخ الحضارة بأوسع معانيه لايصح أن نقول ان هذة الدراسة ادبية ، اذ أن الأدب حينئذ لاتكون له حــدود مرسومة . وتدخل فيه معايير خارجــة عن طبيعته ، وتكون النتيجة أن الأدب لاتكون له قيمة الا اذا نهض دليلاً على صحة نظرية من نظريات التاريخ وعلى ذلك فان مطابقة الأدب لتاريخ الحضارة انكار لمجاله الخاص ، وللطرق الخاصة بالدراسة الأدبية .

وهناك من يقول ان الأدب هو ما وصل الينا من « الكتب العظيمة » الكتب المعروفة بشكلها الأدبي أو تعبيرها الأدبى أياً كان موضوعها ؛ والمعيار هنا هو القيمة الجمالية مجردة، أو ممتزجةبفكرعميق. ومما يتميز بالقيمةالجمالية المجردة كثير منالشعر الغنائي،والمسرحيات ، والقصص أما ما دون ذلك فأساس اقحامه فى الأدب شهرة الكتاب ، أو قيمة ما فيه من فكر مسوقاً فى اسلوب شائق وبصورة لا تخلو من جمال ، فاذا نحن قلنا عـن مكتوب انه ليس بالأدبي فنحن فى الواقع نقيس بمعيار الجمال المجرد أو النقد العميق فى عرض قوى متين .

ومعنى ذلك ان كثيراً من كتب التاريخ أو الفلسفة ، أو العلم ، تتعلق بمفهوم الأدب .

والواقع أن كثيراً من كتب تاريخ الأدب يشتمل على معالجة للفلاسفة أو المؤرخين ، وعلماء الدين والأخلاق ، ورجال السياسة ، بل وبعض العلماء ، ولا يمكن أن نتصور تاريخاً ادبياًلانجلترا فى القرن الثامن عشر مثلاً لا يشمل عرضا لبركلي وهيوم وبتلر وجيبون وبيرك بل وآدم سميث . ومعالجة هؤلاءالكتاب ـ وان تكن أشد ايجازاً من معالجة الشعراء وكتاب المسرحية والروائيين قلما تقتصر على مزاياهم الجمالية المحدودة ، بل تتعرض ـ ولو فى صورة مبسطة ـ لمجالات تخصصهم ، ونحن وان كنا نسلم بأن الحكم على هيوم لا يكون الا باعتباره فيلسوفاً ، وعلى جيبون الا باعتباره مؤرخاً وعلى بتلر الا باعتباره اخلاقياً ، وعلى آدم سميث الا باعتباره اقتصادياً ، الا أن التواريخ الأدبية تتعرض لنصوصهم دون أن تتعمق تاريخ الفلسفة أو نظريات الأخلاق ، أو كتابة التاريخ ، أو نظريات الاقتصاد . ومؤرخ الأدب فى هذه الحالة ليس مؤرخاً متخصصاً لهذه الموضوعات ، وانما هو مجرد باسط لها ، دخيل عليها ، باعترافه وبغير نكران .

اننا لا ننكر أن دراسة « الكتب العظيمة » بمعزل عن الأدب لها فائدتها فى التربيةوالتثقيف العام . فليس من شك في ان قراءة نصوصها أجدى بكثير من عرض خلاصات لها أو طرائف منها . ولكننا عندما نزعم أننا ندرس الأدب ـ الذى يتصف بالخيال ـ لا يجوز ان نتقيد بهذا الذى نسميه « الكتب العظيمة » التي قد تكون علمية أو تاريخية تقوم فيها المعرفة على ما سبق فى موضوعها ، اننا لو فعلنا ذلك لاضطررنا الى اغفال جانب هام من جوانب دراسة الأدب ، وهو البحث عن التقاليد الأدبية وتطور الأشكال الأدبية ،وطبيعة العملية الأدبية ذاتها . ولو فعلنا ذلك لاضطررنا أيضاً الىاهمالدراسة الظروف الاجتماعية واللغوية والايديولوجية وغير ذلك من الشروط التى يتكيف بها الأدب . واذا نحن بالغنا في الأخذ بمعيار القيمة الجمالية جاءت احكامنا على كثير من كتب التاريخ والفلسفة «غير صادقة» ووضعنا كاتباً فوق آخر لمجرد جمال اسلوبه وحسن تعبيره لا لصحة علمه والتزامه دقة البحث والتفكير . ولعلنا لا نؤثر توماس هكسلي على غيره من العلماءالانجليز الا لامتيازه في الاسلوب وبهذا المعيار الخاطىء قد يظفر كاتب شعبي بحظوة لدى القراء لا ينالها كاتب مبدع أصيل .

واذن فخير لنا أن نقصر مصطلح « الأدب » على « فن » الأدب أعني على الأدب الخيالي وليس من الضرورى أن يكون مكتوباً أو مطبوعاً، بل قد يجرى شفاهة على لسان قائله وعلى السنة الرواة .

ومما يعيننا على فهم ما نعنيه « بالأدب » البحث عن طريقة استخدام « اللغة » فى أدائه، فاللغة هي مادة الأدب ، كما ان الحجر أو البرونز هو مادة النحت ، والالوان مادة التصوير ، والأصوات مادة الموسيقى ، غير ان مادة اللغة تختلف عن الحجر واللون والصوت. فهذه الأخيرة خالية من المعنى مجردة من قوة التأثير ، في حين أن لالفاظ اللغة قوة تأثيرية كامنة فيها ، لأنها من خلق الانسان محملة بالتراث الثقافي .

وانما الفروق التي يجب ان نميزها في استخدام اللغة ، هي فى استعمالاتها الأدبية ، واليومية والعلمية . وليس هذا بالأمر الهين اليسير لأن الأدب ليست له لغة خاصة به ،اى ليست له مادة يستقل بها ، ولا كذلك الفنون الاخرى ، التى قوامها المادة الخاصة بها . وقد يبدو من اليسير أن نميز بين لغة العلم ولغة الأدب ، ولكن هل يكفي أن يكون « الفكر » شيئاً يتباين مع « العاطفة » أو «الشعور» ؟ .. كلا .. فالأدب يشتمل على فكر ، واللغة العاطفية من ناحية اخرى ليست مقصورة

على الأدب ، فلغة العاشقين عاطفية وان لم تكن ادبا ، والشجار بين اثنين انفعال عاطفي . ومهما يكن من أمر فان اللغة المثالية للعلم تستخدم الالفاظ لدلالاتها المباشرة ، والتطابق تام بين الاشارة وما تشير اليه ، والاشارة — أو اللفظ — اعتباطية ، أى من الممكن أن تستبدل بها اشارة اخرى دون الاخلال بالمعنى ، والاشارة كذلك لا تقصد لذاتها فهي كالمادة الشفافة ، تشف عما تحتها ، ولا تهدف الى الانتباه اليها خاصة ، وانما مهمتها أن تدلنا الى ما تشير اليه في غير لبس أو غموض.

اللغة العلمية اذن تميل الى استخدام نظام معين من الاشارات كالرياضةأو المنطق الرمزي، مثلها الأعلى لغة عالمية ، كتلك التى شرع فى وضعها ليبنتز فى أواخر القرن السابع عشر . أما اللغة الأدبية اذا قورنت باللغة العلمية — فقد تبدو ناقصة فيبعض النواحى،اذ هي تزخر بالألفاظ ذات المعنى غير المحدود ، كما تكثر فيها الكلمات التي تؤدى معنيين مختلفين ، مثل قولنا فى الانجليزية Pole فقد تعنى القطب ، وقد تعنى رجلا من بولندا . وهى تذكر وتؤنث على غير أساس فالقمر مذكر (وبالانجليزية مؤنث) والشمس مؤنثة (وهى بالانجليزية مذكر) ولغة الأدب فيها كثير من الاشارات الى الأساطير والتاريخ والذكريات القديمة والارتباطات المعنوية ، أى أنها تحمل مضمونا أكثر من معناها الأصلي . واللغة الأدبية لا تستخدم لمجرد الاشارة الى مدلولات معينة ، بل هي تعبر عن كثير من ميول المتكلم أو الكاتب واتجاهاته وموقفه من الحياة. وهي لا تكتفي بالتعبير عن حالة من الحالات، بل تهدف الى تشكيل آراء القارىء وتوجيه نظرته وجهة معينة ، انها تسعى الى اغراء القارىء والى تغييره فى النهاية . فى اللغة الأدبية يكون للفظ فى حد ذاته أهمية كبرى ، فيراعى فى اختياره وزنه وايقاعه ، بل وتركيب حروفه ، كما يلجأ الكاتب الى كثير مما يعرف بالمحسنات اللفظية كالجناس والطباق ، ائتلاف اللفظ مع المعنى لاحداث الأثر المطلوب .

ولا تظهر هذه الميزات للغة في الأنماط الأدبية بدرجة واحدة فالشعر الغنائي مثلا يعني بالجرس أكثر مما تعني به الرواية ، ولذلك كانت ترجمته الى لغة اخرى أشق وأعسر . وفي الانشودة تعبير عن المؤلف لا تلمسه فى الرواية الموضوعية التي يحاول واضعها أن يخفي فيها شخصه تماما والقصة الهادفة تنطوى على عنصر برامجي (علمي) لا تجده فى الشعر الخالص وان كان له أثر فى الشعر الهجائي أو فى الحكم المنظومة . ونحن نستعمل ما يصح أن نسميه لغة ثقافية فى الشعر الفلسفى والروايات التى تعالج المشكلات الاجتماعية بصورة تكاد لا تختلف عن اللغة العلمية فى شىء .

غير اننا نستطيع بالرغم من ذلك أن نفرق تفرقة واضحة بين الاستعمال الأدبي للغة والاستعمال العلمي لها . فاللفظ فى الادب له أهميته الخاصة ويرتبط ارتباطاً دقيقاً بتاريخ استخدامه ، وقد يرمز الى معان بعيدة ، وكلها خصائص تتجنبها اللغة العلمية ما استطاعت .

والأمر فيما بين لغة الأدب واللغة اليومية من فروق أدق وأقل وضوحاً منه بين اللغة الأدبية ولغة العلم . ولا تعني اللغة اليومية شيئاً واحداً ، فهناك اللغة العامية ، ولغة السوقة ، ولغة أهل فن من الفنون فى التجارة او الصناعة أو الزراعة . وكثير مما ذكرنا من خصائص اللغة الأدبية تتصف به كذلك اللغة اليومية ، فهي أحياناً معبرة عن شخص قائلها . وهي أحياناً لا معقولة ، أو عاطفية ، — وان تكن أحيانا قريبة من اللغة العلمية تهدف الى التعريف بحادث أو شيء ما دون أن يكون فيها أثر ينم عن شخص المتكلم ، ومن ثم فهي قد لا تهتم بانتقاء اللفظ كما يفعل الأديب حين يكتب أو يتكلم . ولكنها تتفق مع لغة الأدب فى أنها كثيراً ما تهدف الى تغيير وجهة نظر

السامع ، ولا تكتفي بمجرد التفاهم . وهل الطفل حينما يتكلم ساعات متواصلات دون أن يستمع اليه أحد ، وهل ثرثرة العجائز التي تكاد أن تخلو من المعنى ــ هل هذه أو تلك يقصد بها التفاهم المتبادل بين طرفين !

واذن فالخلاف بين لغةالأدب واللغة اليومية خلاف كمي أكثر منه خلاف نوعي . الأدب يستغل امكانات اللغة ، قصداً وبطريقة منظمة، وشخصية الشاعر فى شعره أوضح وأكثر تماسكاً واشد تغلغلاً منها فى حديثه الخاص فى حياته اليومية ، ومن ثم تكثر فى الشعر مميزات علوم البلاغة والفصاحة . وفى الشعر الحديث خاصة يلجأ الشعراء الى استعمال الألفاظ استعمالاً غامضاً ، ويحورون فى معنى اللفظ بتغير المناسبة فى النص الأدبي . واللفظ فى الأدب عامة مقصود لذاته لكي يسترعى السمع والانتباه . وكثير من الصيغ الأدبية قد تم حبكها من قديم ، ويستخدمها الشعراء فى شعرهم دون وعي مباشر بها . واللغة فى بعض الآداب المتقدمة شاعرة الى حد كبير ، كما هي الحال فى اللغة العربية . بيد أن استعمال اللفظ استعمالاً شعرياً لا يكفي لاخراج العمل الأدبي الفني ، بل لا بد لهذا العمل فوق هذا من شكل أو قالب معين يتراوح فى درجة حبكه من صورة مفككة نلمسها فى قصص المغامرات الى وحدة مركبة متماسكة تنتظم القصيدة الشعرية حتى ليكاد يستحيل عليك أن تستبدل كلمة باخرى أو تغير وضعها في العبارة دون أن تضعف أثر العمل الأدبي بأكمله .

ولعل الفارق بين لغة الأدب واللغة اليومية أشد وضوحاً فيالناحية البراجمية (العملية) فى كل منهما . فاللغة اليومية تدفع الى أداء عمل معين ، أما الشعر فتأثيره فى النفس أوقع وصلته بالواقع أضعف . وان كانت هذه الصلة غير مقطوعة وبخاصة فى أنواع معينة من الأدب مثل فن الدعوة لرأى معين أو الحِكَم المصاغة شعراً أو فن الهجاء، وكذلك فى ضروب انتقالية فى مجال الأدب مثل المقال ، والسيرة ، وجانب كبير من أدب الخطابة . ان صفة الجمال فى الكتابة تتسع أحياناً فتشمل الرسائل الشخصية ، والمواعظ التي تلقى من فوق المنابر ، فيصبح الحكم على ما هو أدب وما ليس بالأدب أمراً غير محدود . ولكننا نؤثر أن يدخل فى نطاق الأدب الأعمال التي تسودها الوظيفة الجمالية وحدها ، وذلك بالرغم من أننا لا ننكر أن اعمالاً اخرى ليس الهدف الجمالي من اغراضها قد لا تخلو من عناصر جمالية فى اسلوبها وتكوينها كالمقالات العلمية والرسائل الفلسفية .

والواقع أن طبيعة الأدب لا تتضح تماماً الا فيما يشير اليه الكلام . فانواع الأدب التقليدية كالشعر الغنائي والملاحم والدراما تشير الى عالم خيالي تصورى . والعبارة فى الرواية أو القصيدة أو فى المسرحية لا تصدق حرفياً على مدلولها ، فهي ليست فروضاً منطقية . ان العبارة حتى فى الرواية التاريخية ، أو فى رواية من روايات بلزاك التي تنقل الى القارىء فى ظاهر الأمر « معلومات » عن أحداث واقعية ، تختلف عن العبارة فى كتب التاريخ أو علم الاجتماع التي تحاول أن توصل الينا معرفة محددة . وحتى عندما يقول الشاعر « أنا » فى انشودة ذاتية لا يقصد نفسه بالذات وانما يرمز بها الى شخص خيالي . كما أن الشخصية فى الرواية تختلف عن الشخصية التاريخية أو الشخصية فى الحياة الواقعية . انها فى الرواية تتكون من مجموع العبارات التي تصفها ، أو التي تجرى على لسانها ، فليس لها ماض ، وليس لها مستقبل ، بل انها لتفتقر أحياناً الى استمرار الحياة فيها . ومن ثم فاننا نخطىء فى النقد اذا تعرضنا مثلاً لتأثير والد هاملت فيه لأن ذلك لم يرد فى المسرحية ، أو تعرضنا لماضي بطل او بطلة من شخصيات شيكسبير مما لم يذكره الشاعر فى المسرحية . وفوق ذلك يجب أن نذكر أنالزمان والمكان في أية رواية يُسهمان فى الحياة الواقعية . حتى الرواية التي يزعم مؤلفها أنها واقعية ، وليست الا شريحة من

الحياة ، انما توضع طبقاً لعرف فني معين يتبعه الكاتب في اختيار الموضوع، ورسم الشخصيات، وانتقاء الحوادث ، وطريقة اجراء الحوار . وكذلك الدراما وتقسيمها الى فصول ومناظر ، وطريقة معالجتها للزمان والمكان ، والحوار فيها وطريقة دخول الشخصيات وخروجهم من المسرح . ومهما حاولنا التفرقة بين مسرحيتي « العاصفة » و « بيت الدمية » فهما يشتركان فى احترام العرف الدرامى العام .

واذا اتفقنا على أن أهم ما يميز الأدب من صفات هو ما يحتويه من « خيال » لا يستند الى واقع ، ربما كان ذلك كافياً فى وصف أدب هومر ودانتي وشيكسبير وبلزاك وكيتس ومن اليهم . ولكنه لا يكفي لوصف مأثورات لها قيمتها وتكاد تخلو من الخيال مثل كتابات شيشرون أو مونتيني أو أمرسون ، أو مخلفات فيها من الخيال جانب ومن الفكر الخالص جانب ، فهي بين بين ، مثل « جمهورية » افلاطون ، فليس من شك فى أنها تجمع بين الخيال والفلسفة فى آن واحد ، وتمييز الأدب اساساً بصفة « الخيال » لا يدل على أن وجود « الخيال » يزيد من قدر المكتوب وأن انعدامه يحط من شأنه . فما أكثر ما كتب فى باب الفلسفة أو السياسة مما هو من صميم الفكر ، ومما يعد ذا قيمة كبرى من الوجهة الجمالية ، ولا يمكن أن يدخل فى باب الأدب وله مع ذلك أهمية من حيث الانشاء والاسلوب . وما أكثر ما خلف الكتاب من أدب تتوفر فيه صفة الخيال ولا يمكن أن نعده من روائع المأثورات ، فكم من رواية أو مسرحية أو قصيدة لا تستحق أن تقرأ ولا تستحق البقاء .

واحب أن انبه الى ان الخيال لا يتضمن بالضرورة صوراً يرسمها القلم ، فقد تخلو القصيدة الجيدة من الصور ، وتكاد أن تكون بياناً للناس . وقد يتعرض كاتب القصة لعرض شخصية من الشخصيات ولكن القارىء لا يكوّن من مجموع ما يرد عنها صورة حسنة حية . فالشخصيات التي رسمها دستويفسكي مثلاً أو هنرى جيمس تعرفنا بحالاتها العقلية ودوافعها النفسية ، وموقفها ، وشهواتها ، وبما عندها من قيم فى الحياة وذلك بدرجة تبلغ حدّ الكمال وان لم تعاون على رسم صورة مرئية لها .

وبالاضافة الى الخيال يتميز الأدب بالافادة من الاستعارات والتشبيهات ومن الرمز والاقتباس من الآداب الكلاسيكية القديمة ، ومن الأساطير ، والقصص الدينية .

وخلاصة ما سبق ، أن ما يميز ما هو أدب مما ليس بأدب هو : طريقة العرض والتعبير الذاتي واستغلال امكانات اللغة باعتبارها الوسيط الذى يستخدمه الكاتب وانعدام الغرض العملي « والتخيل » بطبيعة الحال ، ولا يصح أن نفصل فى العمل الأدبي بين شكله ومضمونه ، وانما ينبغي أن نقدر القطعة الأدبية بتمامها ، فلا نقول انها مقبولة فى شكلها ومرفوضة فى مضمونها ، أو مقبولة فى مضمونها مرفوضة فى شكلها ، فانما هذا نظر قاصر الى الأثر الأدبي ، اذ هو ليس سوى صورة فنية متكاملة .

كيف ندرس الأدب :

اذا كنا فيما سبق قد أعطينا فكرة عامة عن ما هية الأدب ، فالسؤال الذى نوجهه بعد ذلك هو : كيف ندرسه ؟

ان دراسة الأثر الأدبي لا بد أن تتصدى لتحليل العوامل التى هى من طبيعة تكوينه كاسلوبه وشكله والعوامل التي تخرج عن طبيعته ، عن نسيجه ، ولكنها تؤثر فيه شكلاً ومضموناً ، وترفع أو تخفض من قيمته .

ان نقطة البداية الطبيعية المعقولة التي ننطلق منها لدراسة أي عمل أدبي هي شرح وتحليل هذا العمل ذاته . فالعمل الأدبي هو الذى يبرر اهتمامنا بدراسة حياة مؤلفه ، والبيئة الاجتماعية التي نشأ فيها ، وكل دراسة أدبية

اخرى . ومن عجب أن تاريخ الأدب كان دائماً أشد اهتماماً بالمؤثرات الخارجية فى الأدب منه بمحاولة تحليل الأعمال الأدبية ذاتهـا . وربما كان ذلك راجعاً الى الزعم بأن لكل عصر من عصور الأدب معاييره الخاصة به . ومن ثـم انتقـل مركـز اهتمـام الباحثين مـن الأدب ذاتـه الـى خلفيتـه التاريخيـة . وبتقدم العلوم الطبيعية فى القرن التاسع عشر انصرف انتباه الدارسين الى البحث عن أسباب الظواهر ، وتأثر مؤرخو الأدب بهذا الاتجاه فى دراسة العلوم . وانهار علم الأدب ، الذى وضع أساسه ارسطو في كتابه Poetics لأن الركون الـى التذوق الخـاص بكل قـارىء أدى الى الاعتقاد بأن الفن ـ لانه لا يقوم أساسـاً على العقـل واحكامه ـ يجب أن يتـرك أمره « للتقدير » الخاص ، ولا يمكن أن يُسمي هذا التقدير الخاص علماً من العلوم . غير أن سير سيدني لى Sir Sidny Lee يقول فى احدى محاضراته : « اننا فى التاريخ الأدبي نبحث عن الأسباب الخارجية ـ السياسية والاجتماعية والاقتصادية ـ التي ينبثق منها الأدب » ، وهو فى هذه العبارة يبرر عمل الدارسـين العلميين للأدب . الا أن الغموض الذى يكتنف الدراسة الأدبية كعلم منظم ، والافتقار الى الوضوح فى البيوتيقا Poetics هو الذى يعتـرض أكثـر العلماء حينما يحاولون أن يكونوا موضوعيين فى دراساتهم الأدبية .

وفى السنوات الأخيـرة تحول النظر نحـو دراسة الأعمال الأدبيـة ذاتها دون البحث عن نظريات عامة . وهو تحول طبيعي وصحي . وهو الاتجاه الذي أخذ به I. A. Richards رتشاردز وأتباعه الذين اهتموا بالنصـوص الشعرية أكثر من اهتمامهم بدراسة النظريات الأدبية العامة ، والذى أخذ به النقاد المحدثون فى أمريكا . وادرك نقاد المسرحية بصفة خاصة أن أحداث الدراما لا تتفق مع أحداث الحياة . ويجب الا نخلط بين الحقيقة الدرامية والحقيقة التجريبيـة . وأكثـر المعلقين على الروايات يهتمون بتحليل أساليبها الفنية وطرائق تكوينها أكثر من اهتمامهم بما بين الـرواية والبنـاء الاجتماعي من علاقة .

وكذلك النقاد فى روسـيا الحديثة عندما ينكرون تقسيم العمل الأدبي الى شكل ومضمون، انما يشيرون الى أن التأثـير الجمالي للقطعة الأدبية هو فى تركيبها لا فى مضمونها . فالشكل عند هؤلاء النقاد هو كل شيء لأنه يشتمل على ما نسميه المضمون ، يتضمن العناصر اللغوية التي نتخذها أدوات للتعبير ، وحوادث القصة ـ مثلا ـ لا تهم بمقدار ما تهمنا الطريقة التي ترتب بهـا هذه الحـوادث ، وما نسـميه « بالعقدة » ـ فاذا انت غيرت ترتيب الحوادث فانك بذلك تشوه شكل العمل الفني وتجرده من قيمته الجماليـة ـ ولعل الأجدر بنا ألا نقسم الأدب الى مضمون وشكل وانما نقسمه الى « مـواد أوليـة » لا تبالي بالجمال ، و « تركيب » وهو ما يعنى بالناحية الجمالية .

ان هذه الطريقة فى دراسة الأدب التي تعتمد على النصوص وما فيها من مزايا ذاتية وطـرق فنية فى «التركيب» والتي لا تأبه البتة بالعوامل الخارجيـة ، تحتاج الى مقال منفصـل ، ولا يتسـع لهـا المجال فى هذا البحث المحدود الكلمات ، وانما سوف أقصر بحثي هنـا على العوامل الخارجية التي أرى أنه لا يجوز ولا يمكن انكارها . وهي عوامل بيئية لا نخص بها الماضي فحسب وانما نطبقها كذلك على الأدب الحديث وبالرغم من أن دراسـة العوامل الخارجية قد لا تعدو تفسير الأدب فى ضـوء ظروفه الاجتماعية وما سبقه وتقدم عليـه من اتجاهات وآثار ، الا انها تتحول فى كثـير من الأحيان الى تفسير « سببي » ، زاعمة أنها تعلل الأدب وتفسره وتـرده الى اصـوله الاولى ، ولسنا ننكر أن معرفة الظروف التي نبت فيها عمل من الأعمال الفنية ، تلقى لنا ضوءاً شديداً على هذا العمـل وتعاوننا على تأويله . ولكن الأدب ، مع هذا ـ فيه من ذاتية مؤلفه ما لا يمكن اخضاعه لأسباب خارجية ـ وليس هناك ـ في مجال الأدب ـ تطابق تام بين الأسبـاب

والنتائج. وليس العمل الفني كظواهر الطبيعة التي يمكن التنبؤ بما يطرأ عليها من تطور اذا وصلنا الى البواعث والأسباب .

وليس من شك فى ان تطور التاريخ وعوامل البيئة لهما اثر واضح فى تشكيل العمل الفنى . وانما تظهر المشكلة عندما نحاول أن ننتقى من أحداث التاريخ وعوامل البيئة اسباباً معينة نعزو اليها وحدها التأثير في عمل ما . وذلك بالرغم من أن هناك جماعة من الباحثين يردون الأدب كله الى خلق الفرد ، ومن ثم فانهم يرون ضرورة دراسته من حيث سيرة المؤلف وحالته النفسية . وهؤلاء لا يقيمون وزناً للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية العامة في الامة أو الشعب الذى ينتمي اليه الفنان أو الأديب . وهناك آخرون يرون أن الأدب نتيجة للتقدم الحضارى بأسره ويخصون منه ما يسمونه « تاريخ الفكر » ، واصول الدين والفنون الاخرى . وهناك من يرى أن لكل عصر روحاً خاصة به ، أو مناخاً ثقافياً معيناً ، أو وحدة مستترة تنتظم الفنون جميعاً في كل فترة من فترات التاريخ ، وغير ذلك مما يعد من خلق المجموعة البشرية كلها . وهؤلاء هم الذين يبحثون عن التفسير « السببى » للأعمال الأدبية ولعلهم اشد طوائف الباحثين تمسكاً بنظريتهم ، وايمانا بانطباقها على الظاهرة الأدبية . وفى ظننا ان ذلك مرده الى انتمائهم الى البحث العلمي والوضعية اللذين سادا فى القرن التاسع عشر . ومنهم من تأثر مباشرة بفلسفة هيجل .

وعندى ان هؤلاء الباحثين من هذه الزاوية مبالغون اشد المبالغة فى العلاقة بين العمل الفني وما سبقه من جهد وتاريخ ، وكذلك بينه وبين البيئة التي ظهر فيها ، ثم ان هذا التفسير السببي للأدب لا يرشدنا الى تحليله او تقويمه .

وفيما يلي محاولة لتقدير اهمية العوامل الخارجية المختلفة التي تؤثر فى الأدب .

الأدب وسيرة الكاتب :

لا مشاحة فى ان ظهور اي عمل فني الى الوجود هو خالق هذا العمل ، أو مؤلفه ، أو واضعه . ومن أجل هذا كان تأويل هذا العمل وتفسيره في ضوء شخصية الكاتب وحياته من اقدم طرق الدراسة الأدبية وأقواها ثباتاً على الزمن .

ويمكن ان نقوّم دراسة حياة الكاتب أو « سيرته » على أساس علاقتها بالضوء الذى تلقيه على الانتاج الأدبي فعلا . ويمكن كذلك ان نبرر دراسة السيرة باعتبارها دراسة لرجل عبقرى يهمنا معرفة العوامل التى أثرت فى تطوره العقلى والعاطفى والسلوكى . وهى دراسة لها قيمتها فى حد ذاتها . ودراسة السيرة فوق ذلك مصدر هام للتعرف على سيكولوجية الشاعر أو الكاتب ، وعلى العملية التى تم بها انجاز العمل الأدبى واخراجه فى صورة معينة .

دراسة السيرة اذن اما ان تكون بقصد القاء الضوء على العمل الفنى ، او بقصد دراسة رجل عبقرى فذ دراسة تاريخية . او بقصد دراسة سيكولوجية الفنان او الأديب وهى اغراض ثلاثة متميزة . ويهمنا فيما نحن فيه من بحث ، الهدف الأول لعلاقته بالدراسة الأدبية ، أما الهدف الثانى فله قيمته فى الدراسات الانسانية ، فى حين أن الغرض الثالث يفترض أن السيرة مادة لعلم مستقل يختص بسيكولوجية الخلق الفنى وهو علم نستطيع أن نقول انه فى دور التكوين أو لما يولد بعد .

السيرة لون قديم من الوان الأدب . ومع ذلك فنحن لا نستطيع فصلها عن دراسة التاريخ لأن التتابع الزمنى للأحداث أساس هام من اسسها وكتابة السيرة – في الواقع – لاتفرق من حيث منهج البحث بين تاريخ حياة رجل من رجال الدولة ، أو قائد جيش . أو

عالم أو مشروع ، بل لا تفرق بين دراسة هؤلاء ودراسة رجل من عامة الناس ليس له دور بارز في حياة الامم والشعوب . ولم يجاوز «كولروج» الصواب حين قال : « ان أية حياة ـ مهما تكن تافهة ـ يمكن أن تعرض عرضاً شائقاً اذا رواها القصاص فى صدق وأمانة وبتعبير قوى واسلوب جميل » وليس الشاعر ـ من وجهة نظر كاتب السيرة ـ سوى انسان يمكن أن نعرض للقارىء صورة عن حياته العقلية والعاطفية والسلوكية ، وما أدى فى غضون هذه الحياة من اعمال، مع تقويم هذه الحياة بالقياس الى معايير نستمدها عادة من قانون أخلاقى سائد . وليس ما نظمه الشاعر من شعر سوى واقعة ـ كغيرها نشرها ممكن ، أو حدث شبيه بما يقع من أحداث فى حياة رجل من رجال الأعمال . والمشكلات التي يقابلها كاتب السيرة ـ من هذه الناحية ـ هى مشكلات المؤرخ بعينها . عليه ان يدرس ما خلف الشاعر من وثائق ورسائل ، وما روى عنه الرواة ، وما كتب من مذكرات أو دون من ذكريات . وعليه بعد هذه الدراسة أن يتحرى مقدار ما فى هذه المخلفات من صدق وأمانة . وعندما يشرع فى كتابه السيرة يلتقى بمشكلات الترتيب الزمنى للحوادث ، وانتقاء ما يذكر واستبعاد ما لا ينبغي أن يذكر ، ومدى حقه في الصراحة فى المادة التى تنشر . وكل ذلك ليس من صميم الادب بصفة خاصة .

وتهمنا فى هذه الصدد مسألتان : الاولى . الى أى مدى يجوز لكاتب السيرة أن يتخذ الأعمال الأدبية ذاتها دلائل على ما يقول ؟ والثانية الى أى مدى تكون النتائج التي يخلص اليها في كتابة السيرة ذات صلة بفهمنا للأعمال الأدبية ذاتها ، ولها أهمية في ادراكنا لمعناها ومرماها ؟ .

الواقع أن كثيراً من النقاد يجيب بالايجاب عن هذين التساؤلين ، فكتاب السيرة الذين يستهويهم الشعراء خاصة يرون فى آثارهم الأدبية ما يدل على اتجاهات خاصة في حياتهم أو سلوك خاص لهم ، ويعتقدون أن شعرهم ينم عن سيرتهم بدرجة لاتتوفر لكثير غيرهم من العباقرة البارزين فى التاريخ . ولكن هل هذا الذى يرون صواب كله من كل ناحية ؟

عند دراسة العلاقة بين السيرة وادب صاحب السيرة يجب أن نميز بين عصرين من عصور تاريخ الانسان . فانه بالنسبة للآداب القديمة ليس بين أيدينا وثائق خاصة يستطيع مؤرخ السيرة أن يركن اليها . كل ما نستطيع ان نحصل عيه هو من قبيل الوثائق العامة كسجلات الميلاد . أو عقود الزواج ، أو محاضر القضايا، أو ما شابه ذلك، ثم ما يمكن أن نستمده من الأعمال الأدبية ذاتها . فقد نستطيع مثلاً أن نعرف شيئاً عن تنقلات شيكسبير . أو شئونه المالية ولكنا لانملك اثراً من رسائله ، أو يومياته أو ذكرياته الخاصة المدونة ، اذا استثنينا حكايات قليلة نشك في صحتها . والجهود الجبارة التى بذلت فى سبيل دراسة حياة شيكسبير لم تقدم الينا سوى نتائج محدودة ليس لها فائدة أدبية، وكلها عبارة عن تواريخ أحداث معينة ، أو نتف تصور حياته الاجتماعية ، لانجد من بينها ما يرشدنا الى تطوره العاطفى أو المسلكى ومن الباحثين فى حياة الرجل من ركنوا الى مسرحياته والى شعره واستخرجوا منها قصصاً خيالية عن حياته. وكل ما فعله هازلت وشلجل وداودين ومن حذا حذوهم من بعدهم موضع شك كبير، ولا يمكن أن يكون ماورد فى المسرحيات مرجعاً صادقاً لحياة الرجل . فنحن نرتاب كثيراً حتى فيما يقال من أن شيكسبير قد مر بفترة اكتئاب شديدة أوحت اليه مآسيه وكوميدياته المريرة . اذ ليس من الضرورى أن يكون الكاتب فى حالة نفسية حزينة لكي يكتب المآسى او يشعر ببهجة الحياة وزخرفها لكى يخرج الملاهى . وليس لدينا دليل قاطع على أحزان شيكسبير ، ولا يمكن أن يكون الرجل مسئولاً عن آراء ماكبث مثلاً فى الحياة ، ولا نستطيع أن نقول عن يقين انه يؤمن بما جاء على لسان اياجو . وليس هناك ما يدعونا الى الاعتقاد بان بروسبرو يتكلم

بلسان شيكسبير . اننا نخطيء لو عزونا الى المؤلف افكار أبطاله أو مشاعرهم أو آراءهم ، أو ان ننسب اليه فضائل هؤلاء الابطال أو رذائلهم . ولا يصدق هذا على الشخصيات الدرامية أو على شخصيات القصص والروايات فحسب، وانما يصدق كذلك على الشعر الغنائى حينما يقول صاحبه « أنا » فهو فى الواقع لايعنى نفسه وانما هو يعبر عن رأي موضوعى قد لاتكون له علاقة بذات شخصية ، ان العلاقة بين الحياة الخاصة للكاتب وعمله الأدبى ليست من قبيل العلاقات الواضحة بين المسببات والنتائج .

غير أن هناك طائفة من النقاد تؤمن بصحة السيرة ، ويضيفون أن الظروف قد تغيرت منذ عهد شيكسبير ، فأمست دلائل الاثبات فى تاريخ حياة الأديب قائمة متوافرة . فقد تنبه الشعراء الى أن الأجيال المقبلة سوف تنظر اليهم وكأنهم أحياء فخلفوا لنا كثيراً من الأقوال الخاصة بحياتهم الذاتية ، وجذبوا انتباه معاصريهم فكتبوا عنهم ورووا عن حياتهم . ومن هؤلاء ــ على سبيل المثال ــ ملتون ، وبوب ، وجيته ، وورد زورث ، وبيرون . واصبحت بعدئذ دراسة السيرة امراً هيناً ميسوراً ، لأننا نستطيع أن نقارن العمل الأدبي بالحياة . والحياة بالعمل الأدبى . بل ان الشعراء انفسهم ــ والرومانتيكيون منهم خاصة ــ ليتطلبون هذه الدراسة ويدعون اليها، فهؤلاء يكتبون عن انفسهم ويعبرون عن مشاعرهم الداخلية . ومنهم من اخذ يتجول فى انحاء القارة الاوربية نفسها مثل الشاعر الانجليزى بيرون فعرف فى كل مكان . هؤلاء الشعراء تحدثوا عن انفسهم فى رسائلهم الخاصة ، وفى مذكراتهم اليومية ، وكتبوا أحيانا سيرة حياتهم بأقلامهم . بل لقد كانوا كذلك يتحدثون عن انفسهم فى أقوالهم . وليست « مقدمة » وردزورث سوى سيرة حياته بقلمه . ولا يمكن أن نهمل هذه المخلفات عن حياة الشعراء عند محاولة تأويل قصائدهم ، فى حين أن الشعر ــ كما قال جيته ــ ليس سوى طرف من اعتراف الشاعر على نفسه .

ويجب ونحن بصدد البحث فى العلاقة بين السيرة والأدب أن نذكر أن هناك نوعين من الشعراء : الشاعر الموضوعى والشاعر الذاتى . اما الأول ــ واليه ينتمى كيتس واليوت ــ فيقف من الحياة موقفاً سلبياً ، يفتح عينيه واذنيه لصوت العالم وحركته يسجل ما يسمع وما يرى دون أن يبرز فيما يكتب شخصيته . واما النوع الثانى فعلى نقيض ذلك يهدف الشاعر فيه الى عرض شخصيته وهو يريد أن يرسم صورة لنفسه ، يعبر عن ذاته ويعترف بما يدور فى داخله . ولم يعرف الأدب لفترات طويلة من تاريخه سوى النوع الأول ، الذى يكون عنصر التعبير الشخصي فيه ضعيفاً حتى ان كانت القيمة الجمالية كبيرة جداً . ومن ذلك ما تحدر الينا من ادب الفروسية الخيالية والمقطوعات الغنائية التى شاعت فى عهد النهضة الاوربية ، والدراما في عهد اليزابيث والرواية الطبيعية ، وجانب كبير من الشعر الشعبى .

ولكننا حتى في حالة الشعر الذاتي ينبغى أن ندرك الفارق بين عبارة يلقيها الشاعر بقصد ذكر شيء عن حياته الخاصة وسيرته ، واستخدام نفس هذا الدافع فى عمل من الأعمال الأدبية . وليس من شك في أن ما يرد مثلاً فى الرسائل الشخصية أو المذكرات اليومية يختلف جد الاختلاف عن العمل الأدبى من حيث علاقته بالواقع وخاصة حينما يكون هذا العمل الفنى وحدة فنية على مستوى رفيع . وعلى هذا الأساس فان شخصية « ماكبث » مثلاً ضعيفة الصلة بواقع حياة الشاعر .

وحتى حينما يشتمل العمل الفنى على عناصر يمكن مطابقتها على سيرة الكاتب فان هذه العناصر كثيراً ماتكون محورة في هذا العمل وعلى ترتيب مختلف عن ترتيبها فى الحياة الواقعية . وذلك بدرجة تفقدها مغزاها الى

حد كبير ، ولا تعدو ان تكون مادة بشرية تتكامل مع غيرها من العناصر فى العمل الفنى . وعلى هذا الأساس بين لنا مير G. W. Meyer مدى اختلاف « مقدمة » ورد زوورث التى تعد من غير شك عرضاً لسيرته عن حياة الشاعر في الواقع اثناء العملية التى تزعم « المقدمة » انها تتصدى لوصفها .

ان القول بأن الفن تعبير ذاتى فحسب ، وانه تدوين للمشاعر والتجارب الشخصية قول خاطيء من اساسه . ذلك أنه حتى حينما تكون هناك علاقة وثيقة بين العمل الفنى وحياة المؤلف ، فان ذلك يعنى أن العمل الفنى نسخة من الحياة ، ومن ثم فان دراسة الأديب عن طريق سيرته نوع من الدراسة يتجاهل أن العمل الفنى ليس مجرد تجسيد للتجربة وانما هو دائماً آخر عمل من سلسلة أعمال مشابهة ، فهوفى صورة الدراما او الرواية ، أو القصيدة ، او غيرها من الأشكال ، محكوم بالتقليد والعرف الأدبى ، واذا استندت الدراسة الى حياة الأديب فحسب فان ذلك يكون بمثابة انكار للتقاليد الأدبية التي تسرى فى الانتاج حتى ان كان ذلك على غير وعى من المؤلف ، كما أنه انكار لبعض الحقائق السيكولوجية الساذجة ، فالعمل الفنى قد يجسد « حلم » المؤلف أكثر مما يجسد حياته الواقعية . أو قد يكون « قناعا » يختلف عن تكوين المؤلف يتخذه لنفسه ليخفى خلفه حقيقة شخصيته ،أو قد يكون صورة للحياة التي يريد المؤلف أن يفر منها . وما يورده المؤلف من حقائق الحياة فى عمله الفنى انما هو جانب الحياة الذى وجه اليه انتباهه لفائدته فى الصياغة الأدبية دون جوانب كثيرة اخرى لها اهميتها ، كما أن كثيراً من التجارب التى يرويها تشكلها الى حد كبير التقاليد الفنية التي سلفت والأفكار العامة التى سبقت .

ونخلص من هذا الى أن تفسير العمل الفني بسيرة صاحبه ، وفائدة هذا الجهد ، بحاجة الى فحص دقيق فى كل حالة على حدة ، ما دام العمل الفنى لا يمكن أن يعد وثيقة صادقة تماما من وثائق تاريخ الحياة ، ولا يتحتم أن يمارس الكاتب صور الحياة التي ينقلها الينا فى أدبه والا ما استطاعت اميلي برونتى ان تكتب « مرتفعات وذرنج » . ولو اخذنا بهذا الرأى لترتب عليه القول بأن شيكسبير كان محامياً وكان جندياً ومعلماً ، وفلاحاً ، بل وبنفس هذا المقياس لا بد أن يكون شيكسبير امرأة من النساء لكى يكتب عن تجاربها واحاسيسها .

ولكنى اقول ـ برغم هذا كله ـ ان شخصية المؤلف لا يمكن أن تختفي تماماً من آثاره الأدبية ، انك تقرأ دانتى اوجيته او تولستوى وتدرك ان هناك شخصا وراء كل عمل من أعمالهم ، وليس من شك فى ان هناك تشابهاً فى الصفات بين كتابات المؤلف الواحد فى المناسبات المختلفة . غير ان هذه الصفة قد تكون صفة أدبية لاتمت الى شخص الكاتب بصلة . فقد نستخلص الصفة « الملتونية » فى ادب ملتون أو « الشكسبيرية » فى ادب شيكسبير دون أن تكون لدينا معرفة يقينية بحياة الرجلين .

ومهما يكن من امر فان الكاتب حينما يحاول أن يعبر عن عرف معين فى مسرحية أو شكل أدبى آخر لا يسعه الا أن يعرض هذا العرف ممتزجاً بخبراته الخاصة ، وبحياته الخاصة . وبهذا المعنى المحدد المقيد تفيد السيرة فى دراسة الأدب . عندئذ تكون لها قيمة تفسيرية لكثير من الاشارات والكلمات التى ترد فى انتاج الكاتب ، كما أنها تفيد كثيراً في معرفة نمو فن المؤلف . ونضجه ، وعوامل تدهوره .

ومعرفتنا بما قرأ الكاتب أو الشاعر ، وبصلاته الشخصية برجال الأدب أو غيرهم ، والرحلات التى قام بها ، والمناظر والبلدان التى شاهدها وعاش فى اكنافها ـ كل ذلك من المواد التي تلقي ضوءاً على التاريخ الأدبي ، أى تبين لنا الظروف التي أحاطت بالأديب ، والمؤثرات التى عملت على تشكيله فى صورة خاصة ،

والمواد التى اتخذها مصادر لانتاجه الأدبي . وأود أن أذكر هنا أن دراسة السيرة ليست لها قيمة فى « النقد » ولا ينبغى لنا – كما ذكرت من قبل – أن نتخذ عند تقدير عمل فني معين معيار « الصدق » والمطابقة مع الحياة للحكم له . فما أكثر ما كتب فى الغزل من شعر لم يستشعر صاحبه الحب حقاً ، وما أكثر الشعر الدينى أو الصوفى الذى صدر عن رجال ليس في قلوبهم ذرة من ايمان . وان قصيدة « وداعاً .. » للشاعر الانجليزى بيرون تقدم في صدق واخلاص ماكان بينه وبين زوجته من علاقة ، ولا يجوز أن تكون من أجل ذلك من أفضل قصائده . بل ان كثيرا مما كان فيه الشاعر كاذباً ليعد من خير ما خلف لنا من أدب .

الأدب وعلم النفس :

قد نعنى « بسيكولوجية الأدب » الدراسة السيكولوجية للكاتب باعتباره نمطا وباعتباره فرداً ، وقد نعني بها دراسة عملية الخلق الأدبي ، وقد نعنى القوانين السيكولوجية التى تتضمنها الاعمال الأدبية ، وقد نعنى بها اخيراً اثر الأدب فى قرائه . وهو ما يسمونه « سيكولوجية القراء والمستمعين » وسوف نعرض لهذا المعنى الأخير عندما نعالج في الفقرة التالية « الأدب والمجتمع » . أما هنا فسوف أتعرض للمعانى الثلاثة الاخرى ، وربما كانت دراسة القوانين السيكولوجية التى تتضمنها الأعمال الأدبية اقرب الفروض الثلاثة الى الدراسة الأدبية .

ولنبدأ بسيكولوجية الكاتب : ان طبيعة العبقرية الأدبية كانت دائماً مثار التأمل والتحليل . وقد تصورها الناس منذ الاغريق مرتبطة « بالجنون » وقيل ان الشاعر « متلبس » يتملكه شيطان ، وهو ليس كغيره من الناس ، يسمو عليهم ويهبط دونهم في آن واحد . واللاشعور الذى ينضح عنه أعلى من مستوى الشعور وادنى منه في آن واحد .

ومن النقاد من عزا عبقرية الشاعر الى ما اطلقوا عليه اسم « الموهبة » ورأوا أن هذه الموهبة تعويض للشاعر أو الأديب عن نقص عنده فى نواح أخرى . فنجد آلهة الشعر مثلا فى الاوديسي تحرم ديمودوكوس نعمة البصر « ولكنها تعطيه موهبة الغناء الرائعة ، أما تيريسياس قد فقدت البصر ووهبته نعمة البصيرة » وليس من الضرورى ان يكون المعوق علة بدنية ، بل قد يكون نقصاً سيكولوجيا أو اجتماعيا ، فقد كان بوب احدب قزماً ، وكان بيرون أعرج ، أما بروست فكان يعانى أزمة نفسية لانه من أصل يهودى ، وكان كيتس أقصر قامة من متوسط الناس ، وتوماس ولف اطول قامة . غير أن فكرة النقص والتعويض هذه لا يؤيدها بحث علمى دقيق . ومن بين « رجال الفكر » كثيرون ممن كانت لهم عيوبهم البدنية أو النفسية أو الاجتماعية ، واذن فلا يمكن أن تكون النظرية مقصورة على « رجال الفن والأدب » وحدهم . وانما التفتت انظارنا اليهم فى هذا الصدد لأنهم أودعوا كتاباتهم اشارات الى ما كانوا يعانون من عيوب . ولأنهم بثوا فى انتاجهم ما كانوا يشكون من علل .

ولعل اخطر سؤال نواجهه في هذه النقطة هو هذا : اذا كان الكاتب عصبي المزاج فهل تمده عصبيته بموضوعات عمله الفنى ، أم هل تحفزه فقط الى الكتابة في أى موضوع ؟ فاذا كانت الحالة العصبية مجرد حافز ، فان الكاتب فى هذا لا يختلف عن غيره من المفكرين . واذا كانت الحالة العصبية تمتد الى الأعمال ذاتها (كما كانت الحال قطعاً مع كافكا) فكيف يكون عمله مفهوماً لقرائه ، فى حين ان هذا العمل لا يقوم على التعقل العادى ؟ من رأينا ان الكاتب لا يقتصر على تدوين حالة من الحالات العصبية الشاذة . انما يعالج نمطاً من الناس (كما فعل دستويفسكي فى الاخوة كرامازوف) ، وكثيراً ما يكون هذا النمط نموذجاً لخلق شخص شاذ شائع فى عصره .

وكان فرويد يعد الكاتب رجلاً عصبياً عنيداً يقوم بعمل خلاق لكي يحمي نفسه من التصدع

ولكنه في الوقت نفسه لا يحاول أن يعالج نفسه علاجاً ناجعاً شافياً حتى لا تزول عنه صفة الاديب ، والفنان عند فرويد رجل يحلم في يقظته ، ويسلك سلوكاً شاذاً ، ولكن المجتمع يقر له هذا السلوك . وهو لا يحاول أن يفر من نفسه ليكون في الحياة بطلاً ، أو ملكاً ، أو غير ذلك من الشخصيات التي يود لو كان مثلها وانما يكتفي بتدوين خيالاته ونشرها لكي يكفل لها الخلود . بيد أن هذه النظرة تنطبق كذلك على الفيلسوف وعلى الرياضي البحث وهما لا يبثان آمالهما فيما يؤلفان من اعمال . ولذلك فالتفسير النفسي هنا هو أن الرجل العبقري ـ فناناً كان أو كاتباً أو رياضياً او فيلسوفاً أو غير ذلك ـ هو من الطراز الذي يكتفي بالملاحظة والتعبير ولا ينهض الى عمل وحركة . وهو راى لا ينصف الأثر غير المباشر او غير المنظور للعمل القائم على التأمل ، ولا ينصف ما يحدث في العالم من تغيرات نتيجة لقراءة الروايات او الاطلاع على الفلسفات . وهو كذلك رأى لايرى صاحبه حقيقة واضحة ، وهي أن الخلق ذاته نوع من انواع العمل في العالم الخارجي ، وأن الحالم في يقظته اذا كان يقنع بأن يحلم بكتابة احلامه ، فان الرجل الذى يكتب فعلاً يشتغل باخراج الباطن الى الظاهر ، وباخراج الحلم الى حقيقة .

وكثير من الكتاب كانوا يعزفون كما قلنا عن « الشفاء » التام من حالتهم العصبية أو عن « التكيف مع المجتمع » ، لأنهم كانوا يخشون ان هم فعلوا أن يكفوا عن الكتابة ، كما كانوا يخشون أن يردهم التكيف الى حالة طبيعية أو وضع اجتماعي يلفظونه باعتباره فاسداً .

ومن امثلة الشذوذ عند الادباء ـ والشعراء منهم خاصة ـ أنهم يخلطون المدركات الحسية التى تأتيهم عن طريق السمع والصبر ، فقد يرى الأديب للصوت لوناً ، وقد يكون ذلك نوعاً من التعبير بالتشبيه والاستعارة وهما من الصفات اللازمة للشعر وبخاصة الرومانتيكي منه ، لأن غصور التعقل لا تستسيغ هذا النوع من التعبير وتؤثر عليه الصدق والوضوح ، ولا تبحث عن النظائر والمشابهات ، ولا عن الوحدة بين المتفرقات .

ويؤكد اليوت T. S. Eliot هذه النظرة الشاملة عند الشاعر ، لأن الشاعر في ظنه يستعيد آثار تاريخ الجنس البشرى ، ويتصل اتصالاً مباشراً بطفولته الذاتية وطفولة جنسه مع تطلعه الى مستقبل أبعد . الشاعر عند هذا الناقد « أشد بدائية وأكثر تحضراً من معاصريه » . ويتحدث اليوت كذلك عن « الخيال السمعي » وعن « الصورة المرئية فعلاً التي تراود الشاعر دائماً ، وقد تكون لها عنده قيمة رمزية ، لأنها تمثل أعماق شعور لا نستطيع أن نسبر غوره » ويرى اليوت كذلك أن هناك صلة بين الحركة الرمزية في الفن والنفسية البدائية ، ويخلص الى ان « عقلية الانسان البدائى التى سبقت العقل المنطقى لا تزال تلح على الانسان المتحضر ولكنها في متناول الشاعر وحده يستغلها ولا يطاردها » .

وفي هذا الراى الذى سقناه لاليوت نلمس تأثير كارل يونج وترديداً لنظريته التى تقول بان وراء «اللاوعي الفردى» ـ أى بقايا الماضي المكبوتة، وبخاصة عهد الطفولة والصبا ـ هناك « اللاوعى الجماعى » ـ أى الذكريات المكبوتة عن ماضي الجنس البشرى بأسره بل عما قبل ظهور الجنس البشرى .

ويونج له نظرية فى الأنماط البشرية ، فهى أساساً أربعة ، النمط الذى يفكر ، والذى يشعر ، والذى يرى بالفطرة ، والنمط الذى يحس ، وكل نمط من هذه الأنماط الأربعة قد يكون انطوائياً وقد يكون منبسطاً . وليس الأديب بالضرورة رجلاً انطوائياً ، بل قد يكون منبسطاً ، ومن اى نمط من الأنماط الأربعة التى ذكرتها ، ولا ينم أدبه وائماً عن نمطه ، بل قد يكون الأدب الذى يصدر عنه مناقضاً أو متمماً لما ينقصه .

وهناك الشاعر الفنائى الرومانتيكى

(مثل شيلى) من ناحية ، والشاعر الدرامى (مثل جيته) وشاعر الملحمة (مثل ميلتون) والروائى (مثل جين اوستن) من ناحية اخرى . الأول « متلبس » أو يتسلط عليه شيطان . والثانى « صانع » بارادته وقديجمع الاديب بين صفة « المتلبس » و « الصانع » فتكون له فى الحياة رؤيا تملك عليه نفسه ثم يريد بوعى واهتمام أن يعرض رؤياه على الناس بفن وصناعة .

وكان اليونان كما يقول نيتشه يعزون الفن الى الهين ديونيسس وأبولو ، الأول ملهم الموسيقي أو حالة النشوة ، وهي حالة « التلبس » ، والثانى ملهم النحت او الصناعة أو صياغة الاحلام . وفي هذا الفارق الأساسى بين أدب رومانتيكى وادب كلاسيكى .

وبتأثير نيتشه يقسم عالم النفس الفرنسي ريبو Ribot الفنانين والادباء الى نوعين : الأول « تشكيلى » يتأثر بحواسه ، والثانى « رمزى » وهو الذى يصدر عن انفعالاته ومشاعره . وبتأثير ريبو يفرق اليوت بين كاتب يتخيل خيالا « بصرياً » مثل دانتى وآخر يتخيل خيالا « سمعياً » مثل ميلتون ، وهناك غير ذلك ضروب اخرى من التقسيم أساسها سيكولوجى ، لانرى بسطها لأن المجال يضيق عن عرضها جميعاً .

هذا ما كان من أمر سيكلوجية الكاتب ، اما فيما يتعلق بسيكولوجية الخلق الفنى ، فان البحث فيها يشتمل على جميع الخطوات التى تقع بين الاصول اللاشعورية للعمل الادبى والمراجعات النهائية التي لاغنى عنها لكثير من الكتاب .

وفي هذا المجال ينبغى أن نميز بين التكوين العقلى للشاعر أو الأديب وتكوين القصيدة أو الأثر الأدبى ، أو بين الانطباع والتعبير . يرى كروتشي أن الانطباع والتعبير — عند الفنان — عمليتان متكاملتان تخضع كلتاهما لقدرته على الحس الجمالى ، فالمصور يلتقط بعينه ما في الطبيعة من جمال فيوضح بالصورة ما يرى . وكذلك الشاعر وكل انطباع — مهما تكن واسطة التعبير — يتشكل بفن صاحبه .

وقد الفنا أن نطلق على الدافع الباطنى لعملية الخلق اسم « الوحى » وكان اليونان يسمونه Muses أو آلهة الشعر ، وهو فى المسيحية ما يعبر عنه « بالروح القدس » وفى حالة الوحى تختفى الشخصية الواعية للمؤلف أو الكاتب ، وكان العمل الفنى يُملى عليه من خارج نفسه . وما عليه الا أن يدونه أو يرسمه .

ومن الباحثين من يعتقد أن الكاتب أوالشاعر بوسعه أن يستثير الوحى . اذا هو تعاطى كحولا أو مخدراً . لأنه بذلك يبرز ما فى عقله غير الواعى . ويقول كولردج ودى كونسى انهما اذا تناولا قدراً من الأفيون انفتح أمامهما عالم جديد بأسره ، وخبرات تصلح للعرض فتكون أدبا رائعاً . غير أن الاطباء يؤكدون أن العمل الفنى لا يصدر عن اثر المخدر وانما يصدر كما أشرنا من قبل عن حالة عصبية عند الفنان . ويقول احد النقاد الذين فحصوا أعمال دى كونسي قبل أن يعتاد تعاطي الأفيون ، وأعماله بعد التناول ، أن الخصائص واحدة فى كلتا الحالين .

ومن الشعراء وبخاصة فى العصر القديم من كان يضع نفسه أوضاعاً خاصة لكي يتملكه شيطان الأدب فيتكلم أو يكتب الأدب . وما اشبه ذلك برجل الدين الذى يأوى الى صومعة ، ويتلو ابتهالات معينة لكى ينزل عليه الوحى فيصدر أحكاماً دينية أو صوفية . وبعض الكتاب يجدهذه الحالة الوحية فى الهدوء والعزلة التامة ، وبعضهم يجدها وهو وسط اسرته او داخل مقهى عام . ومن الكتاب من لا يأتيه الوحي الا ليلا لان الليل هو وقت التأمل والأحلام وانطلاق العقل الباطن . وبخاصة ان كان الكاتب رومانتيكيا خياليا . وكان ميلتون يرى ان ذهنه لا يخصب ولا ينتج الا فيما بين

الاعتدالين : الربيع والخريف . اما جونسون فكان يهزأ من كل هذه المزاعم ويقول انالأديب يستطيع أن يكتب فى أى وقت شاء ان هو توفر على الكتابة وانصرف اليها ، أما هو شخصياً فلا يكتب الا تحت ضغط اقتصادى وحاجة الى المال . وسواء اخذنا برأى أو بغيره مما سلف فهناك حقيقة سيكولوجية نستنبطها من جميع الآراء وهى أن الانتاج الفنى يرتبط بعادات خاصة وطقوس معينة .

وثمة سؤال آخر يتعلق بالخلق الفنى : هل طريقة الكتابة لها اثر واضح على الاسلوب الأدبى ؟ هل يهم فى شىء اذا كان المرء يكتب مسودة أولى يدونها بالقلم ، أو يؤلف مباشرة على الآلة الكاتبة ؟

كان همنجواى يعتقد ان الآلة الكاتبة تدعو الى احكام العبارة قبل أن يدفع بها قائلها الى المطبعة . ويرى غيره أن الآلة الكاتبة تدعو الى الاسلوب الفضفاضى أو الاسلوب الصحافي . وسواء كان الأمر هذا أو ذاك فليس لدينا بحث تجريبى يثبت احدى النظريتين . ومن الكتاب من كان يملي على سكرتيره ، ولا يستطيع الانشاء بغير هذه الطريقة ، ومنهؤلاء ميلتون، وكان جيته يبنى العمل كله فى ذهنه ، ثم يرتجل التعبير عنه لفظاً .

هذه وسائل مختلفة لعملية الخلق الفنى وكلها لا ينتهى بنا الى نظرية عامة فى هذا الصدد . وكل ما لدينا اما طرائق فردية اشار اليها أصحابها مثل الذى خلفه لنا جيته عن نفسه أو فلوبير أو اليوت . ولدينا كذلك نظريات علماء النفس بشأن الابتكار والاختراع والخيال ، ومحاولة ايجاد عامل مشترك فى جميع حالات الخلقالعلمى والفلسفى والجمالى غير أن كل ذلك لم يؤد بنا الى نظرية ثابتة ثبوت العلم .

وكل معالجة لعملية الخلق الأدبى لابد أن تعود الى الدور الذى يلعبه العقل الظاهروالدور الذى يلعبه العقل الباطن فى الانشاء . وفى ذلك تختلف العصور الأدبية ذاتها ، فالعصر الرومانتيكى يمجد اللاشعور،والعصرالكلاسيكى يمجد الشعور والعقل . ومن ثم كان الأدب الرومانتيكى ذاتياً ، والكلاسيكى موضوعياً وان تكن هناك فروق اخرى بين الاتجاه الرومانتيكى والاتجاه الكلاسيكى لا ينبغى اغفالها .

ويجب أن نذكر ان الخلق الأدبى ليس ابتكاراً لأفكار وصور ، وانما هو أيضا طريقة معينة في استعمال الألفاظ وايجاد ما بينها من روابط ، واذا كان « تداعى المعانى » صفة من صفات الكاتب الروائى ، « فتداعى الألفاظ » صفة من صفات الشاعر . ويؤدى بنا ذلك الى النظر فى خلق الشخصيات الروائية . لاشك في ان بعضها نتيجة المشاهدة الشخصية ، وبعضها منقول عن أدب سابق ، وبعضها الآخر تعبير عن ذاتالكاتب ونفسه . ولذلك فان كثيراً من الشخصيات الروائية ليس فى الواقع صوراً من الحياة ، ويقول احد علماء النفس ان الشخصية الروائية ليست الا « اسقاطاً » لمؤلفها ، ففاوست ومفستوفيليس وفرتروولهلم مايستر كلها « اسقاطات » فى قصص روائى لأوجه مختلفة من طبيعة جيته ذاته . كل صفة في الكاتب بذرة لشخصية روائية . فالاخوة الأربعة كارامازوف صفات متنوعة عند دستويفسكي . وقد يبرز الكاتب صفة فى نفسه في تصوير بطلة نسائية ، ومن الاقوال المأثورة عن فلوبير « ان مدام بوفارى هي أنا » .

ومن الطبيعى أنه كلما تعددت الشخصيات التى يخلقها المؤلف وانفصلت احداها عن الأخرى اشكل علينا تحديد شخصية المؤلف واختفى الكاتب فى مسرحياته . فمن العسير علينا مثلاً أن نحدد شخصية شيكسبير من شخصياته المسرحية لكثرتها وتنوعها .

وانتقل الآن بعد الحديث عن سيكولوجية الكاتب وعملية الخلق الفنىوصلتها بشخصيته الى مشكلة اخرى في العلاقة بين علم النفس

والأدب : هل يمكن ان نستخدم علم النفس في تفسير الأعمال الأدبية وتقييمها ، وهو ما يهمنا اكثر من غيره في باب النقد الأدبي؟ ليس من شك في أن بعض الكتاب كانوا يؤمنون بنظريات معينة في علم النفس أثرت في أعمالهم الأدبية ، وهل ننكر ما « لتحليل النفس » من اثر في الروايات الحديثة ؟

وقد يكون « علم النفس » كغيره من المواد الأولية والمعارف التي يستمد منها الكاتب خبراته، شأنه في ذلك شأن علمه مثلا « بالفلك » أو «التاريخ» اى ان الأدب ليس توضيحاً لنظريات نفسية ، وانما هو في صوره المختلفة ، من شعر الى رواية الى مسرحية الى غير ذلك ، تعبير جميل عن آراء الكاتب أياً كان مصدر هذه الآراء .

ولنفرض جدلاً أن الروائي بصفة خاصة ينجح في خلق شخصيات تسلك سلوكاً ينم عن « صدق سيكولوجي » فهل لهذا الصدق قيمة فنية . ان كثيراً من الأعمال الفنية الكبرى يخالف معايير السيكولوجيا ، فهو قد يعرض مواقف شاذة خيالية مما لا يتعرض له علم النفس . والأدب لا يلتزم الصدق السيكولوجي كما لا يلتزم الواقع الاجتماعي . وقد تكون لمعرفة الكاتب باصول علم النفس قيمتها ، ولكنها قيمة ثانوية اذا قيست الى قدرته على التركيب وايجاد التماسك بين اجزاء العمل الفني . وقد يعرف الأديب الحقائق النفسية بالفطنة دون دراسة منظمة ، ويفيد منها في ادبه فيحكم احساسه بالواقع ، ويشحذ من قوة الملاحظة عنده ويعاونه ذلك على خلق أنماط لم يسبقه اليها أحد .

الأدب والمجتمع :

يقول الناقد الأدبي دي بونالد De Bon ld « الأديب تعبير عن المجتمع » ولعل هذه العبارة هي نقطة البداية في البحث عن العلاقة بين الأدب والمجتمع . وكلنا نتساءل : ماذا يعني دي بونالد بهذه العبارة ؟ اذا كان يفترض أن الأدب في أي عصر من العصور يعكس الوضع الاجتماعي السائد « تماما » فهو لاشك مخطىء فيما زعم . واذا كان يعني أن الأديب يصور بعض جوانب الحياة الاجتماعية فقط فالعبارة اذن ليس فيها دقة العلم ولاشمول التعريف واذا كان يعني أن الأدب يعكس الحياة أو يصورها كان في ذلك أشد غموضاً وأبعد عن دقة الوصف والتعريف . أن الكاتب لامفر له من التعبير عن تجربته وفكرته العامة عن الحياة ولكن ذلك ليس معناه أنه يعبر عن الحياة كلها في كل وقت او حتى في عصر معين من عصور التاريخ . واذا قلنا ان الكاتب يجب أن يعبر عن الحياة في زمنه تعبيراً كاملاً وأن يمثل عصره ومجتمعه ، فاننا بذلك نضع معياراً معيناً لتقييم الأدب . فالأديب وفقاً لذلك يجب أن يكون على وعي بأوضاع معينة في المجتمع ، مثل موقف البروليتاريا أو أصحاب رؤوس الأموال ، ولا يأخذ بهذا الرأي كل من عرفنا من النقاد ، وان كان هيجل وتين يريان أن الفنان يجب أن يصور حقائق التاريخ والاجتماع ، ومن ثم تعد آثاره من الوثائق أو الآثار التاريخية التي نعتمد عليها في كتابة التاريخ . فاذا لم يكن الأدب كذلك فقد قيمته . ولكن هذه النظرية — كما أشرت من قبل — تتعلق بنقد الأدب وتقييمه ، ولا تختص بوصف العلاقة بين الأدب والمجتمع .

وهي علاقة أساسها علم الاجتماع فيما يتعلق أولا بالكاتب ، وحرفة الأدب والأساس الاقتصادي للانتاج الأدبي ، ومكانة الكاتب في المجتمع وايديولوجيته مما يمكن أن نلمسه في نواح أخرى للنشاط الانساني غير التعبير الأدبي . وما يتعلق ثانياً بالقراء أو المستمعين والتأثير الاجتماعي للأدب في مسلكهم ، وما يتعلق ثالثاً بالمحتوى أو المضمون الاجتماعي للأعمال الأدبية ذاتها .

ولما كان الكاتب عضواً في المجتمع فان دراسته تتعلق بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي

اليها كما تتعلق بسيرة حياته الخاصة . ويمكن بالدراسةأن نبرز مدىما أسهم به الأرستقراط، أو البورجوازيون ، أو البروليتاريا ، في المجال الأدبي في مختلف العصور وفي مختلف البلدان . ففي امريكا نجد أكثر الادباء من أبنـاء التجار واصحاب المهن ،وأكثر الادباء في اوروبا ينتمون الى الطبقة الوسطى لأن الأرسـتقراط هنـاك مشغولون بالمجد أو تزجية الفراغ ، وهو ما لا يتوافر للأديب ، كما أن الطبقات الفقيرة لا تجد فرصاً كافية للتعلم لكي يظهر من بينهم أدباء مرموقون . اما في انجلترا فالوضع يختلف عنه في القارة الاوربيـة لأن الأرسـتقراط هنا لم يعزلوا انفسهم عن العامة كما فعلوا في أوروبا لأن كثيراً من الأرستقراط في انجلترا كانوا ــ بحكم قانون الميراث هنـاك ــ لا ينخرطون في سـلك الأغنياء فالميراث كـان للأبن الأكبر وحده . وقد نجد من بين أبناء الفقراء في انجلترا ادباء مثل بيرنزا وكارليـل وانما هؤلاء في الغالـب اسكتلنديون نظراً لسياسة الديمقراطية هناك وعدم التمييز بين الطبقات . اما في روسـيا فأكثـر الكتـاب قبل تشـيكوف من أصـل ارستقراطي ، وبقيت الحال كذلك حتى جاءت الثورة الروسية الاقتصادية الشيوعية فغيرت الأوضاع وقاربت بين الأفـراد في وضـعهم الاجتمـاعي بمحاولـة تذويب الفـوارق بين الطبقات ، فظهر الادباءمن أبناء العامة .

من اليسير أن نجمع مثل هذه الحقائق، ومن العسير أن نحدد دلالتها.هل الأصل الاجتماعي والطبقة التي ينتمي اليها الأديب والبيئة تحدد له ايديولوجية خاصة وتعين له ولاء اجتماعياً خاصاً ؟ لو كان ذلك كذلكلكان شيلي،وكيتس وكارليل ، وتولستوى أمثلة واضـحة لخيانة الأديب لطبقتـه الاجتماعيـة . وليس من الضروري ــ خارج روسيا ــ أن يكون الكاتب من البروليتاريا لكي يكون شيوعياً .

والواقع أن الأصل الاجتماعي للكاتب يلعب دوراً يسيراً في المشكلات التي تثيرها مكانته الاجتماعيـة ، أو ولاؤه الاجتمـاعي ، أو ايديولوجيته . اذ أن الكاتب كثيراً ما يضـع نفسه في خدمة طبقة غير طبقته . وأكثر شعراء البلاط في التاريخ من الطبقات الدنيا . ولكنهم يصطنعون أذواق رعاتهم ومذاهبهم في الحكم .

ولو اردنا فعـلا ان نتعـرف الى النظرة الاجتماعيـة للكاتب ، فاننا لا ينبغي أن نقصر البحث فيما كتب ، بل علينا أن نرجع كذلك الى سيرته الذاتية ، ودراسة شخصه كمواطن له آراؤه في موضوعات اجتماعية وسياسية لها اهميتها ولها خطرها ، وله نشاطه في قضـايا العصر الذى عاش فيه .

وفي الآثار الأدبية المختلفة درجات متفاوتة من تعبـير الأدب عن الظـروف الاجتماعية المحيطة ، فالأدب الشعبي يكاد أن يكون صورة صـادقة لأوضـاع المجتمع في حين أن الأدب العبقري الفذ قد يكون بعيد الصلة عن المحيط الاجتماعي الذى ظهر فيه ، فهو يصـدر عن المثقفين الأحـرار الذين لا تحكمهـم الآراء السائدة .

وقد شرعت الدراسة الأدبية في البحث عن العلاقة بين الفنان ومجتمعه . الفنان الشعبي يعتمد اعتماداً قوياً على فضـل جمهوره . وفي العصور الوسطى بدأت تتكون جماعات فنية من كتاب وعلماء ومطربين يحاولون الاستقلال بذواتهـم ويكوّنون النقابات التي تحفظ لهـم مكانتهم بحيث لا يكون للجمهور أو السـادة الحكام فضل عليهم أو توجيه لهم . وفي عصر النهضة ظهرت طبقة « الانسانيين » الذين كانوا يجوبون الأقطار يقدمـون خدماتهم لمن يتولى رعايتهم ، وأمسى الأديب في بعض الأحيان رجلاً يخشى بأسه ويُحسب لقلمه حساب،حتىوان كان لا يظفر بالتقدير الحقيقي والاحترام .

ثم انتقلت في العصور الأخيرة تبعية الكاتب للجمهور أو النبلاء بعامة الى الناشرين الذين باتوا هم وحدهم تقريباً أصـحاب الصـلة بالقارىء . وظل نفوذ الكنيسة ونفوذ أصحاب المسارح باقياً في بعض الحالات . وأحياناً نجد

الكاتب يحاول الاستقلال التام عن كل هيئة أو كل راع فتسوء حالته المادية كما كانت الحال مع دكتور جونسون الذى كان يتحدى النبلاء ولا يبالى ، وقد يثرى من قلمه كما كان بوب الذى جمع أموالاً طائلة من ترجمته لهومر .

ولم يظفر الأديب بالجزاء المادى الوافر الا فى القرن التاسع عشر حينما استطاع رجال من امثال سكوت وبيرون أن يفرضوا نفوذهم على الذوق والراى العام . وكان فولتير وجيته قد اضافا كثيراً الى مكانة الكاتب واستقلاله فى القارة الأوروبية . وكان لنمو الجمهور القارىء بانتشار التعليم ، ولتأسيس المجلات الكبرى مثل « ادنبره » و « كورترلى » أثر واضح فى استقلال الأدب عن تشجيع الخاصة من الناس.

وكان الفلاحون فى القرن الثامن عشر يقراون ما يقرأ السادة ورجال الجامعات . أما في القرن التاسع عشر فلم يعد للأدب جمهور واحد بل عدة جماهير لكل منهم اهتمامه الخاص ، فتنوعت الكتابات وتطورت الى حد كبير لتقابل أذواقاً متعددة . وبتنا فى العصر الحاضر نجد ادبا خاصاً بالأطفال وأدباً للشباب ومجلات نوعية لمختلف الحرف ، وشئون المنزل ، وصحفاً اسبوعية ، وقصصاً واقعية . وأخذت الكتب والمجلات تمعن فى التخصص وتبحث فى كل حالة عن ناشر هو أيضا من المختصين .

ومما تقدم نجد ان الأساس الاقتصادى للأدب والمركز الاجتماعي للكتاب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالجمهور الذى يتوجه اليه الكاتب بالخطاب ويعتمد عليه فى حياته المادية . وحتى ان كان رعاة الأدب من ارستقراط القوم فهؤلاء الأرستقراط ينخرطون فى سلك الجمهور . وكثيراً ما يضغط الجمهور على الكاتب فيضطر الى محالفته ولا يخرج عن عرفه ومألوفه . وحتى فى العصور البدائية التي ازدهر فيها الشعر الشعبي كان الشاعر يعتمد على السامعين واذواقهم الى حد كبير . وكان لا بد له لكي يؤثر فيهم من أن يستثير اعجابهم وسرورهم . ولسنا بحاجة الى ان نشير هنا الى أن نجاح المسرحية يتوقف الى حد كبير على جمهور المشاهدين . وكان ادراك العلاقة بين الجمهور والأديب أمراً هيناً حينما كان الجمهور محدود العدد فلما تضخم جمهور القراء والمشاهدين أمسى تحديد هذه العلاقة أمراً شاقاً عسيراً وبخاصة عندما باتت صلة الأديب بجمهوره صلة غير مباشرة ، بل تقوم بها هيئات وجمعيات ومؤسسات ، ونواد ، واكاديميات ، وجامعات ، كما تقوم بها المجلات والدوريات ودور النشر . وعندئذ ، وفى هذه المرحلة ، تظهر اهمية الدور الذى يؤديه الناقد، وكل هذه العوامل لها أثرها في تحديد نوع الأدب الذى يشيع بين الناس ، واظهار ادباء وخنق آخرين .

وتولت الحكومات أخيراً – وبخاصة فى الدول الشمولية – رعاية الأدب ، وتشجيع الادباء ، وملكت فى يدها توجيهه والرقابة عليه. فعظم بذلك دور الأدب فى تشجيع الاقليمية والقومية ، والاشتراكية او الشيوعية . وقد تفشل الحكومة فى تحقيق غرضها ، ولكن ذلك لا ينفي أن الحكومات بوسعها أن توفر امكانات الخلق لاولئك الذين يسخرون أنفسهم لاذاعة اتجاهات الدولة ونشر سياساتها وتأييدها . وذلك يؤدى بطبيعة الحال الى شعبية الأدب ، وتشجيع الفنون الشعبية ، واقتراب الفنان من مجتمعه واندماجه فيه .

وبالرغم من أن أذواق الطبقة العليا ومعاييرها فى الفن تنتقل عادة الى الطبقات السفلى ، الا ان العكس كذلك قد يحدث فتنتقل أذواق الطبقة السفلى ومعاييرها الى الطبقة العليا ، وعندئذ يشتد الاهتمام بالفوكلور والفن البدائي . وليس من الضرورى أن يبقى وضع مقاييس الجمال فى يد الطبقة المتقدمة اجتماعياً . فان التاريخ يدلنا على ان البورجوازية تملكت زمام الأمر فى الأحكام الجمالية فى الوقت الذى بقيت فيه مقاليد الحكم السياسي فى يد الطبقة الارستقراطية .

وكذلــك تختلف مقاييس الجمال باختــلاف الأجيال ، فالشيوخ محافظـون والشـباب مجددون وباختلاف الأجناس، فالرجال يميلون الى التعمق والنسـاء الى السـطحية ، وفى الأدب ــ كما فى الأزياء ــ طرز حديثة يتشبث بها الناشئون ، وهي سريعة التغيير والتبديل وبخاصــة فى عصرنا الحاضر الذى تتغير فيـه العلاقات الاجتماعية بسرعة غير معقولة .

وعندما يحس الكاتب كما يقــول الناقد الروسي جورجي بليخانوف Georgi Plekhanov تناقضــاً بين أهدافـه واهداف المجتمـع الى درجة تدعو الى اليأس من تغيير الأوضــاع . ينشــأ نــوع من العداوة بين الفنان والمجتمع ويميل عندئذ الى العزلة والى التجمع فى أمكنة خاصة مثل Greenwich Village قريـة جرينتش فى نيويورك وهي ظاهــرة تدعو الى دراسة خاصة .

وبالرغم من الجهود الكثيرة التى بذلت فان العلاقة بين الانتاج الأدبي واسسه الاقتصادية، وتأثر الكاتب بالجمهور ، لا تــزال بحاجة الى مزيد من البحث والدراسة . ان علاقة الكاتب بالجمهور أو براعيه ليست مجرد المطابقة بينه وبينهم أو اعتماده عليهم ، فكثــير من الكتاب ينجح فى خلق جمهــوره الخاص . وكل كاتب ــ كما يقول كولردج ــ عليه أن يخلق ذوقــه الخاص الذى يستسيغه .

ان الكاتب لا يتأثر بالمجتمع فحســـب بل يؤثر فيه أيضاً . فالفن لا يكتفي بمحاكاة الحياة بل يحاول أن يُشكّلها كذلك ،وكثير من الناس يرسمون حياتهم ويخططون لها على غرار حياة الأبطال والبطلات فى القصص التي قراوها . كم من شاب عاشق كان عشقه متأثراً بالصورة الأدبية التي ارتسمت فى ذهنه ، وكم من مجرم ارتكب جريمته بالطريقة التي روتها القصص ، بل وكم من شاب قد انتحر فعلاً على الصورة التي وردت فى « آلام فــرتر » لجيتــه أو فى « الفرسان » لديماس . ولكن هل بوسعنا أن نحدد تماماً تأثير الكتاب في القــراء ؟ هل من الممكن أن نصف تأثير السخرية الأدبية ؟ هل غيَّر فعلاً اديسون من أخلاق المجتمع ، وهل كان دكنز فعلاًعاملاً من عوامــل الاصــلاح الاجتماعي ، واصلاح مدارس البنين والسجون ومساكن الفقراء فى انجلترا ؟ وهل كانت هاريت ستو Stowe فعلاً « المراة الصـغيرة التـي أشعلت الحرب الأمريكية » بكتابها « كوخ العم توم » ؟ وهل غير كتاب « ذهب مع الــريح » نظرة أهل الشمال ازاء الحرب التي أشعلتها مسز ستو ؟ وكيــف أثر همنجواى وفوكنر فى قرائهمــا ؟ والى اى مدى كان تأثــير الأدب فى ظهور القومية الحديثة ؟ لا شك فى أن الروايات التاريخية لوالتر ســكوت قد فعلت فعلها فى تقوية الكبرياء الوطني عند أهــل اسكتلندا خاصة .

ونستطيع ان نقول دون أن نتجاوز الصواب ان الشباب يتأثرون مباشرة بما يقرأون أكثر مما يتأثر الكبار ، وان القراء من ذوى الخبرة اليسيرة يحبون الأدب ، ويصدقونه فى سذاجة باعتباره محاكاة للحياة لا تفسيراً لها ، وان من ضاقت عنده دائرة الكتب التي يطلع عليها يأخذ المكتوب مأخذاً أكثر جدية من غيره من القراء المتسعين المحترفين . غير أن كل هذه الآراء افتراضية لم يؤيدها استقرار أو اســتطلاع للراى على طريقة علمية ، ولكننا يجب الا نقلل من شأن الخبرة والتجربة فى هذه الامور ، على أن يتسع مجال البحث فيشمل أكبر عدد ممكن من القراء فى مختلف الامم ، ولا يقتصر على قلة من القــراء لا يمكن أن تكون خبــراتهم حكماً صحيحاً .

ان أكثر الطرق شيوعاً ــ على كل حال ــ فى دراسة العلاقة بين الأدب والمجتمع هي تلـك التي تتناول دراسة الأعمال الادبيــة ذاتهــا باعتبارها وثائق اجتماعية ، وصــوراً للواقع الاجتماعي فى العصر الذى ظهرت فيه . ولسنا نشك فى أن الأدب يمكن أن يمدنا بالصـــورة الاجتماعية التي تصدق على الواقع ولو الى

حد . يقول توماس وارتون Thomas Warton مؤرخ الشعر الانجليزى « ان الأدب يتميز بانه يسجل ملامح العصر بأمانة واخلاص ، ويعبر بصدق عن المعاملات السائدة بين الناس » وعنده — وعند كثير ممن خلفه من النقاد القدامى — أن الادب قبل كل شيء أشبه بمتحف يعرض عادات الناس وأزياءهم ، ومصدر هام من مصادر تاريخ الحضارة . ولا مشاحة فى أن كثيراً منا انما يستمد انطباعه الأساسي عن المجتمعات الأجنبية من قراءة الروايات ، من سوفوكليز ، وجلزورزى ، وبلزاك ، وترجنيف .

والأدب كوثيقة اجتماعية يمدنا من غير شك بالخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعي ، فحكايات كانتربرى لشوسر تعرض علينا صورة عامة عن التدهور الاجتماعي فى عصره . كما أن شيكسبير فى مسرحيته « زوجات وندسور المرحات » وبن جونسون فى كثير من مسرحياته وتوماس ديلوني يصورون لنا الطبقة الوسطى في عهد اليزابيث ، واديسون وفيلدنج وسموليت يرسمون لنا صورة صادقة عن البورجوازية الجديدة فى القرن الثامن عشر . كما أن جين اوستن تصور اعيان الريف وقسس القرى في مطلع القرن التاسع عشر . وترولوب وثاكرى ودكنز يصورون العصر الفكتورى . ويصور جلزورزى وولز الطبقة الوسطى في أوائل القرن العشرين . ويصور بنت Bennet الحياة فى المدن الريفية .

ويمكن أن نذكر عدداً مثل هؤلاء ممن يصورون الحياة الاجتماعية فى أمريكا مثل ستو وهاولز وشتاينبك ، وعدداً آخر ممن يصورون هذه الحياة فى فرنسا ومنهم بلزاك وبروست ، وغيرهم فى روسيا مثل ترجنيف وتولستوى الذين اعطونا صورة واضحة عن حياة الاقطاعيين فى روسيا . واذا قرانا تشيكوف ارتسمت فى اذهاننا صور واضحة عن التجار والمثقفين ، والواقع أن كل صورة من صور المجتمع يمكن العثور عليها بين صفحات الكتب الأدبية .

غير ان أمثال هذه الدراسات ليست كبيرة القيمة لأنها تعد الأدب مجرد مرآة للحياة ، ومحاكاة لها . كما اننا يجب أن نأخذ فى الاعتبار طريقة الكاتب فى معالجة الموضوع ، هل هو واقعي يهمه تسجيل الحقائق كما حدثت ؟ أم هل هو ساخر ، أو كاريكاتورى ، أو خيالى رومانتيكى يُمجد فكرة معينة تملك عليه مشاعره ؟ كل حالة من هذه الحالات تعالج الأمر الواقع بطريقة خاصة ، ولا بد لنا من الحذر الشديد عندمحاولة ادراك مرماها . يقول الكاتب الالماني كون برامزتت Kohn Bramstedt « لا يستطيع الحكم على مطابقة الأنماط الاجتماعية وانواع سلوكها — كما وردت فى القصص — على الأمر الواقع ، وتقدير ما هو خيالي منها ، وما هو تعبير عن آمال الكاتب ، وما هو صادق فعلا — لا يستطيع ذلك الا باحث له دراية بتكوين المجتمع يستمدها من مصادر اخرى غير الأدب » .

ومع ذلك فان هذا العالم الالماني لم ينكر أن بعض مظاهر السلوك العام بين الناس — مثل صراع الطبقات ، وكراهية اليهود — يصورها الادب بطريقة افضل من أية وسيلة علمية اخرى ، بشرط أن نفسر الأدب تفسيراً صحيحاً . وفى العصور القديمة كانت المادة الادبية تقريبا هي المصدر الوحيد لمعرفة الصورة الاجتماعية لأن الكاتب السياسي أو الاقتصادى أو الاجتماعي لم يكن قد ظهر بعد .

ودراسة الشخصيات الروائية ،تعاوننا على

فهم الموقف الاجتماعي بعامة ، وتؤدى بنا الى معرفة تاريخ بعض الأفكار الدينية والمثل الخلقية ، فهي أقدر من غيرها على تبصيرنا بنظرة العصور الوسطى مثلاً الى الخيانة والى الربا ، ونذكر فى هذا الصدد صورة شيلوك لشيكسبير التي رسمت لنا الرأى السائد عن اليهودى المرابى .

ثم الم تقدم لنا الكوميديا الانجليزية بعد عودة الملكية صورة صادقة عن الارستقراطية المنحلة المستهترة فى بريطانيا ، فلم تكن مجرد حيل فنية لصياغة الأدب ، أو عرضاً للهو والتسلية فحسب ، مهما يكن هناك من فارق بين الحياة فى واقعها والصورة الأدبية التي رسمها كتاب المسرحيات فى ذلك الحين .

ان الأدب يظهر فى وسط اجتماعي ، وفى بيئة معينة ، وهو جانب من الثقافة السائدة ، ويرى « تين » الناقد الفرنسي الكبير ، أن الأجناس البشرية (العنصر) والوسط الاجتماعي ، والفترة التاريخية ، هي العوامل الرئيسية التي تؤثر فى شكل الأدب وفى مضمونه . ولا يهتم « تين » بالعنصر أو الفترة التاريخية كما يهتم بالوسط والبيئة ، لأن العنصر معناه الخلق العام « للشعب » أو « روح الشعب » وهي دراسة بطبيعتها غامضة ، كما أن الفترة التاريخية معناها انتقال من وسط الى وسط أو من بيئة الى اخرى . فدراسة الوسط اذن هي أهم ما يُعنى به « تين » ، على أن « تين » لا يقصر معنى الوسط على البيئة الجغرافية ، بل يمتد معناه عنده ليشمل ما وراء الأعمال الفنية من تقاليد أدبية ولغوية سابقة ، وهي تقاليد لا بد بالضرورة أن يحيط بها جو اجتماعي عام . على أن الأدب كذلك يرتبط مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية فى البلاد التي يظهر فيها ، لأن هذه الأوضاع لها علاقة بالتربية ، وبالتالي لها علاقة برأي الكاتب فى موضوعات اجتماعية عامة كالحب ، والعقائد الدينية ، وان كان ذلك يحدث بطريق غير محسوس ولا منظور .

وعلى ذلك فان الباعث على كتابة الأدب وتلوين الكتابة الأدبية بلون خاص لا يمكن أن يرجع الى مصدر واحد – لا يمكن أن يكمن مثلاً فى العوامل المناخية والبيولوجية والاجتماعية وحدها كما يقول « تين » ، ولا فى « روح الشعب » وحدها كما يقول « هيجل » ، ولا فى وسائل الانتاج كما يزعم الماركسيون .

ومما يدحض النظرية الماركسية أن تاريخ الثقافة يدلنا على أن الأدب انتابه كثير من التغير والتطور فى القرون العديدة التي تقع بين أوائل العصور الوسطى وظهور الرأسمالية بعد انتهاء هذه العصور ، فى حين أن وسائل الانتاج كادت أن تبقى كما هي طوال هذه الفترة . وقلما نجد علاقة مباشرة بين التطورات التكنولوجية والانتاج الأدبي فى أى عصر من العصور . ولقد ظهرت آثار الثورة الصناعية عند رجال الاقتصاد والفكر الاجتماعي فى القرن التاسع عشر قبل ظهورها بعشرات السنين فى الروايات الانجليزية حينما تأثر بها جاسكل ، وكنجزلى ، وشارلوت برونتي ، فى أربعينيات هذا القرن .

ان الحالة الاجتماعية في بلد ما لا يمكن أن تحدد الأشكال الأدبية أو الذوق الأدبي فى هذا البلد . وان كان رجل من رجال الاقتصاد مثل كينز Keynes يعلل ظهور شيكسبير وغيره من كبار الكتاب ممن عاصروه بالرخاء الاقتصادى الذى خلق جواً من الخفة والمرح والتحرر من الهموم الاقتصادية . ولكنا نتساءل ولماذا لم يحقق الرخاء الاقتصادى مثل هذا النبوغ

الأدبي في الولايات المتحدة في العشرينات من هذا القرن ، ولماذا لم يظهر كبار الكتاب في ذلك الحين في بلد آخر غير انجلترا . هذا ولم يكن شيكسبير في كل ما كتب رجلاً متفائلاً ، بل ان تراجيدياته لتنم عن حزن عميق في نفسه ، وقد يكون فيما صور من مصارع العظماء في مسرحياته تصوير لارستقراط العصور الوسطى الذين فقدوا قدرهم الاجتماعي في عهد اليزابيث . بل ان ماركس نفسه تحير في العلاقة بين الأدب والاجتماع برغم ماديته الشديدة ، فالعصور الحديثة أكثر انتعاشاً من الناحية الاقتصادية من عهد الاغريق ، ولكن أدبنا الحديث لا يمكن أن يقارن بادب اليونان في عمقه وجماله وقيمته. وقد توقع ماركس أن يتلاشى تقسيم العمل في المستقبل عندما يصبح المجتمع لا طبقياً ، فلن يكون هناك فنانون متخصصون متفرغون للفن ، ولن يكون هناك مصورون او ادباء يكرسون حياتهم للتصوير أو الأدب ، بل سوف يكون هناك — على أحسن الفروض — رجال يقومون بأعمال من بينها التصوير او الأدب كهواية أو زيادة .

واخيراً نقول في باب العلاقة بين الأدب والمجتمع ، ان الأدب لا يمكن ان يصبح بديلاً عن علم الاجتماع أو السياسة ، ولا يمكن أن يكون مسئولاً عن تصوير حالة اجتماعية أو اقتصادية ، بل ان اهدافه جمالية بحت ، والجمال وحده هو الذى يبرر وجوده .

الأدب والفكر :

كثيراً ما يفحص النقاد الأدب على أساس انه شكل من اشكال الفلسفة . وأنه لا يعدو أن يكون فكراً مصاغاً على صورة من الصور ، فيحللون القطع الادبية ليستنبطوا ما فيها من افكار ، ويشجعون طلابهم على تلخيص الأعمال الأدبية واستخلاص ما فيها من فلسفة واحكام عامة . وقد بالغ العلماء الألمان خاصة فى هذا الاتجاه ومنهم أولريشي Ulrici الذى بذل جهداً جباراً ليعرض لنا آراء شيكسبير كأن الرجل له رسالة فلسفية .

وهناك من يقول بعكس ذلك تماما ، وينكر وجود اية علاقة بين الفلسفة والأدب ، فيقول جورج بوس George Boas مثلا « ان الأفكار فى الشعر معروفة من قديم ، لا جديد فيها ، وكثيراً ما تكون باطلة ، ولا يتصيد الفكر في غضون الشعر الا مراهق لم ينضج بعد ، لا يدرس الشعر الا لما يحتويه من أفكار » ويوافقه فى ذلك اليوت الذى يقول ان دانتى نفسه او شيكسبير ذاته لم يعطنا فكراً جديداً . ونحن نشارك بوس واليوت الرأى . وبخاصة فى الشعر الغنائي ، وليس ما فى الأدب المحض من فلسفة الا افكاراً بدائية أو احكاماً عامة سبقته فيه الفلسفة وقامت بتحليله وتعليله . وكثيراً ما تكون الحكمة التى نستخلصها من عمل أدبى مصاغة فى عبارة موجزة ، أو فى بيت من الشعر ، وليس اشد خطأ فى النقد وتقييم الأدب من أن تأخذ عبارة من موضعها أو بيتاً من قصيدته وتدرسه وحده منفرداً . ان ذلك يهدم القيمة الأدبية للقطعة كلها ويدل على عدم ادراكنا لقيمة البناء فى الأدب .

اننا لا ننكر ان الأدب وثيقة من وثائق تاريخ الفكر والفلسفة ، لأن التاريخ الأدبي يسير فى خط مواز لتاريخ الفكر وتنعكس فيه الأفكار . وكثير من الشعراء باحوا صراحة بانتمائهم الى فلسفات معينة . ولكن هذا ليس معناه أن الأدب تعبير مباشر عن فكر الانسان . وانما الأصح ان نأخذ فى هذا الموضوع بنظرية لافجوى Lovejoy فيما اسماه « تاريخ الأفكار » ، وهو يفرق فيها بين فكر فلسفى بحت وفكر

علمى ، واصول دينية ، ونصوص أدبية . وهذه الطريقة تختلف قطعاً عن طريقة دراسة تاريخ الفلسفة، فهذه تقتصر على دراسة كبار المفكرين فى المجال الفلسفى ، اما تلك فتشمل كذلك صغار المفكرين ، والادباء والشعراء باعتبارهم فروعاً من اصول . وهذه الطريقة ايضا لا تعنى بدراسة النظم الفلسفية ، وانما تتابع كل فكرة مفردة ، اى انها تفتت النظم الفلسفية الى اجزائها الصغرى التى تتألف منها . ولا كذلك دراسة الفلسفة التي تبحث فى النظم والكليات. والادب فى طريقة لافجوى وثيقة فقط من وثائق الفكر يستخدمها عندما يتناول تاريخ الفكر البشرى بعامة أو ما يصطلح عليه باسم « تاريخ الأفكار » ، ولا يرى فىالأدب الا صورة «مخففة» من الفكر الدسم العميق .

ويرحب طلاب الادب بهذه الطريقة لأن تفهم التاريخ الفلسفى يلقى ضوءاً ساطعاً على المقطوعات الأدبية ، كما أن هذه الطريقة تعتبر كرد الفعل للحركة العقلية البحتة التى ترى أن الأدب وما اليه عناصر تصدر عن اللاوعى ولا يمكن أن يُعتد بها ونحن ندرس الفلسفة التى تصدر عن الوعــى المحض . ولعل فى الأخــذ بطريقة لافجوى ما يعاوننا على عدم الارتكاز فى الدراسات الأدبية التاريخية على اللغاتالمختلفة والقوميات المتباينة .

ان لتاريخ الفلسفة والفكر العام قيمة لا تقدر عند تفسير نصشعرى،أو عبارةأدبية خصوصاً اذا كان الكتاب من امثال باسكال وامرسون ونيتشــه الذين يتعرضون لمشكلات التاريخ الفكرى للانسان . وليس تاريخ النقد الأدبى الا جانباً من جوانب تاريخ علم الجمال وهو قطعاً من علوم الفلسفة المتخصصة ، وبخاصة عندمــا يكون النقد نظريــات عامــة لا تتقيد بنصوص أدبية معينة فى عصر من العصور .

وليس من شك فىأن الأدب الانجليزى يعكس فى كل عصوره تاريخ الفلسفة . تلمس ذلك مثلاً في تأثر شيكسبير بافلاطونية النهضــة كالخطاب الذى جاء على لسان يولّيسيز فى مسرحيته « ترويلس » ، وتلمس ذلك كذلك فى تأثر ميلتونبالمذهب الأخلاقي والفلسفةالدينية السائدة فى عصره مما اخذ صورة نظام كونى كامل فى « الفردوس المفقود » ، ولامراء فى أن شعر دريدن يشرح الجدل الدينى والسياسى لعهده ، كما ان مقال بوب « عن الانسـان » ينم عن فلسفة العصر . وكاد الشاعر جراى أن يكون ناظماً لفلسفة لوك ، كما أن ستيرن كان معجباً بلوك متحمساً له وقــد ضمن كتابــه « ترسترام شاندى » كثيراً من آرائه .

وقد كان كولردج ــ من بين كبار الشعراء الرومانتيكيين ــ فيلسوفاً محترفاً ، ودارساً فى عمق شديد لآراء كانْت وشيلنج . كما تأثر ورد زورث كذلك بكانْت .

وفيالقرن التاسع عشر عبر تنيسون وبراونتج عنالصراع بينالدين والعلم فيما نظما من شعر. وانعكست موجة الالحاد والتشاؤم التى سادت فى ذلك الحين على كثير مما خلف لنا سوينرن وهاردى، واطلع برناردشو علىنيتشه وصمويل بتلر وتأثر بهما الى حد كبير . وليس هناك من ينكر أثر فرويد فى الأدب الحديث والمعاصر . وهكذا نستطيع ان نسوق الأمثلة نبرهن بهــا على تأثر الادباء الانجليز بالفلسفة ودراستهم لهــا .

ولو القينا نظرة على الآداب الاخرى للمسنا كذلك فى وضوح تأثر الادب بالفلسفة ، فكثير من اصول الدين وجد سبيله الى شعر دانتي . واثبت النقاد الفرنسيون تأثر رابليه وباسكال بفلسفة الصور الوسطى . وفى المانيــا نلمس

تأثير كانت في شيلر ، وافلوطين وسبينوزا في جيته . وكثير من الروس يعدون دستويفسكى وتولستوى من الفلاسفة وأصحاب الفكر .

الأمثلة لا حصر لها ولا عدّ في الآداب الاوربية التى تثبت العلاقة بين الأدب والفلسفة ، نكتفى بذكر ما سبق منها ، ولكن المشكلة ليست فى ابراز هذه العلاقة أو اثباتها، انما المشكلة تتمثل فى سؤالنا : الى اى حد يكون ترديد أصداء أفكار فلسفية معينة تحديداً لوجهة نظر الشاعر أو الأديب ؟ والى اي مدى كان اعتناق الشعراء والكتاب لفلسفات معينة مبنياً على نظام فلسفى متميز متكامل ؟

وحتى لو وجهنا النظر الى الشعراء الفلاسفة أو المفكرين ، الذين كتبوا ما يمكن أن نسميه الشعر الفلسفى ، فمن حقنا أن نتساءل : هل تكون للشعر قيمة اكبر لأنه اعمق فكراً وفلسفة؟ وهل يصح أن نحكم على الشعر بمقدار ما يحتويه من فكر ، أو أن نقومه بمعايير الفلسفة ؟ هل تؤثر دانتى على شيكسبير لوضوح الفلسفة عند دانتى اكثر منه عند شيكسبير ؟ وهل تفقد قصيدة بوب « عن الانسان » قيمتها لأن الفكر فيها متفكك غير متماسك ؟ هل تحوّل شيلى فى تفكيره من المادية الى المثالية الافلاطونية يجعله فى النقد الأدبى تحولاً نحو الأفضل ؟ ان هذه البلبلة فى التفكير مبعثها العقليون، ومرجعها الى الخلط بين وظيفة الفلسفة ووظيفة الفن والى سوء تقدير لطريقة استغلال الأدب للفكر .

لقد قام الكاتب الالماني رودلف انجر Rudolf Unger ببحث قيم عارض فيه هذا الاتجاه العقلى فى الحكم على الأدب وقال : « ان الأدب ليس معرفة فلسفية مترجمة الى شعر وتصوير ، وانما هو تعبير عن نظرة عامة الى الحياة » . نعم ان الشعراء — كالفلاسفة — يجيبون فى قصائدهم عن مسائل فلسفية ولكنهم يفعلون ذلك فى كل موقف على حدة ، ولم يحاول أحد منهم أن يجيب عن مشكلات الحياة بنظام فلسفي واحد يفسر كل المسائل تفسيراً واحداً ، وذلك برغم الجهود التى بذلها النقاد لبحث آراء الادباء والشعراء فى مشكلات حيوية بعينها ، كمشكلة الموت والجنس والعقيدة والعاطفة ، وبخاصة عاطفة الحب ، الا انه مما لاشك فيه ان معالجة الادباء لهذه الموضوعات تستند الى الاحساس والانفعال ولا ترتكز على العقل والفكر ، وتأخذ المعايير الجمالية فى الحسبان دائما .

وكثير من الدارسين لا يقصرون البحث على العلاقة الفردية بين الأديب والفلسفة ، بل يوسعون المجال ليشمل عصراً بعينه أو فترة تاريخية خاصة . وعلى هذا الأساس يقسمون الادباء انماطاً ، فمنهم الموضوعى ، ومنهم المثالى ومنهم الخيالى طبقاً للفترة الزمنية التى ظهر فيها .

ومن قبيل الربط بين الفلسفة والادب كذلك ما يسمونه « روح العصر » التى تسرى فى الفكر والفن والعقائد والأزياء وفى كل مرفق من مرافق الناس ، وكل لون من ألوان نشاطهم . فان كل مظاهر الحياة فى فترة ما تستند الى « روح » خاصة ولقد كانت كل نواحى الحياة — مثلاً — فى العصر الرومانتيكى متصفة بالاغراق فى الخيال . وهناك عصور « التعقل » وعصور « اللامعقول » حيث يكون المذهب ملحوظاً فى الفلسفة والفن على حد سواء . غير أن هذا الاتجاه فى البحث هو فى حقيقة الأمر اتجاه الفلاسفة العقليين أنفسهم ، أما الباحثون من الادباء فلا يسايرون النظرية الى كل هذا الحد البعيد ويرون فى كل عمل أدبى تفرداً قد يتفق وقد يختلف مع روح العصر .

والأجدر بنقاد الأدب بدلاً من الغوص في هذه المسائل العويصة التي لا تؤدي الى غاية ، والبحث في مشكلات فلسفة التاريخ ، والتقاء جميع نواحي النشاط في كل حضـارة مـن الحضارات في نقطة فلسفية واحدة ،أن يبذلوا الجهد في التعرف الى الوسائل التي تتسرب بها الأفكار فعلاً الى نصوص الأدب. ولا أعني بذلك ورود الأفكار ـ كأفكار ـ في أي عمل أدبي ، مع بقائها على صورتها الاولى ، صورة العلم المباشر والمعرفة الصريحة . وانما أعني اندماج الأفكار في النسيج الأدبي بحيث تصبح جزءاً منه لا يتجزأ ولا يمكن فصله ، أي عندما تكون الأفكار من « مكونات » العمل الأدبي فلا تصبح أفكاراً بمفهوم الأفكار وانما تمسي رموزاً بل أساطير . فالأفكار في الشعر ينتظمها وزن وقافية يدخلان في كيانها وتجمّلها استعارات وتشبيهات هي من طبيعة الشعر لا من طبيعة الفكر . ويمكن في الروايات أن يناقش الكاتب مشكلات اجتماعية أو خلقية أو فلسفية ولكن بالحوار أو باسلوب القصة كما فعل جورج ساند أو جورج اليوت، وكما فعل دستويفسكي حيث ترد الأفكار في خواطر وسلوك أشخاص الرواية .

وانّا لنتساءل ـ برغم هذا ـ هل القصائد والروايات الفلسفية ، مثل « فاوست » لجيته أو الاخوة « كارامازوف » لدستويفسكي أعمال ممتازة من الفن لما تتضمنه من محتوى فلسفي؟ ان المضمون الايديولوجي ، أو الفلسفي ليست له في حد ذاته قيمة فنية ، انما الغرض منه أن يزيد من قدر القيمة الجمالية التي لا تستند الى فكر ، وانما على حبك وسبك وتركيب خاص للعمل الفني . والفكر الثاقب النظري يعمق راى الفنان ويوسع المجال الذي يصول فيـه ويجول . غير أن ذلك ليس معنـاه ان الفكر ضرورة لازمة للأدب ، بل قد يكون أحياناً عائقاً في ابراز جمال الفن اذا اثقلت فيه الايدلوجية بحيث لا يتمثلها الكاتب فتبقى قلقة غير مهضومة في العرض الفني . من هنا كانت بعض فقرات « الكوميديا الالهية » التي يكون الفكر الفلسفي فيها واضحاً ، والجزء الثاني من « فاوست » الذي يثقله الفكر ليست من روائع الأدب ولا كذلك الفقرات الشعرية المحضة في الكوميديا الألهية أو الجزء الأول من فاوست . يقـول كروتشي عن الجزء الثاني من فاوست « ان الشعر هنا يجاوز حدوده فيفقد صفته الأصيلة وتهبط قيمته الفنية » . ان الأفكار اذا لـم « تتمثل » (أي تصـبح جـزءاً لا يتجزأ) في شخصيات الرواية ومناظر المسرحية كانت أقرب الى افساد العمل الفني منهـا الى الارتفـاع بقيمته . وحينما يحدث التطابق التـام بين الفلسفة والفن ، فتصبح الصورة مفهومـاً ، والمفهوم صورة ، يكون العمل لا هو بالفلسفي الممتاز ولا بالفني الرائع .

ومهما يكن من أمر فان الشعر الفلسفي ليس الا لوناً واحداً من الوان الشعر ، وليس هو أروع الألوان . ولن يكون الشعر بديلاً عـن الفلسفة ، فلكل منهما هدفه الخاص ، ولكل منهما ما يبرر وجوده . ويجب أن يخضـع الشعر الفلسفي ـ كغيره من ضروب الشعر ـ الى الحكم عليه لا بقيمة ما يحتويه من مادة ، بل بدرجة تكامله وجمال أسلوبه ، وغزارته الفنية .

الأدب والفنون الاخرى :

العلاقات القائمة بين الأدب والفنون الاخرى كثيرة ومعقدة . فالشعراء في بعض الأحيان يستوحون فيما يكتبون التصوير أو النحت أو الموسيقى ، وقد تكون هـذه الفنون ذاتهـا موضوعاً للشعر شأنها في ذلك شأن الأشياء الأخرى أو الأشخاص وليس معنى ذلك تمسك

الشاعر بنظرية خاصة فى الفن . ومن أمثلة ذلك الأوصاف التى جاءت فى شعر سبنسر وكثير منها مستمد من رسوم السجاد . وأكثر الشعراء فى القرن الثامن عشر تأثروا بصور كلود لورين وسلفاتور روزا في وصف الطبيعة. وفي القطعة الشعرية للشاعر الانجليزى كيتس وعنوانها « نشيد لآنية اغريقية » أثر واضح لتصوير كلود لورين . ولا ينكر مُطّلع على الأدب الانجليزى أن فن النحت الاغريقي كان مصدراً لكثير من الاشارات والتلميحات فى الشعر . وقد كان مالارميه يستوحى فى كتابته المتحف الوطنى للتصوير فى لندن . وكذلك شعراء القرن التاسع عشر ومنهم فكتور هوجو نظموا القصائد فى صور فنية معروفة . وليس من شك فى ان لكل شاعر نظريته فى فن التصوير وتقديره لبعض المصورين ، ويمكن دراسة اتجاهاتهم الفنية وربطها بنظرياتهم فى الأدب وبأذواقهم الأدبية . وهنا مجال للبحث لم يتعرض له النقاد الا فى السنوات الأخيرة وبقدر يسير .

ومن الواضح أن الأدب بدوره قد يكون موضوع التصوير أو الموسيقى والغناء ، وقد تضافرت الدراما خاصة مع الموسيقى فى الأخراج المسرحى، كما تعاون الشعر والموسيقى فى فن الغناء .

ووراء ذلك كله مشكلة عويصة نشأت عن محاولة الأدب أن يكون له تأثير التصوير أى أن يكون تصويراً بالكلمة . أو أن يكون له تأثير الموسيقى ، بل لقد حاول في بعض الأحيان ان يكون له تأثير النحت . وبالرغم من أن بعض النقاد لا يعجبهم هذا الخلط فى الفنون الا أننا لا ننكر ان الفنون يستعير بعضها من بعض طرائقه الفنية وتنجح فى ذلك الى حد كبير . ولا يتحول الشعر — مثلاً — بهذه المحاولات الى تصوير فعلى أو نحت ، وانما يكون له تأثير هذه الفنون . فالشعر الذى يسعى الى تحقيق ما يتركه النحت من انطباع لابد أن يعبر عن السكون ، والدعة ، والوضوح ، والخطوط العريضة ، وبرودة المرمر . فمثلاً « انشودة المساء » لكولنز يمكن وصفها بأنها قصيدة « نحتية » للصمت الذى توحى به الى القارىء .

ويحاول كثير من الشعراء أن يرسموا باللفظ صوراً يكاد السامع للشعر بأذنيه أن يراها ابصاراً بعينيه . ومنهم من يعتنق مذاهب فى التصوير كمذهب الانطباع (امبرشنزم) ويطبقونه في آثارهم الأدبية .

اما علاقة الشعر بالموسيقى فواضحة ، لأن الشعر يعتمد على الايقاع والتنغيم فى أوزانه وقوافيه ، ولكنه مهما برع فى ذلك لن يكون له فى هذه الناحية اثر الموسيقى تماما . وهناك من القصائد ماكتبه الشعراء بقصد اضافة الموسيقى اليها بحيث يسير والفنان معاً جنبا الى جنب كما يحدث فى الاوبرا . وفى هذا يتضافر الشاعر مع الملحن الموسيقى، وقلما كان الشاعر يلحن لنفسه ، حتى « فاجنار » الذى كان يضع الكلمات لنفسه ثم يوقع موسيقى الكلمات فيما بعد ، كثيراً ما كان يقع فاصل زمنى طويل بين تأليف الكلمات وتلحينها بالموسيقى ، أى أن العمليتين الفنيتين لم تتما فى وقت واحد . وكذلك الشعر الغنائي كثيراً ما يؤلفه صاحبه بقصد ان يتمشى مع الحان موسيقية موجودة ومعروفة . ومع ذلك فان الشعر اذا سما وأصبح قوىّ البناء قلما يصلح للغناء ، أو يصلح لأن تسايره الموسيقى ، لأن الشعر الغنائى شرطه أن يكون خفيفاً ، وكذلك الذى تغنى به « شوبرت » . بل ان الشعر اذا كانت له قيمة ادبية كبرى قد تفسده الموسيقى اذا صاحبته ، وذلك ما حدث «لعطيل» لشيكسبير

فى اوبرا فيردى ، وذلك ما حدث للمزامير ولشعر جيته . وعكس ذلك أيضا صحيح فالموسيقى العظيمة الرائعة ليست بحاجة الى مصاحبة الشعر عند توقيعها .

وهناك تشابه لاينكره احد بين آثار الفنون المختلفة والأدب في النفس، فالصورة والقصيدة قد يحدثان اثراً نفسياً واحداً كالمرح مثلا تحسه عندما تستمع الى « موزار » ، وتحسه عندما تشاهد صورة منظر طبيعى « لواتو » أو تقرأ قصيدة حب وغرام .

وهناك خلاف فى المفارقة بين علاقة القديم بالحديث فى فن الموسيقى وفي الأدب ، فأثر الأدب القديم في الحديث لا مفر منه لأنه موجود بين أيدينا يطلع عليه الكتاب والشعراء . أما الموسيقى القديمة فقد تبددت ولم يعد لها وجود ولذلك فهي عديمة الأثر في الموسيقيين المحدثين .

وقد نجد الشاعر فى بعض الحالات مصوراً يؤدى الفنين فى وقت واحد ، مثلما كان بليك أو روزيتى ، بيد أن وسائله التقنية فى الفنين مختلفة ــ وقد صور ثاكرى « بيكى شارب » باللون وبالقلم ، والصورة فى الفنين لشخصيتها قليلة الشبه ، وهناك ايضاً تباعد ملموس بين ما صور مايكلانجلو وما نحت وما تغنى به من نشيد . ومعنى هذا كله أن « الوسيط » فى العمل الفنى له تقاليد راسخة شكلها الماضى فاصبحت له صفات ملازمة تؤثر فى طريقة تناول الفنان له والتعبير به . فالفنان لا يتخيل أو يتصور بعقل عام متحرر من أثر المادة التى يستخدمها ، وهى « الوسيط » .

والأجدر بنا فى هذا البحث الا نتناول الموضوع من ناحية نظريات الفنان ، بل أن نقارن الفنون بعضها ببعض على اساس خلفيتها الاجتماعية والثقافية المشتركة ، اذ مما لا شك فيه ان هناك أرضاً مشتركة للفنون والآداب تتغذى جميعاً منها فى وقت معين ومكان معين ، واذن فهناك مؤثرات لها طابعها فيها جميعا ، ولكنا نخشى أن تؤدى بنا المغالاة فى هذا الاتجاه الى أن نتجاهل العوامل الفردية التى كان لها اثر فى عمل الفنان . من تلك العوامل الطبقة الاجتماعية التى ينتمى اليها الفرد . فللرواية الادبية جمهور خاص يتطلبها ، كما أن للملحمة جمهورها ، ولفن العمارة جمهور معين ، وكل اولئك قد يكونون فى أمة واحدة . واذن فللخلفية الاجتماعية اثرها ، وللخلفية الثقافية كذلك أثرها فى جميع الفنون على السواء . ومن ثم فلا ينبغى لنا ان نفترض ان الفن والفلسفة فى عصر واحد مصدرهما واحد ، لاختلاف العقلية وراء كل منهما . وقد سبق لنا فى هذا المقال أن فندنا النظرية الالمانية التى تقول « بروح العصر » أو « تاريخ الفكر » الذى يسرى فى جميع الوان النشاط الذهنى فى كل فترة من فترات التاريخ .

غير أن المشابهة بين الفنون المختلفة التى تستند الى خلفية اجتماعية أو ثقافية واحدة لا تزال تفتقر الى التحليل الدقيق ، وما برحت موضوعاً بكراً يكاد لا يمسه أكثر نقاد الفن ، ولكن البحث فيه يبشر بنتائج محسوسة ملموسة .

ومن الواضح أن اهم جانب من جوانب المقارنة بين الفنون المختلفة يقوم على أساس تحليل القطع الفنية ذاتها ، اي العلاقة القائمة بينها من حيث البناء . ولن يكون هناك تاريخ صحيح للفن ، وبالتالى تاريخ دقيق للمقارنة بين الفنون الا اذا بذلنا الجهد فى تحليل الآثار الفنية ذاتها، وانصرفنا عن دراسة سيكولوجية القراء والمشاهدين والمؤلفين والفنانين ، وكذلك

عن دراسة الخلفية الثقافية والاجتماعية مهما تكن لهذه الدراسات أهميتها من وجهة نظرها. وليستلدينا حتى الآن وسائل تيسر لنا المقارنة بين اثر ادبى وآخر موسيقى أو تصويرى . ولا بد لنا من البحث عن العناصر المشتركة فى اسس هذه الفنون حتى تمكن الموازنة بينها .

يقول كروتشى فى هذا الصدد ان العنصر المشترك بينها جميعا هو الحس الجمالي ، ولذلك فهو لا يؤمن بوجود الانواع والأنماط فى الفن . ولكن هذا الراي لا ينفعنا فى شيء لانه يجمل ولا يفصل ، ومن ثم تستحيل المقارنة . وبنفس هذا الاجمال الذى لا يفيد يقول جون ديوى : « ان الفن تجربة ، وهناك شروط عامة لابد من توافرها فى كل تجربة » ، ويقول « جرين » ان العامل المشترك فى الفنون جميعاً هو النغم أو الايقاع ، ولكن هل من اليسير أن توازن بين النغم فى قطعة موسيقية والنغم فى بهو من ابهاء الأعمدة مع وجوده قطعاً فى كل منهما ؟ ومن الباحثين المتعمقين فى هذا النوع من الدراسة بيرخوف Birkhoff الاستاذ فى جامعة هارفارد الذى حاول فى كتابه « القياس الجمالى » الى حد كبير ــ ايجاد أساس رياضىمشترك للأشكال الفنيةالبسيطة وللموسيقى . وحول نظم الشعر الى معادلات رياضية ومعاملات . غير أن الجرس فى الشعر لا يمكن عزله عن المعنى ، واذا نحن اخذنا بنظرية بيرخوف فكأننا نوسع من الفجوة التى تفصل بين الشعر من ناحية والفنون الاخرى من ناحية ثانية لأن اشتراك هذه الفنون فى « القياس الجمالى » أقرب وأقوى .

والرغبة فى الموازنة بين مختلف الفنون جهد قديم فى تاريخ النقد ، فقد حاول بعض النقاد أن يظهروا التشابه فى الاسلوب بين الأدب والفنون الاخرى فى كل عصر من العصور ــ بين « الملكة الحسناء » مثلا للشاعر الانجليزى سبنسر واية كتدرائية غوطية ، كما ان سبنجلر فى محاولته ايجاد عنصر مشترك بين جميع الفنون فى ثقافة من الثقافات يحدثنا عن الموسيقى في الأثاث ، وفي الأناشيد وفى القطع الخزفية في القرن الثامن عشر . وبعض النقاد يطلقون على الأدب أوصاف الفنون فيقولون هذا أدب « زخرفى » Rococo وهذا أدب « خيالى » Baroque من القرن السابع عشر وهذا غوطى ، وهذا من عصر النهضة ، أو رومانتيكى او واقعى أو تاثرى ، أو تعبيرى أو غير ذلك .

ولعل اقرب المصطلحات فيتاريخ النقد الفنى الى التطبيق على الأدب وعلى الفنون الاخرى هو التقسيم الذى كاد ان يستقر وتاخذ به اكثر الشعوب فى دراساتها الفنية، وهو التفرقة بين الكلاسيكي المحكم والرومانتيكي المهلهل المفكك ، بين فن تشكيلى وآخر تصويرى .

غير انا نلاحظ كذلك برغم هذا التشابه بين الفنون من حيث التقسيم الى كلاسيكى ورومانتيكى ، أن تقدم الفنون خلال عصور التاريخ لم يتم بدرجة واحدة ، فاحيانا نجد ادبا رائعا وفناً تصويرياً أو نحتياً متخلفاً . ولقد تطور فن الكاتدرئية فى وقت لم يكن هناك فية ادب انجليزى يذكر. كما ان الأدب والفنون الاخرى تسمو أحياناً بين امة من الامم مع بقاء الموسيقى فيها فى حالة تكاد أن تكون بدائية . فلقد ظهر الشعر الرومانتيكى من قديم فى حين ان الموسيقى الرومانتيكية لم تعرف الا فيالقرن الثامن عشر . ومن المعروف ان الأدب العربى بلغ ذروة عالية بين الآداب العالمية فى حين أنفن النحت ظل متخلفاً لأسباب ثقافية أو دينية .

والشعر على وجه الاجمال يسبق في تطوره الموسيقى. وفي بعض الامم يبرع الفنانون في ضرب معين من ضروب الفن، في حين تجدب هذه الامم وتبقى فى مرحلة التقليد او الاستعارة فى باقى الفنون. ففى عهد اليزابيت ازدهر الأدب ازدهاراً عظيماً وبقيت الفنون الاخرى متخلفة . واذا كانت لكل امة روحها فلماذا تظهر هذه الروح فى لون من الفنون دون الألوان الاخرى . فعند ظهور حركة التطهير فى انجلترا حدث اجداب فى فن التصوير لم يقابله مثله فى فن الأدب . ان الأصح أن نقول ان لكل فن من الفنون المختلفة ـ التشكيلية ، والموسيقى ، والأدب ـ تاريخه الخاص به فى تطوره ، وبناءه الخاص وحركته الخاصة ولكل منها معاييره الخاصة برغم وجود الصلة بينها . وواجب النقاد أن يؤرخوا لكل فن على حدة ، وأن يبحثوا عن المصطلحات الفنية التي تصلح لكل واحد منها على حدة . ولقد حاول ذلك ارسطو فى الأدب فى كتابه « فنون الشعر » ، ولكن هذه المحاولة بحاجة الى تجديد يتفق مع روح العصر الحديث.

واذا ماتمت دراسة حركة التطور فى كل فن على حدة تبدأ محاولة جديدة لايجاد العوامل المشتركة فى تطوير جميع الفنون ، على ألا ننسى ان هذه العوامل المشتركة لاتنفى وجود العوامل الخاصة االتى يتميز بها فن عن فن .

★ ★ ★

الزراعة بدون تربة

ترجمة : عبدالرحمن سلمان

لقد اثار موضوع الزراعة بدون تربة حماساً وجدلاً لدرجة كبيرة منذ ان نشر و . ف جيريك ((عالم الفسيولوجيا الامريكى)) اسسه وقواعده سنة ١٩٢٩ .

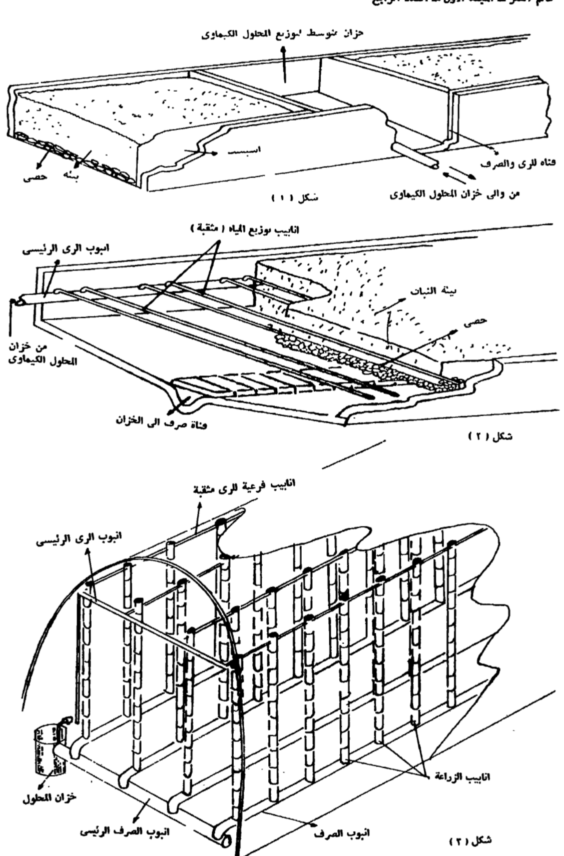
والزراعة بدون تربة عبارة عن طريقة تطبيقية حقلية لما كان يجرى فى المختبرات ، وفى بيئات صناعية بقصد التعرف على تغذية النبات ونموه .

وكما يحدث فى معظم المكتشفات الحديثة رافق عملية التحويل من الزراعة المخبرية الى الزراعية الحقلية كثير من الدعاية من قبل دور النشر الى درجة يتراءى معها للقارىء أن نهاية الزراعة التقليدية قد اقتربت وأن الزراعة الجديدة بدون تربة وبأساليب صناعية ستحل محلها وهذا ما حفز بعض التجار على أن يعرضوا للأسواق آلات وادوات ذات كفاءة منخفضة وان يتحول كذلك عدد من المهتمين والمتحمسين الى الزراعة بدون تربة .

وكاد هذا الحماس أن يؤدى الى ردة فعل سيئة بالنسبة للاسلوب الجديد من الزراعة ، ومع ذلك فقد اثبتت الزراعة بدون تربة وجودها عندما لجأ الجيش الأمريكى فى الحرب الماضية الى تطبيق هذه الطريقة فى صحراء الباسفيك .

وقد ساهمت الدراسات العلمية والأبحاث الى حد كبير في تطوير هذا الاسلوب من الزراعة ، فقد تمكن العلماء نتيجة لسلسلة من الأبحاث من معرفة المحاليل الغذائية (المحاليل الكيماوية) الأكثر ملائمة لكل صنف من النباتات ، كما تبينوا كيف يستطيع النبات امتصاص العناصر الكيماوية المختلفة التي تحتويها هذه المحاليل وتأثير كل عنصر عليها عند فقدانه من المحلول. وقد ظن الكثيرون بعد ردة الفعل الاولى وبعد تطبيق هذه الزراعة على المستوى التجارى ، ظنوا انها ما زالت فى طور الدراسة والتجريب.

ويتولى حالياً عديد من الجامعات الأمريكية تدريس موضوع الزراعة بدون تربة كما أنشىء معهد خاص فى بلجيكا لتدريس هذا الموضوع وتطويره .



خزان متوسط لتوزيع المحلول الكيماوي
اسبستس
حصى
بيئة
قناة للرى والصرف
من والى خزان المحلول الكيماوى
شكل (١)
انابيب توزيع المياه (مثقبة)
انبوب الرى الرئيسى
بيئة النبات
حصى
من خزان
المحلول الكيماوى
قناة صرف الى الخزان
شكل (٢)
انابيب فرعية للرى مثقبة
انبوب الرى الرئيسى
انابيب الزراعة
خزان المحلول
انبوب الصرف الرئيسى
انبوب الصرف
شكل (٢)

ومع مرور الزمن انتشرت هذه الزراعة فى بلدان عديدة ، ولكن اليابان أكثرها تقدماً فى هذا المجال ، اذ تبلغ المساحة المزروعة حوالي ٤٦٠ الف متر مربع ، ويلي اليابان جزيرة اوروبا حيث تزرع شركة شـل للبترول ما مساحته ٦٠ الف متر مربع ، وفى ايطاليا وصقلية يزرع ما مساحته ٥٠ الف متر مربع بدون تربة .

وتتبع هذه الطريقة أيضاً فى جزر كنارى وجنوب افريقيا وكندا كما يقوم الاسطول الامريكي بزراعة مساحات على حاملات الطائرات وفى الغواصات ولربما نرى هذه الزراعة على سطح القمر اذا قدر للانسان أن يعيش هناك .



منظر من الداخل لنباتات الطماطم فى حقل الزراعة بدون تربة (صقليه)

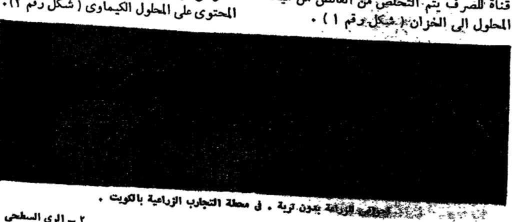
** طرق الرى المتبعة فى الزراعة بدون تربة (Hydroponics)

١ ــ الرى الباطني Sub-irrigation

وبهذه الطريقة تنمو النباتات في أحواض يوضع بها مادة مالئة كالفيرمكيولايت والحصى أو مواد بلاستيكية (برلايت) ويوضع بجانب الاحواض خزان يحتوى على المحلول الكيماوى . ثم يضخ المحلول من الخزان الى أسفل الحوض حتى يمتلىء حيث يوقف الضخ ، وعن طريق قناة للصرف يتم التخلص من الفائض من مياه المحلول الى الخزان (شكل رقم ١) .

٢ ــ الرى السطحي Surface irrigation

تختلف هذه الطريقة عن الاولى بحيث تضخ المياه من الأعلى بدلاً من أسفل الحوض بواسطة انابيب بها ثقوب موضوعة على سطح الحوض ؛ ويجرى تصريف الفائض من المياه من أسفل الحوض عن طريق قناة تصل الحوض بالخزان المحتوى على المحلول الكيماوى (شكل رقم ٢) .



أحواض الزراعة بدون تربة . فى محطة التجارب الزراعية بالكويت .

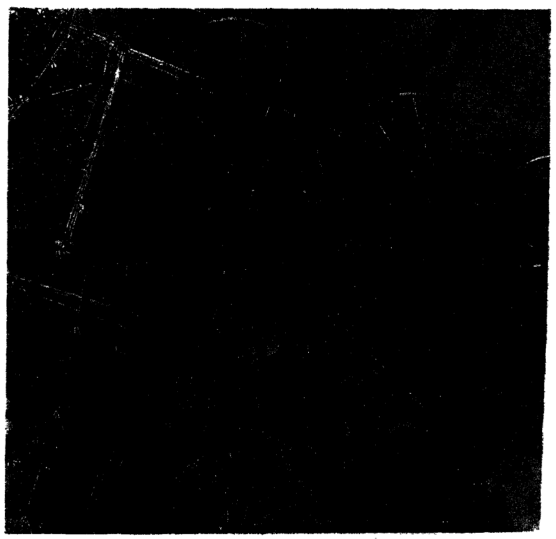
٢ ــ الرى السطحى

١ ــ الرى الباطنى

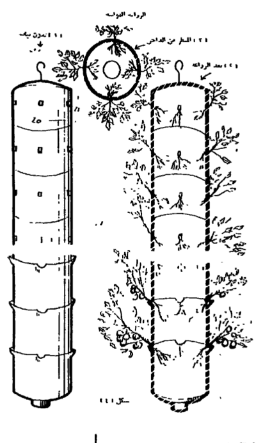
٣ ــ الزراعة الهوائية Aireoponics

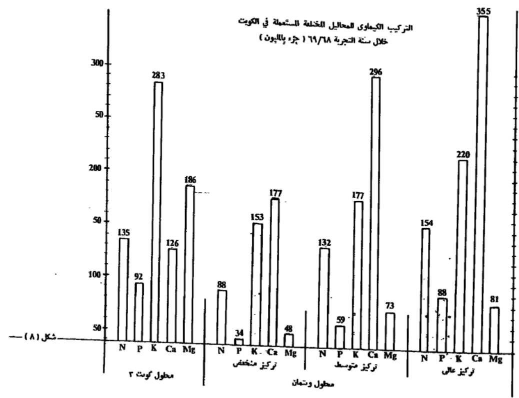
تتم الزراعة في هذه الطريقة بأنابيب من البلاستيك مثبتة بشكل عمودى ، ويحتوى كل عمود على عدة اجزاء طول الجزء الواحد ٢٥ سم وقطره ٢٠ سم ويبلغ طول العمود ٦ امتار (شكل رقم ٣) . توضع النباتات فى فتحات خاصة فى الأجزاء وجذورها داخل الانبوب ويوضع فى كل فتحة نبتة واحدة (شتلة) ، ثم يضخ المحلول الغذائي فى الانبوب من الأعلى .

وتبدأ الزراعة من الأعلى حيث يزرع الجزء الأول وبعد فترة (بضعة أيام) ينقل الجزء الأسفل (الأخير) ويوضع فوق الجزء الأول المزروع ويزرع ، وبعد فترة وجيزة ينقل الجزء الأسفل أيضاً وتثبت عليه النباتات ويوضع فى الأعلى ، وهكذا الى أن تتم زراعة انبوب البلاستيك بكامل اجزائه ، وما ان يصل الجزء الذى زرع أولاً الى أسفل حتى تكون الثمار ناضجة حيث تقطف وتكرر العملية كالسابق (شكل رقم ٤) .



شكل ٣ ــ الزراعة الهوائية فى لاتنا بايطاليا مساحة الحقل ٥ آلاف متر مربع




التركيب الكيماوى للمحاليل المختلفة المستعملة في الكويت
خلال سنة التجربة ٦٨/٦٩ (جزء بالمليون)
300
50
200
50
100
50
135
92
283
126
186
88
34
153
177
48
132
59
177
296
73
154
88
220
355
81
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
N P K Ca Mg
محلول كويت ٢
تركيز منخفض
تركيز متوسط
تركيز عالى
محلول وتمان

شكل (٨)

المحلول الغذائي Nutrient Solution

يحتاج النبات لينمو انواعاً ستة من العناصر الغذائية وبكميات كبيرة نسبياً ، ولذا تسمى بالعناصر الاساسية الكبرى وهى / النيتروجين والبوتاسيوم والفسفور والكلسيوم والمغنيسيوم والكبريت . بالاضافة الى هذه العناصر يحتاج النبات الى عناصر اخرى ولكن بكميات قليلة ولذا تسمى عناصر أساسية صغرى مثل : الحديد والمنجنيز والبورون والزنك والنحاس والمليدنوم وغيرها .

وتبين الجداول التالية تلك المحاليل الغذائية التي استعملت فى الكويت .

※ محلول « كويت رقم ٣ »

بوز أ$_{٣}$	٠/٥٨٨	٥٨٨ و.	غرام/اللتر
بو$_{٢}$ كب أ$_{٤}$	٠/١٢٦	و.	« / »
كا (زأ$_{٣}$)$_{٢}$. ٤ يد$_{٢}$أ	٠/٣٩٦	و.	« / »
كا (يد$_{٢}$ كب أ$_{٤}$)$_{٢}$. يد$_{٢}$أ	٠/٣٧٦	و.	« / »
مغ كب أ$_{٤}$	٠/٩٢٣	و.	« / »
يد زأ$_{٣}$ (م٣٨٠.ر١)	٠/٠٣٣	و.	« / »
يد كل (م. ١٦٠ر١)	٠/٠٢٥	و.	« / »
عناصر ثانوية	٠/٠١٨	و.	« / »
※ مجموع التركيز	٢/٤٨٥		« / »

ومن الجدول السابق يظهر ان النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى كالتالى : ـ

ز	فو	بو	كا	مغ	
١٣٥	٩٢	٢٨٣	١٢٦	١٨٦	جزء بالمليون
١ر٤	١	٣	١ر٣	٢	
١٦٪	١١٪	٣٥٪	١٦٪	٢٢٪	

※ محلول « ويتمان » Whitman Solution

المركب الكيماوى	تركيز منخفض	تركيز متوسط	تركيز عالى
بوز أ$_{٣}$	١٢ر.	١٨ر.	٢١ر.
يو$_{٢}$ كب أ$_{٤}$	٢٤ر.	٢٤ر.	٣١ر.
كا (زا$_{٣}$)$_{٢}$. ٤ يد$_{٢}$أ	٦٠ر.	٩٠ر.	١ر٠٦
كا (يد$_{٢}$ كب أ$_{٤}$)$_{٢}$. يد$_{٢}$أ	١٤ر.	٢٤ر.	٣٦ر.
مغ كب أ$_{٤}$	١٨ر.	٣٦ر.	٤٠ر.
مغ كب أ$_{٤}$	٢٤ر.	٣٦ر.	٤٠ر.
عناصر ثانوية	٠١٨ر.	٠١٨ر.	٠١٨ر.
※※ مجموع التركيز	١ر٥٣٨	٢ر٢٩٨	٢ر٧٥٨

* ـ النسبة بين العناصر الأساسية الكبرى للمحلول الغذائي في محلول ويتمان (شكل رقم ٨)

العنصر	ز	فو	بو	كا	مغ	
ـ التركيز المنخفض	٨٨	٣٤	١٥٣	١٧٧	٤٨	جزء بالمليون
	٢ر٦	١	٥ر٤	٢ر٥	٧ر١	
	١٧٪	٧٪	٣٠٪	٣٥٪	١١٪	
ـ التركيز المتوسط	١٣١	٥٩	١٧٧	٢٩٦	٧٣	جزء بالمليون
	٨ر١	٢ر١	٤ر٢	٣ر٤	١	
	١٧٪	١٠٪	٢٢٪	٤١٪	٩٪	
ـ التركيز العالى	١٥٤	٨٨	٢٢٠	٣٥٥	٨١	جزء بالمليون
	٩ر١	١ر١	٨ر٢	٢ر٤	١	
	١٧٪	١٠٪	٢٥٪	٣٨٪	٩٪	

* **العناصر الأساسية الصغرى**

كسلات الحديد	غرام/اللتر	٠١ر٠
كبريتات المنغنيز	« / »	٠٠٣ر٠
حامض البوريك	« / »	٠٠٥ر٠
كبريتات الزنك	« / »	٠٠٠١ر٠
كبريتات النحاس	« / »	٠٠٠١ر٠

يمكن لجميع أصناف النباتات ان تنمو في مثل هذه الطريقة من الزراعة ، وتحت جميع الظروف الجوية وحسب متطلبات السوق . وقد امكن زراعة الأنواع التالية من المحاصيل والأشجار والازهار وبصورة تجارية في هذا النوع من الزراعة بدون تربة : ـ

الخضروات : الطماطم ـ الخيار ـ الخس ـ الباذنجان ـ الفاصوليا ـ الكوسا ـ البازيلا ـ البقدونس ـ السبانخ ـ وغيرها .

نباتات صناعية : التبغ ـ الشمندر .

اشجار الفاكهة : التوت الارضى ـ العنب ـ الموز ـ وغيرها .

الأزهار : القرنفل ـ الجلاديولا ـ الورد ـ وغيرها .

* المقارنة بين الزراعــة التقليدية والزراعــة بدون تربة *

أ ـ نتيجة لنمــو الخضروات والأزهـــار المستمر فى حالة زراعتها بالطريقة التقليديــة تصبح التربة غير خصبة ولذا يضطر المزارع الى تغيير نوع الخضر والأزهار باتباع الدورة الزراعية كما يلجأ الى اضافة المواد العضوية لتحسين قوام التربة اما في الزراعة بدون تربة فلا داعي لكل ذلك .

ب ـ تضاف المواد العضوية للتربة قبــل زراعتها فى حالة الزراعة التقليدية ولا تضاف بعد نمو النباتات اما في الزراعة بدون تربــة فيمكن اضافة المحاليل الغذائية حسب حاجة النباتات ومع استمرار نموها .

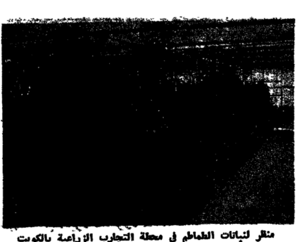
ج ـ من أهم حسنات الزراعة بدون تربة بالمقارنة مع الزراعة التقليدية فى الحقل قلة اصابة النباتات بالحشرات والفطريات وذلك لسهولة التشخيص وسهولة المكافحة .

د ـ يمكن تخفيض كلفة الانتاج في حالــة الزراعة بدون تربة نظراً لاستعمال الأحواض مباشرة بعد قطف المحصول فى زراعة نباتات جديدة ، اما فى حالة الزراعة التقليدية فلا بد من تجهيز التربة بالحرث والتسميد بالأسمدة العضوية قبل زراعتها ثانية .



شجرة الموز داخل المحطة التجريبية للزراعة بدون تربة (الكويت) .

هـ ـ يزرع عدد أكبر من النباتات في المتر المربع الواحد فى حالة الزراعة بدون تربــة وبهذا يمكن أن يزيد الانتاج بحوالي ٥ر٢ ضعفاً فتكون تبعــاً لذلــك تكاليف الانتاج أكثــر انخفاضا عنها فى الزراعة التقليدية .



منظر لنباتات الطماطم فى محطة التجارب الزراعية بالكويت

** ويتضح من الجدول التالى المقارنة المشار اليها وكما تنطبق على الاحوال فى أوروبا :

نوع الزراعة	الانتاج/م٢	تكلفة الانتاج	مدة الحصاد
ـ الزراعة التقليدية فى الحقل	٧ كغم	١٠٠ ليرة ايطالية	شهران
ـ الزراعة بدون تربة	٣٢ـ٣٩ كغم	٧٠ ليرة ايطالية	ستة اشهر
ـ الزراعة الهوائية	٦٠ـ٨٠ كغم	٢٥ـ٣٥ ليرة ايطالية	اثنا عشر شهراً

●● وحتى نعطى فكرة واضحة عن تكاليف انشاء مشروع للزراعة بدون تربة على مستوى تجارى ، ندرج فيما يلي احصائيات اقتصادية عن مشروع مشابه فى ايطاليا :

ـ يقع هذا المشروع فى صقلية وهو اكبر مشروع من نوعه فى أوروبا هذه الأيام ، انشىء المشروع سنة ١٩٥٩ بواسطة المؤسسة الزراعية للهيدرونيكس فى صقلية ، وكان القصد منه انتاج الخضروات كالطماطم والخيار لتغطية الاستهلاك المحلي .

وقد انشىء المشروع على أرض صخرية لا تصلح لأى نوع من الزراعة ، وتبلغ المساحة الكلية للمشروع ٥٠٧٠٠م٢ زرع منها ٤٧٠٠٠م٢ واستعملت طريقة الرى السطحى هذا ويتخلل المساحة طرقات صغيرة لاغراض الحصاد والعناية بالنباتات كما يتخللها طرقات لمرور العربات مساحتها ٢٠٠٠م٢ . ويغطى المشروع بمادة بلاستيكية شفافة (بوليثلين) مقواة بشباك من المعدن المجلفن ومثبتة على برواز من الحديد . وتتم التهوية بواسطة شبابيك خاصة تغطي ٤٠٪ من المساحة . وتجلب مياه الرى بواسطة انابيب من البلاستيك من آبار تبعد حوالي ٢٠ كيلو متراً (لعدم توفر المياه فى الأرض القريبة من المشروع) وتصب هذه المياه فى خزان يتسع الى ١٠٠٠ م٣ والذى يضاف اليه المواد الكيماوية لعمل المحلول الغذائي الملائم للنباتات .

ويضخ المحلول الغذائي من الخزان الى المشروع بواسطة مضخات رئيسية عن طريق انابيب بلاستيكية بحيث تتفرع الانابيب داخل المشروع الى اخرى قطرها ٢٠ سم ثم تتشعب الى أصغر منها بقطر ٤ سم وبها ثقوب كل ٣٠ سم لضمان توزيع متجانس للمياه على سطح أحواض الزراعة .

وبعد أن تتم عملية الرى يتسرب الماء الفائض الى أسفل الأحواض حيث يجمع فيما يشبه القنوات ويصب فى الخزان الرئيسي ، حيث يجرى تجديده باضافة ما فقده من العناصر الغذائية واستعماله ثانية في الرى .

ومن الأدوات المكملة للمشروع ما يلى :

ـ جهاز تدفئة / عبارة عن مجموعة من

المولدات الحرارية التي تدفع الهواء الساخن وتوزعه على المساحة الكلية . وتعمل هذه المولدات وعددها ٣٤ على الديزل ويزود الواحد منها بـ ٢٠٠ ألف كالورى/الساعة .

– تجهيزات خاصة بالكيماويات الزراعية وتشغل هذه التجهيزات مساحة قدرها ٢٤٠٠م٢ وتشتمل على ما يلى :

* غرفة الضبط ، ومن هذه الغرفة يتم ضبط المحاليل الغذائية من تحضير وتجديد وتوزيع وضبط عمليات التدفئة والرطوبة النسبية .

* غرفة الطاقة الكهربائية والمحتوية على مولد كهربائي احتياطي للطوارىء .

* مستودعات للأسمدة الكيماوية ، اوعية التغليف ، المواد والعربات .

* غرف استراحة للموظفين والعمال تشمل جميع المرافق .

* سكن الموظفين الدائمين .

* جهاز اتصال داخلي يصل غرفة الضبط بجميع مرافق المشروع .

** اما عدد العاملين فى المشروع فيشمل :

مديراً فنياً وتجارياً	١
رئيساً للمشروع (مراقباً)	١
مساعداً للمراقب	١
عمالاً (رجالاً ونساء)	٢٥

تعتمد الدورة الزراعية على حاجة السوق ومن أهم الاسواق التى يزودها المشروع مايلي :

– كاتينا وتبعد ١٠٠ كيلومتر عن المشروع وتزود بالناتجات بواسطة السيارات الكبيرة .

– روما وتبعد ١٠٠٠ كيلومتر ويتم النقل بواسطة عربات السكة الحديدية .

– ميلانو وتبعد ١٨٠٠ كيلومتر ويتم النقل اما براً بواسطة السكة الحديدية أو جواً .

** تبدأ الدورة الزراعية فى سبتمبر

بنقل الشتلات من المشتل الى الأحواض ويبدأ الانتاج فى نوفمبر ويستمر بدون توقف حتى يونيه أو يوليه وحسب خطة موضوعة مسبقاً .

** اما العمليات اليومية التي تتم فهي :

– ضبط الجو الداخلي من تهوية وتدفئة وتتم هذه العملية بصورة اوتوماتيكية ، حيث يتوفر جهاز لتنظيم درجة الحرارة .

– الرى : يوزع المحلول يومياً بمعدل مرتين الى أربع مرات حسب حالة الطقس ومقدار الرطوبة فى الأحواض .

– العناية بالنباتات المزروعة ، ويشمل ذلك تربيط النباتات وتنظيف الأحواض والممرات وجنى الثمار ونقلها الى غرف التعبئة وتعبئتها .

** ويمكن ايجاز تكاليف المشروع بما يلي :

التكلفة الاساسية للمشروع ٥٠٠ مليون ليرة ايطالية اى ما يعادل ٨٠٦٠٠٠ دولار (قدر الاستهلاك على مدى ١٥ سنة) .

واردات المشروع من (الطماطم)

الشهر	كمية الانتاج		السعر/الكيلو ليرة ايطالية	المبلغ ليرة ايطالية		دولار
سبتمبر	بداية الزراعة					
اكتوبر	—	—	—	—	—	—
نوفمبر	٢٠٠	طن	٩٠	١٨	مليون	٢٩٠١٦
ديسمبر	٢٥٠	»	١١٠	٢٧٫٥	»	٤٤٣٣٠
يناير	٢٥٠	»	١٢٠	٣٠	»	٤٨٣٦٠
فبراير	٢٥٠	»	١٤٠	٣٥	»	٥٦٤٢٠
مارس	٢٥٠	»	١٨٠	٤٥	»	٧٢٥٤٠
ابريل	٢٥٠	»	١٤٠	٣٥	»	٥٦٤٢٠
مايو	٢٥٠	»	٩٠	١٨	»	٢٩٠١٦
يونية			٥٠	١٢٫٥	»	٢٠١٥٠
* المجموع ١٩٥٠ طناً				٢٢١ مليون ليرة		٣٥٦٢٥٢ دولاراً

مصروفات المشروع

* مصروفات مباشرة :

البند	مليون ليرة ايطالية	دولار
العمال (٢٩ شخصا)	٣٥ مليون ليرة ايطالية	٥٦٤٢٠ دولار
مواد كيماوية	١٦ » » »	٢٥٧٩٢ »
وقاية المزروعات	٢ » » »	٣٢٢٤ »
تدفئـــة	٥ » » »	٨٠٦٠ »
طاقة كهربائية	٥ » » »	٨٠٦٠ »
أدوات	٥ » » »	٤٨٠٦ »
صيلنة	٣ » » »	٨٠٦ »
مصاريف متفرقة	½ » » »	٨٠٦٠ »
نقليـــات	٢٢ » » »	٣٥٤٦٤ »
عمولة (٧٪)	١٥ » » »	٢٤٩٨٦ »
** المجمـــوع	١٠٩ مليون ليرة ايطالية	١٧٥٧٠٨ دولار

* المصروفات غير المباشرة :

استهلاك المشروع على مدى ١٥ سنة وبفائد ٧٪ ٥٢ مليون ليرة ايطالية ٨٣٨٢٤ دولار

مجموع المصروفات	١٦١ » » »	٢٥٩٥٣٢ »
مجموع الواردات	٢٢١ » » »	٣٥٦٢٥٢ »
* الربح	٦٠ » » »	٩٦٧٢٠ »

وهذا يساوى ١٢٪ من راس المال المستثمر .

من المعروف أن الطقس والظروف البيئية في الكويت لهما تأثير مباشر على الزراعة وهذا ما جعل الكويت أقل البلدان قابلية للزراعة . فالموقع الصحراوي والحرارة المرتفعة الى حوالى ٥١ م فى الظل وعدم توفر مياه الرى وكثرة العواصف الرملية ، كل ذلك جعل من الزراعة التقليدية فى الحقل أمراً صعباً وخاصة فى فصل الصيف .

ومن اهم العقبات التى تحتاج الى حلول ما يلى :

١ ـ الظروف الجوية القاسية كالرياح والعواصف الرملية التىتحتم وقاية المزروعات (كاستعمال البيوت الزجاجية) .

٢ ـ الطقس : ارتفاع الحرارة الجوية الى درجة عالية مع انخفاض الرطوبة النسبية يتطلب تبريداً للجو المحيط بالنباتات .

٣ ـ عدم توفر المياه يحتم اتباع طريقة زراعية تتطلب الحد الأدنى من المياه واعادة استعمال المياه الزائدة عن حاجة النباتات .

* وقد كان لاكتشاف النفط فى الكويت وتطور الصناعة اثرهما وفىمدة وجيزة علىخلق بلد متحضر يبلغ تعداد سكانه أكثر من نصف مليون نسمة . ونتيجة لعدم توفر المياه الصالحة للرى وارتفاع درجة الحرارة الجوية لم تكن هناك زراعة تقليدية فى الكويت .

تنقل المواد الغذائية بالسيارات آلاف الأميال عبر الصحراء من لبنان والاردن الى الكويت ، وكثيراً ما تتعرض طريقة النقل هذه الى التأخير والتعطيل لأسباب عديدة كالحروب والأمراض الوبائية (ظهور وباء الكوليرا فى العراق سنة ١٩٦٦ ـ الاعتداء الاسرائيلي سنة ١٩٦٧ وغيرهما) .

وتبعاً لذلك تختفى الخضروات الطازجة من الأسواق ومما نهدف اليه فى اتباع طريقة الزراعة بدون تربة التغلب على هذه العقبات والوصول بالبلاد الى حالة من الاكتفاء الذاتى بالنسبة للخضروات .

هذا وتبلغ مساحة الوحدة الانتاجيةللزراعة بدون تربة فى الكويت ٢٠,٠٠٠ متر مربع وهى واحدة من مجموعة وحدات شملتها الخطة الخمسية للتنمية . وقد صممت هذه الوحدة فى الأساس لزراعة الخضروات (كالطماطم والخيار والخس وغيرها) ويستعمل فى هذه الوحدة الانتاجية الأحواض والرى السطحى وتشبه من حيث صفاتها العامة الوحدة التجارية فى صقلية مع اختلاف فى الآلات المستعملة اذ أن الوحدة الانتاجية فى الكويت مزودة باجهزة ميكانيكية متطورة (انشئت الوحدة الزراعية فى صقلية عام ١٩٥٩) ويبلغ عمق الطبقة الزراعية فى الاحواض ٤٠ سم من الحصى . وتشتمل الوحدة على ١٦ حوضاً مساحة كل منها ١٠٠٠ م٢ وهى مغطاة بالواح من البلاستيك المضلع والمقوى .

وتروى النباتات بواسطة تمديدات من الانابيب البلاستيكية موزعة على سطح الأحواض .

ويحتوى جهاز التدفئة على مولدات حرارية مزودة بمراوح ذات قدرة عالية والتى يمكن استعمالها لتبريد جو الوحدة فى فصل الصيف . ويتم ضبط العمليات الجارية فى الوحدة بواسطة غرفة للضبط ، كما تتوفر فى الوحدة غرف اخرىللخزنوالتعليب وغيرهما.

ومن المتوقع ان يكون الانتاجفيوحدة الزراعة بدون تربة بعد فترة التجربة التى تمر بها ما معدله ٣٢ ــ ٣٥ كغم من الطماطــم في المتــر المربع الواحد اى خمسماية طن فى السنة .

وبعد فيمكن القول كخلاصة للموضوع ان الزراعة بدون تربة لا تعنى نهاية الزراعة ــ التقليدية ــ ولكنها تعطى محصولاً أوفر كما أنه يمكن زراعة بعض أنواع الخضروات التى يصعب زراعتها بالطريقة التقليدية .

ومما لا شك فيه أن الطريقة الجديدة فى الزراعة بما تتضمنه من علم ستكون سلاحاً جديداً فى يد الانسان فى كفاحه من اجل التحرر من الجوع فى العالم .

	المعدل	الفواكــه		الانتاج			موعد الجنى		
الانتاج بالكيلوغرام بالنسبة للنبتة	وزن الفواكه	النسبة المئوية من عدد الفواكه	العدد	المعدل بالايام	النسبة المئوية من مجموع الانتاج	كيلو غرامات	عدد الايام	التاريخ	النباتات م٢
١ر٤٣١	٩٩	١٥	١٣٥	٠ر٤٧٧	١١	١٣ر٣٥٠	٢٨	نوفمبر	٨ النباتات
١ر٩٦٦	١٣٩	٢٥	٢١٥	٠ر٩٦٦	٢٥	٢٩ر٩٥٠	٣١	ديسمبر	
١ر٧٢٢	١٩٠	١٤	١١٨	٠ر٧٢٢	١٨	٢٢ر٣٧٠	٣١	يناير	
١ر٥٧٧	١٦٤	١٣	١٠٩	٠ر٦٤٠	١٥	١٧ر٩١٥	٢٨	فبراير	
١ر٢٣٩	١٣٦	٣٣	٢٨٣	٤ر٨٠٠	٣١	٣٨ر٤٠٠	٨	مارس	
									م٢
٣ر٩٣٥	١٤٢		٨٦٠	٠ر٩٦٨		١٢١ر٩٨٥	١٢٦	المجموع	

الكويت ــ السنة ١٩٦٨ ــ ١٩٦٩ (جدول ١)

نوع الطماطم : ممتاز

مجموع الانتاج فى قطعة واحدة مساحة ٥ر٤ م٢

الطبّ الرومانى (١)

عرض وتحليل : دكتور بول غليونجى

هذا المؤلف جدير بترحيب كل من يعنى بتاريخ الطب وذلك لما أصاب طب روما الأباطرة من الاهمال وقلة التقدير في اغلب المراجع وللزعم بأنه نقل مشوه لطب العهد الهيلينى . وتطلق لفظة هيلينستى Hellenistic او متهلن على كل مظاهر الثقافة الاغريقية والحضارة الاغريقية بعد وصولها الى ذروتها فى عهد أفلاطون وابقراط وأرسطو (٢) عندما عمت جميع انحاء العالم المعروف من الهند الى غرب البحر المتوسط وعندما اصبحت اللغة الاغريقية لغة المثقفين الدولية ، وهذا بفضل فتوح الاسكندر (٣) ونهضة الاسكندرية العلمية وانتشار العلماء الاغريقيين في شتى بقاع العالم . وقد اختلفت تلك الحضارة عن الحضارة الاغريقية الأصيلة بسبب تلونها بلون كل بلد دخلته واختلاطها بمميزاته .

ويزيدنا رغبة فى هذا المؤلف أنه أول كتاب تناول هذا الموضوع بعد مؤلف سير كليفورد ألبوت : الطب الاغريقى في روما Greek Medicine in Rome ، وذلك في سنة ١٩٢١ (٤) أى ان الموضوع اهمل ٤٨ سنة .

---

١ ـ يتناول هذا المقال بالعرض والنقد كتاب :
Roman Medicine, by John Scarborough, Thomas & Hudson, 1969.
المؤلف من ٢٣٨ صفحة ، منها ١٤٨ للمتن و ٢٥ صفحة للذيول ، و٤٨ للهوامش و ٤ للمراجع ، ويحوى ٤٩ صورة شمسية و ١٠ رسومات ، والذى جاء ضمن مجموعة « مظاهر الحياة الاغريقية والرومانية » .

٢ ـ افلاطون (٤٢٩ ـ ٣٤٧ ق.م) ، ابقراط (حول ٤٦٠ ـ ٣٧٥ ق . م) ، ارسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) .

٣ ـ الاسكندر الاكبر (٣٥٦ ـ ٣٢٣ ق . م) حاول صب العالم فى قالب واحد ، وانشاء امبراطورية شاملة ، لتوحيد الحضارتين الاغريقية والآسيوية ، وقد عمت الحضارة الاغريقية ـ نتيجة لغزواته ورغم انقسام امبراطوريته بعد موته ـ كل البلاد المفتوحة وان شابتها عناصر دخيلة عليها ، فاصبحت هيلينستية بعد ان كانت هيلينية .

٤ ـ Greek Medicine in Rome, by Sir Clifford Allbutt, London, 1921.

وقد شهد جالينوس (٥) باضمحلال التفكير العلمي فى هذا العهد وانحلال أخلاق الأطباء ، ورد هذا فى الباب الأول من مؤلفه في النذير (Prognosis) حيث حمل على روما عامة واطبائها بوجه خاص ورماهم بالسطحية ، لاغفالهم سير المرض الزمنى وعدم تجاوزهم العارض الحالى للوصول الى الأسباب الاولى او الى النظريات العامة .

الا أن العالم الايطالي باتزينى (٦) دفاعا عن سمعة مواطنيه القدامى حمل أخيرا على الاتجاه الذى لا يرى في حضارة ايطاليا القديمة سوى صورة ضعيفة من الحضارة اليونانية ، والذى لم ينظر الى تحقيقات علماء الاغريق الذين عاشوا وعملوا في ايطاليا الا على انها أعمال اغريقية ، واوضح ان هذه النظرة تغفل ما كان لهؤلاء العلماء من الشان في بناء النظريات الاغريقية في الكون وفي الطب، وتخطىء في تسميتهم بالاغريق وان كانوا من سلالة اغريقية وعاشوا وعملوا فيما سماه المؤرخون باليونان الكبرى Grecia magna (٧) واستند فى ذلك الى حجة بيولوجية فحواها ان هؤلاء العلماء يمثلون الانسان الايطاليوطي Italiot ، اى الايطالى المهجن وهو الذى نشأ من تزاوج العناصر الايطالية الأصيلة بالعناصر الاغريقية الدخيلة التى نزحت من اليونان الى شواطىء ايطاليا في خلال فترتين : احداهما في القرن الحادى عشر ق.م ، والثانية في القرن الثامن ق .م ، فكان بذلك مختلفاً عن الاثنين وان كان كل من التراثين طبع فيه طابعا عميقا،فتطعمت اغريقيته بمميزات جديدة ، تجلت في اللهجة والفن والنظم الاجتماعية والسياسية،وحولت اهتمام فلاسفتهم من علوم ما وراء الطبيعة والأخلاق ومظاهر الكون وآليتها وكنه المادة وما شاكل هذه المسائل المجردة التى اولع بها الاغريق الى مشاكل الحياة اليومية وكنه الحياة ، وخواص المادة الحية ، وتركيب المادة وكلها مشاكل تلائم ميل الايطاليين الى نواحي الحياة العملية ، وانتهى الى ان الجميع حتى فلاسفة القدامى ومؤرخيهم امثال بلوتارخوس ادركوا الفارق بين الاثنين . أما طب هذه الحقبة فقد نعته باتزينى بانه طب اغريقي مصطبغ ببعض الخصائص الايطالية .

يستهل مؤلف (طب روما) اول ابوابه (في اصول روما) بدراسة سريعة لنشأة الطب فى ايطاليا ، قال فيه المؤلف ان الطبيب ما هو الا انسان عصره ، يؤمن بما يؤمن به معاصروه ، ولذا فانه لا غنى فى بحث طب اى عهد من العهود عن دراسة هذا الانسان وصورة الكون التى كان يتصورها . ولقد كان أول سكان ايطاليا من المزارعين المؤمنين بجمهرة من الآلهة او المبادىء ، تقطن كل اجزاء الكون ، صغيرها وكبيرها ، فكانت نتيجة هذا التصوير أنهم — على سبيل المثال — اعتقدوا بادىء ذى بدء بأن الرماح هى قوى روحانية، وبالتالى بأن الآلات الطبية هى القوى

---

٥ ـ Galen الفاضل جالينوس (حول ١٢٩ ـ ٢٠٠م) درس فى برجامون بآسيا وفى أزمير وكورنثوس باليونان ، والاسكندرية ، كان طبيبا للمصارعين فى برجامون فشاهدجروحا كثيرة وجنى منها معلومات تشريحية قيمة ، ثم عمل فى روما اول مرة من ١٦٢ ـ ١٦٦م . واستدعاهاليها الامبراطور ماركس ـ اوريليوس مرة ثانية سنة ١٦٩م . ويغلب الظن انه توفى فى روما ، صنف والف بغزارة ،وامتاز بقدرته على التوفيق بين النظريات ، وتعد مجموعة مؤلفاته اكثر موسوعة فى الطب الكلاسي .

٦ ـ Pazzini, A., 1969, Pag. di Storia della medizina, XIII, 6, P. 59.

٧ ـ Grecia Magna اى اليونان الكبرى ، اطلقت علىجنوب ايطاليا حيث انشا المهاجرون الاغريق مستعمرات عدة .

٨ ـ Plutarch (٤٦ ـ ١٢٧م) ولد بكيرونيا ، درس الفيزياء والعلوم والبلاغة فى اثينا ، وكان كثير الرحلات لا سيما فى الشرق ، ثم انشا مدرسة بمسقط راسه ، وبعد سنة ٩٥م . اصبح كاهنا بمعبد دلفي ، وكانت كتاباته ترمي الى الحث على الفضيلة اكثر من رميها الى التحقيق التاريخي ولكن ملكته الروائية ملات مؤلفاته بشذرات طريفة .

العلاجية(٩) . الا أنهم عندما التقوا بالشعب الاتروری(١٠) الذی نزح الیهـم مـن الشرق مصطبغا بالادیان الاغريقية التی خلعت الصفات البشرية على الآلهة Anthropomorphism تحولوا الى الایمان بأن الآلة هى أداة تلك القوى الروحانية الخفية .

لتأليههم كل مرافق الحياة وسبلها ، أمسى المرض في اعينهم مظهراً من مظاهـر غضب الآلهة ، فكان من المنطقی ـ للوقاية من الأوبئة وللتخلص منها ـ أن يدعو مجلس الشيوخ الى الصلوات على انها اردع طرق محاربتها ، وبما ان كل وباء ينتهی نهاية طبيعية ، اعتقدوا عند زوالة انهم ادوا بهذا واجب التشـفع والاستغفار على اتم وجه ، دون البحث عن اسباب نشأة الوباء أو زوالة الحقيقية .

ثم ان النصوص الرومانية تحدثنا عن عدم وجود ای أطباء في روما ، وعن ممارسة رب البيت الطب في داره ، مبتعداً كل البعد عن النظريات الطبية التي شغف بهـا الاغريق ، ولعل هاتين الميزتين ، ای الايمان بأن المرض انما ينبع عن الآلهة ، وممارسة نوع من الطب المنزلي الشعبي ، هما اللتان اضفتا على الطب الروماني صفاته الخاصة ، فمن امثلة هـذا الطب الديني الشـعبي الضيق الافق ، أنهم كانوا يقيمون الأضرحة المقدسـة لالهتـين مختصتين بالالودة ، أسموا احداهما Postvertal ای المجیء بالحوض والثانية Prorsa أی المجیء بالراس ، وأنهم باديء الأمر ، اهملوا التشخيص والحمية والتكهـن بمآل المرض (ای النذير) وهي الأوجه التي اهتم بها غيرهم من البدائيين ، واكتفوا بالتوسل الى الآلهة التي لقبوها ـ تبعاً لنظرتهم المنزلية للطب ـ بلقب الأب أو الأم ، وهذا أمر يشير الى تشبيه سلطة الآلهة بالسلطة الشرعية التي يتمتع بها الوالدان على أولادهما . اما ممارس الطب المحترف فكان شخصاً من أسفل الطبقات ، يلم بعض الالمام بخصائص العقاقير ، التي كان فيما عدا ذلك يناولها عاهل الاسرة . ومما يدل على أثر الحضارة الريفية على الطب ان اهم العقاقير كان الصوف ، ای صوف الخراف ، بعد خلطه بالعسل أو البيض أو بعض النباتات ، كما أن الدليل على أثر الدين أو السحر في الطب هو أولا وصف هذه المواد بنسب ثلاثية ـ ومعنى رقم ٣ السحری غني عن البيان ـ ثم دعـم العلاج الدوائي بالترانيم والتعاويذ التي كان قوام اكثرها الفاظاً مجردة من المعنى ، تستمد قوتها مـن شكلها الصوتي وايقاعها . (١١)

والى هذا فقد وجد في طب روما مركب أتروری تسلل الى حضارتها ، وتمثل في بعض الآلات الموروثة من الاغريق وفي فن العمارة الصحية ، ولا سيما فی فن التكهن بوساطة تفحص أكباد

---

٩ ـ لقد امتاز الانسان البدائي بالايمان بالسببية المطلقة ،وبحث عن علة مباشرة لكل حدث ، واحتار فی تفسير احداث الكون ، فنسب الى كل شيء روحا ذات ارادة مستقلة،فالهه وعبده لتفادی شره واستدرار عطفه ، وهـذا اصل الفتيشية (Fetichism) ای عبادة الاشياء الجامدة،وعلة اعتقاد الرومان بأن السلاح الشافي أو المؤذی هو القوة الشافية او المؤذية ذاتها .

١٠ ـ Etruscs الاتروريون ، شعب يظن انه من اصل آری قدم من آسيا ، وتروى الأساطير انه من سلالة اينياس ورفقائه الذين لجاوا الى ايطاليا بعد تدمير عاصمتهم فی خلال حرب طروادة ، فرض سلطته على جل شبـه الجزيرة الايطالية بفضل تفوقه الحضرى على قطان ايطاليا ، وكون فی القرن الخامس ق . م اتحادا من ١٢ جمهورية ، وقد ترك هذا الشعب اثراً بليغاً فی حضارة الرومان ، قرئت كتابته ولكن مدلولات الفاظها ما تزال مجهولة والبلاد التي عمرها (تروريا) تشمل ولاية توسقانيا الحالية .

١١ ـ تعتمد التعاويذ والاغانی السحرية على تكرار الاصوات وايقاعها اكثر من اعتمادها على مدلولاتها ، اذ ان تأثيرها على الاذهان كتأثير الطبول ، تمهدها لقبول الايحاء وازالة ملكة النقد ، ولذا فان اغلب التعاويذ مركبة من الفاظ غير ذات معنى مثال : ابراكدابرا وهوكس بوكس ومثيلاتها .

القرابين ، وهي عادة نبتت في بابل في عهد سارجون الأول (١٢) ، ويبدو ان مردها الى العقيدة بأن روح الآلهة تتقمص الذبيحة المهداة له فتبدى نياتها في اعضائها .

ولذا، فمع انه كان لروما طب خاص قبل دخول النظريات التعقلية الصادرة عن الاغريق فيه ، وهو طب كان يفتقر الى تنظيم ولا يمكن وضعه في اطار واحد ، فان الرومان اللاتين الذين جاءوا بعد الاتروريين ، وبفضل ما اتسموا به طوال تاريخهم من القدرة على التوفيق والاقتباس ، تمثلوا الطب الاغريقي كما تمثلوا الطب الاتروري من قبل ، وهذا عندما قدرت لهم الغلبة على الاتروريين ، وكان هذا حوالي سنة ٥٠٠ ق . م . فأسرعت عملية تسلل الطب الاغريقى ، والتي كانت بدات فى بطء من قبل ، وتلاشت بواقي التأثيرات الأترورية الى حد كبير بعد هزيمة الأتروريين في معركة بحرية ضد اغريق (سيراكوز) في سنة ٤٧٤ ق . م .

وتروى الأساطير ان الطاعون تفشى في ايطاليا في ذلك القرن ، وان التوسلات الى الاله (ابولو) هى التى اخمدته ، فاتخذ هذا الاله شكل الطبيب Apollo Medicus ، ثم عاد الوباء فتفشى فى روما ثانية فى سنة ٢٩٥ق.م. وكان الرومان قد علموا بالنجاح الذى حازته معابد اله الطب الاغريقى اسقلابيوس ، فشيدوا له معبداً في جزيرة وسط نهر التبر بروما (١٣) ورسخ الايمان بهذا الاله عندما زال الوباء ؛ وتبع هذا هجرة الأطباء الاغريق الى روما اذ كانت منزلة أثينا قد اندثرت وارتفع نجم روما في سماوات العالم المعروف .

وفي جو هذا التمازج الحضرى انقسم ممارسو الطب فى عهد الحروب الأرضية الى ثلاثة : الطبيب المختص، ورب الأسرة، والممارس الاتروري — اللاتيني ، الذى كان يعتمد على السحر بعد خلطه بالطقوس الهيلينية الخاصة بالاله اسقلابيوس (١٤) .

ونظرا لأهمية الطب الاغريقي في نشأة الطب الروماني تدرج المؤلف فى الباب الثاني الى الصورة الخلفية للطب الروماني وهي التي رسمها له الطب الهيليني ، وبخاصة مدرسة الاسكندرية التي جذب اليها عاهلوها البطالمة علماء العالم بما قدموه اليهم من الجوائز والتشجيع والتي جمعوا فيها كل ما ألفه علماء القدامي ، وترجموه الى الاغريقية ، الا أن جل هم اطباء الاسكندرية — تبعا للمؤلف — كان جمع المال والاطلاع على النصوص دون نقدها ، حتى انهم اصبحوا أول اهداف الكتاب والرواة الهزليين وفي هذا تعسف واضح ، حيث ان العلماء السكندريين نالوا من الصيت والشهرة قسطاً وافرا ووصلوا الى كشوف خطيرة . وقد برز

---

١٢ — سارجون الاول (شاروكين) ملك اشور فى القرن ٢٩ ق.م . وجدت فى اتروريا بايطاليا نماذج تمثل اكباداً من البرونز تشابه نماذج الاكباد التى كشف عنها فى بابل مخططة بحيث تقسم سطحها الى مناطق يرتبط كل منها بمنطقة من السماء .

١٣ — يروى ان الطاعون تفشى فى روما ، فاوفدت هذه المدينة بعثة الى معبد ابداورس باليونان للتضرع الى أسقلابيوس، لما اشتهر به من القوى الشافية ، وعندما عزم اعضاء الوفد على العودة ، شاهدوا ثعباناً من الثعابين المقدسة المحفوظة بالمعبد يتوجه نحو السفينة التى اقلتهم ، فتفاءلوا خيراً ونقلوا الثعبان الى روما ، واقاموا له وللاله اسقلابيوس الذى يجسمه معبداً فى جزيرة وسط نهر التبر ، واختفى الوباء ، فقوى الايمان باسقلابيوس وأصبح المعبد مزاراً للمرضى ، وعند دخول المسيحية روما حول المعبد الى كنيسة باسم القديس بارثولوميوس ، ومن ثم تسمية مستشفى من مستشفيات لندن باسم هذا القديس استبشاراً به .

١٤ — أسقلابيوس ، ابن ابولو ، اله الطب عند الاغريق ، أخذ الطب عن القنطور شيرون فبرع ولم يكتف بابراء المرضى بل اعاد الحياة الى الموتي فاثار بذلك حنق اله الجحيم الذى خشى على ملكه ، فتوسل هذا الاله الى كبير الآلهة زوس الذى قضى على أسقلابيوس بالصاعقة ، اقيمت لاسقلابيوس المعابد الشافية فى كل العالم الهيلنستى وسميت (اسقلابيون) ، وقد قال الاغريق عندما زاروا مصر ان الطبيب المصرى امحتب الذائع الصيت هو الاله اسقلابيوس.

فيهم علمان من أعلام التاريخ أولهما هيروفلس (١٥) المنتمي الى مدرسة (قو) (١٦) ، الذى عنى بالتشريح وامتاز بوضوح التفكير وباستعمال المنطق ، على عكس النزعة التجريبية المحضة التي سادت جزءاً هاماً من تفكير عصره ، والذى آمن بنظرية الأخلاط ، وفقا لنشأته فى « قو » مسقط رأس أبقراط واضع قوانين الأخلاط ، وثانيهما ايراز ستراتس (١٧) الدارس على اساتذة (قنيدوس) (١٨) ، منافسة (قو) في ان ايراز ستراتس استمد اسس معرفته من الأعضاء اكثر من عنايتها بشكلها ، وهى التى اسندت أهمية قصوى للنفس (Pr.e.ma) . وقد تقدمت معرفة دورة الدم على يده حتى قربت من الكمال (وهنا أهمل المؤلف فضل قدامى المصريين في هذا الصدد ، اذ انه لا شك في ان ايراز ستراتس استمد أسس معرفته من البرديات المصرية (١٩) . وانه ولاريب في أن العلماء الذين لجأوا الى الاسكندرية للدرس أو للعمل وجدوا مجموعات ضخمة من المؤلفات القديمة يكتنزها (الموسيون) كان لها شأن اساسى في النهضة التى حققوها . وهذا امر اكيد وان صعب الحكم فيه حكماً منصفاً لقلة البرديات المصرية التى وصلت الينا (٢٠) وللخسارة الفارحة التى أصابت العالم عندما أحرق المتزمتون الدينيون مكتبة الموسيون (٢١) وقد كانت هذه الحقبة عهداً تعددت فيه المدارس

---

١٥ ـ هيروفلس (Herophilus) عمل فى الاسكندرية حول سنة ٣٠٠ ق.م . وكان اكبر علماء التشريح بين القدامى ، وقد زاول فى موسيون الاسكندرية صفات تشريحية حصل منها على معلومات جديدة ، وهو اول من شرح الجسد البشرى تشريحا منتظما .

١٦ ـ قو (Cos) جزيرة صغيرة تجاه الشاطىء الآسيوى فى بحر ايجه ، نزح اليها شعب دورى وشيد بها معبداً لاسقلابيوس ، وقد نشات فيها مدرسة طب عمل فيها ابقراط اشهر الاطباء فى التاريخ ، الذى قيل انه من سلالة اسقلابيوس .

١٧ ـ ابرازستراتوس (Erasistratus) ولد حوالى ٣٠٤ ق.م . وذاع صيته بالاسكندرية حوالى ٢٦٠ ق.م ، عاصر هيروفلس وان كان اصغر منه سنا ، استعار افكار مدرسة براكساغوس الجزمية ، وبرع فى الفسيولوجيا (علم وظائف الاعضاء) وكاد يكشف ببحوثه عن الدورة الدموية ، وادرك ان لكل عضو شرايين واوردة واعصاباً ، واجرى تجارب على الاعصاب الحية .

١٨ ـ قنيدوس (Cnidus) مدينة على الشاطىء الآسيوى ، تقع امام جزيرة قو ، اشتهرت مدرستها الطبية بنظريات منشؤها مصر الفراعنة وناهضت مدرسة قو .

١٩ ـ يحق لنا ان نتساءل الى اى مدى انطبعت نظريات السكندريين بالتعاليم المصرية القديمة ، مثلا بتلك التى تناولت النبض فى (كتاب القلب) ببرديات سميث وأبرز وبرلين ، اذ ان هذا الكتاب مصدَّر بعبارة تشير الى انه يحوى تعاليم سرية لا تفشى الا للاطباء ، ثم يذكر قياس النبض او عده ، الذى فات الزوار الاغريق الذين لم يحصلوا ، تبعا لسترابو (١٧ ره) ولابن ابى اصيبعة (المجلد الاول من طبعة دار الفكر ، صفحة ٦٠) ، الا على قدر يسير من معلومات الكهنة المصريين ، هذا الى ان مدرسة الاسكندرية كانت وريثة المدارس الفرعونية ، وكانت تزخر بالمؤلفات القديمة التى جمعها البطالمة فى مكتبة الموسيون .

٢٠ ـ لم يصل الينا من البرديات الطبية المصرية الا تسع ، منسوخة فى عصر المملكة الوسطى نقلا عن أصول أقدم منها ، ولا يمكن عدها من المؤلفات التعليمية وانما تبدو وكأنها صنفت لغير الاطباء . وهناك ما يدل على سرية التعليم الطبى ، شانه شان كل تعليم وكل علم فى هذه العصور .

٢١ ـ الموسيون (Mouseion) « اى دار الموزيات (Muses) الالاهات التسع الشقيقات اللواتى كن يحمين الفنون والعلوم فى ميتولوجيا الاغريق » واشتقت منها (Museum) المتحف ، اسسه البطالمة ليجعلوا من الاسكندرية عاصمة الثقافة فى العالم الهيلنستى ، واجتذبوا اليه العلماء وجمعوا فيه كل ما توفر لديهم من المؤلفات من اثينا ورودس وغيرهما ، منها مجموعات ارسطو وثيوفراسطس وابقراط ، فتفوق بهذا على مكتبات ساموس وبرجامون وغيرهما من دور الكتب الكبيرة ، وقد عنى علماؤه بتحقيق النصوص التى جمعوها وترجمتها الى الاغريقية ، وعمل فيه هيروفلس وايرازستراتوس ، ثم أصاب هذه المكتبة حريقان قبل دخول العرب ، غير ان بعض المؤرخين افتروا على العرب تهمة هذه الجريمة .

والعقائد الطبية ، وانقسمت الى : تلك التـي اكتفت بملاحـظة الأعـراض وحسب وهـي المدرسة التجريبية ، وتلك التى بنت طبها على نظريات تعقلية مجردة .

هذا فيما يخص الاسـكندرية ، اما فى بقية العالم الهيلينى ، فقد فقـد العلم المحقق مركزه ولا سيما بعدتفتت الامبراطورية ، وعاد الشعب الى الشعوذة والسحر وطب المعابد الذى كان له تاريخ طويل في العالم الاغريقى . وبذلك دخل الطب الاغريقى روما بمركبيه :العقلى والروحانى بعد تطور طويل ادمج في خلاله طب ابقراط في نظريات الفلاسفة الايونيين (٢٢) وفى تعاليم التشريح ووظائف الاعضاء السكندرية .

وكانت نتيجة هذا التعدد في المدارس انعدام الثقة في الاطباء ، كما غادر الاسكندرية عقب هذا الكثيرون من العلمـاء السكندريين ، من نحاة وفلاسفة ورياضيين وموسيقين ورسامين واطباء .. الخ ولا سيما عندما اضطهدهـم بطليموس الشرير (كاكرجيتس . Kakergetes) (٢٣) فنشروا العلم حول البحر المتوسط .

غير ان الغموض ما يزال يعم هذه الحقبة التي راقت فيها الحضارة الهيلينية فى اعين مصر وصقلية وجنوب ايطاليا وآسيا الصغرى والهند ، واتخذت في كل منها شكلا وطنيا خاصا . والذى نعرفه أن روما ــ بطبيعة الحال ــ هي التي ورثت اكبر قدر من الهيلينية وبخاصة بعد أن ضمت بلاد الاغريق الى ممتلكاتها .

وكانت طبيعة روما في البلاد المفتوحة تميل الى الاندماج اكثر من ميلها الى التعالي بهيبة الفاتحين ، ولذا فان الطب الاغريقي اهدى طب روما تماسكاً وقواماً كانا ينقصانه ، وصـبّ الرومان التقاليد الاغريقية في قوالب جديدة ، وطبقوها في خدمة الصحة العامة تطبيقا يلائم احتياجاتهم .

يتناول الباب الثالث اطباء الاغريق الذين حلوا بروما وموقف الرومان منهم ومن ثقافتهم وكان اول هؤلاء ارخاجاثوس (Archagathus) (٢٤) الذى وصل الى روما سنة ٢٩٠ م . وتبعه اسقلبيادس (٢٥) . Asclepiades الذى حاز نجاحاً هائلاً لتمثيله الاتجاه اللاتيني العملي البعيد عن النظريات ، ولبراعته في فن الاستماع الى شكاوى المرضى ، وارضائهم ، وعلاجهم وفقاً لميولهم ، وقد كانت هذه النزعة التجريبية نزعة الرومان انفسهم التى موهوها بقشرة رقيقة من العلم لـم يكن لها أى وزن في موازينهم ، حتى انهم في عهد الامبراطور تراجان (٢٦) ــ كانوا قد محوا كـل الاختـلافات المدرسية بينهم . ولذا فان ما يبدو لديهـم قبولاً تاماً للطب الهيلينى لم يكن في الواقع الا تفرقة بين شطريه : العملي الذى اقتبسوه والنظرى الذى اهملوه .

---

٢٢ ــ الايونيون ، نسبة لايونيا ، شعب من الاغريق هاجر من اليونان الى شاطىء آسـيا الغربى ، واهم مدنهم ملطيـة وساموس وافسس وخيوس ، كما انهم اسسوا مستعمرات على البحر الاسود وقد كانت ايونيا فى القرن السادس ق.م مركز اشعاع الفلسفة الاغريقية .

٢٣ ــ بطليموس فيسكون (Physcon) الملقب بـ (Kakergetes) ــ الشرير ــ توفى فى سنة ١١٦ ق.م .

٢٤ ــ Archagathus أرخاجاثوس ، أصله من سبارتا بجنوب اليونان ، ذهب منها الى روما فى سنة ٢١٩ ق.م . وقد تم بقدومه اليها اول تسلل سافر للطب العقلى اليونانى اليها .

٢٥ ــ Asclepiades اسقلبيادس ، ولد حول سنة ١٢٠ ق.م . فى بروصا بتركيا ، وعمل فى روما من سنة ٩٠ ــ ٧٥ ق .م . علّم البلاغة ثم تحول الى الطب وزاول المهنة بروما ، واتبع مذهب كليوفانتس والمدرسـة الذرية ، ولم يعر التشريح اية اهمية .

٢٦ ــ Trajan تراجان ، حكم روما من ٩٨ ــ ١١٧ م . ولد بايتاليكا بأسبانيا وكان غازياً عظيماً وبناء كبيراً .

هذا مع احترامهم فلاسفة الاغريق (ونظرياتهم) الذين تركوهم وشأنهم فى قو واثينا والاسكندرية ــ حيث استمر التعليم النظرى قائما وظلت الاختلافات التي تبلورت فى أربع مدارس سادت الجو : المدرسة الجزمية (Dogmatist التى آمنت بالتشريح واحتمت بأفلاطون وأرسطو ومدرستى الفلسفة الرواقية (٢٧) والفلسفة الابيكورية (٢٨) ، والمدرسة التجريبية (Empiricist) التى انكرت امكان معرفة وظائف الجسم وفائدة هذه المعرفة وسمى اعضاؤها بالشكوكيين (Skeptikoi) والمدرسة المنهجية (Methodist) التى استندت الى بعض تعاليم ابقراط القائلة بفردية شخصية الانسان (Individuality) ورفضت كل تعميم فاخذت بأن الحقائق الوحيدة هى التى تشاهد وتلاحظ ، وكان لهذه المدرسة شأن كبير بين أطباء الاغريق في الامبراطورية الرومانية ومدرسة النفسيين (Pneumatists) التي نشأت على شكل فرع من المدرسة الاولى (الجزمية) وهى التى انكرت المادة واكدت ان هناك جوهراً أولياً ، هو النفس (Pneuma) ، الذى نشأت عنه كل مظاهر الحياة ، وقد قدر على ايدى انصار هذه المدرسة البعث لنظرية الاخلاط التى تصورت المرض على انه خلل في توازن الاخلاط الاربعة في الجسم في نسبها، ولا يخفى ان ، فكرة النفس او الروح قد أخذتها عن مفكرى قدامى المصريين (٢٩) الذين اسندوا الى النفس خصائص خفية وقوى خلاقة آمن بها الفلاسفة المسيحيون من بعدهم .

الا أن نزعة الرومان العملية اضفت على هذه النظريات تشابها تجسم في المدرسة الاصطفائية (Eclectic) التى عمت العالم الطبى في نحو ١٠٠ م وأخذت من كل مدرسة ما راقها، وكان أبرز انصارها جالينوس (٣٠) الذى جمع بين المشاهدة الدقيقة والكلام الفلسفى ، والتجربة على الحيوان ، واتى بآخر مجهود شاهده الطب القديم نحو الابتكار والتخليق .

كما ان النزعة نفسها أدت بمصنفيهم الى وضع موسوعات طبية غير علمية ، سالكة مناهج عملية صريحة ، لفائدة المزارعين وامثالهم ، بقصد سد حاجاتهم اليومية بطرق مبسطة ،

---

٢٧ ــ الرواقية (Stoicism) ، مدرسة الفيلسوف زينو (آخر القرن الرابع ق.م) قالت بان المادة جوهر نارى ، هو جرم وقوة معا ، وضعت الفضيلة فى الاجتهاد نحو الامتثال الى العقل وعدم المبالاة بالعوامل الخارجية كالثروة والصحة والالم .

٢٨ ــ الابيكوريون ، تابعو الفيلسوف ابيكورس (Epicurus) (٣٤١ ــ ٢٧٠ ق.م) الذى يظن انه ولد بجزيرة ساموس، والذى قال ان اعلى انواع الاجتهاد هو الذى يسعى الى المتعة ، ولكنه لم يعن بهذا ملذات الحواس ، ولكن المتعة الذهنية وممارسة الفضائل ، الا ان نظريته شوهت فاصبحت تسمية الابيكورية مرادفة للانغماس فى الملذات الجسمانية .

٢٩ ــ اننا كثيراً ما نجد عند قدماء المصريين فكرة ترمى الى ((ابعاد ريح شخص حى او ميت او ميتة او عدو او عدوة او اله او الهة)) ، ولا مراء فى ان المقصود منها هو النفس او النفث ، وهذا تعبير روحانى لا يؤدى معنى العدوى بجراثيم النفس ، فان النفس ــ فى نظر الشعب ــ حامل للروح ، وفقدانه هو الموت ، وكان اول طقس من طقوس التحنيط واعادة الحياة الى الميت فى ديانة المصريين ،هو طقس يسمى ((فتح الفم)) ، والسحر يؤمن بقدرة النفث على الحاق الضر ، فقد جاء فى كلام الله : ((قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وقب ومن شر النفاثات فى العقد)) .. (سورة الفلق) ، واننا ما نزال نقول عمن يقع ضحية عمل سحرى انه ((اتنفس)) . وقد ورثت الديانات العصرية مثل هذه العقائد ، وادخلت من بين طقوسها تدعيم الصلوات بالنفخ على وجه المصلى عليه ولا شك فى ان فكرة البنوما (Pneuma) وهو قبس من الروح الالهية المتخللة الكون يدخل الرئة فى خلال التنفس فينعش الدم ، وينتج فيه انواع الروح المختلفة ، هذه الفكرة التى عمّت مؤلفات القرون الوسطى شبيهة بمثل هذه الافكار ان لم تكن وريثتها المباشرة .

٣٠ ــ جالينوس انظر هامش رقم ٥ .

وكان أول من وضع مثل هذه الموسوعات كاتو (Cato) (٣١) ، الذى اراد في مؤلفه مناهضة الفئات ذوات الميول الهيلينية في الجو السياسى الرومانى ، والتشهير بالطب الهيلينى لا سيما بعد انتصار بلاده على فيلبس الخامس في خلال الحروب المقدونية الثانية ، وكان شعور كاتو نحو الاغريق مزيجاً من الاستنكار والاعجاب ، والحقيقة ان تفهم عقلية كاتو حير القدامى كما حير المحدثين ، فقد وصف ، فى كتابه عن الزراعة ، الطرائق الرومانية بينما نظم مزارعه على نسق هيلينى ، واشرف بحكم وظيفته على بناء أول باسيليقا (٣٢) بنيت على طراز هيليني فى روما ، وأوصى ابنه بمجافاة الاغريق ، هذا فيما كان يتباهى بانه الم بمؤلفاتهم الطبية ، وزوج ابنه من اسرة مائلة الى الهيلينية . ولذا يبدو انه لم يناهض الاغريق الا بواعز العاطفة او السياسة ، وهذا مع اعجابه بهم ، وقد تبع كاتو من المصنفين الموسوعيين (Encyclopaedists) الذين جمعوا موسوعات منظمة اظهروا فيها قدرتهم على التوليف بين المتناقضات لوكريشيوس (٣٣) ، وفارو (٣٤) ، وفتروفيوس (٣٥) ، الذين اقتبسوا الألفاظ الاغريقية بعد ان البسوها رداء لاتينيا، وحذوا حذو كاتو فى تبسيط الطب وعدّه شيئاً فى متناول الشخص العادى ، ومثال ذلك قول (فارو) ان الطبيب قد يفيد احيانا ولكن راعيا ذكيا يستطيع سد اغلب الاحتياجات الطبية، وتعرض (فتروفيوس) المعمار للكتابة فى الطب فى موسوعته عن الفن المعمارى (On Architecture) اما سلسيوس (٣٦) فان الشهرة التى نالها جعلت العالم يعده احيانا طبيباً ممارساً ، وكاتبا فذاً اطوارا ، وقد لقب بسيسرو (٣٧) الطب فى نظر الآخرين، وبما ان مؤلف سلسيوس يعد اليوم أفضل مرجع للطب الرومانى فان هذا الكاتب يمثل ، خير تمثيل ، الارسطقراطى الرومانى ذا الذهن الحاد القادر على ابداء النصح السديد فيما يخص الرياضة والراحة والحياة العامة .

---

٣١ ـ كاتو (Marcus Porcius Cato the Elder) (٢٣٤ ـ ١٤٩ ق.م) ولد بتوسكولوم بايطاليا من اسرة ريفية ، والتحق بالجيش فى خلال الحروب ، ثم تقلد مناصب تشريعية هامة ، وكتب فى الزراعة .

٣٢ ـ ضرب من الكنائس المستطيلة الشكل يبنى على طراز خاص .

٣٣ ـ لوكريسيوس (Lucretius) شاعر لاتينى ولد بروما (حوالى ٩٨ ـ ٥٥ ق.م) الف قصيدة فلسفية (De natura rerum) (عن الطبيعة) حيث سرد فلسفة ابيكورس (انظر هامش ٢٨) .

٣٤ ـ فارو : Marcus Terentius Varro (١١٦ ـ ٢٧ ق.م) ، ولد ببلاد السابين بايطاليا وتتلمذ على اشهر علماء اللغة اللاتينية (لوسيوس ستيلو) حارب قيصر، ثم غفر له قيصر عصيانه وعينه امينا للمكتبة العامة ، الف فى الزراعة ووصف الطرائق البيطرية كما تمارس فى الريف الرومانى ، والف فى اللغة اللاتينية .

٣٥ ـ فتروفيوس (Vitruvius Pollio) ، معمار ومهندس عسكرى من عهد اغسطس ، الف فى فن العمارة عن خبرته الخاصة ومن كتب المعماريين الاغريق وتتخلل كتبه الروح الهيلينية .

٣٦ ـ سلسيوس Aulus (?) Cornelius Celsus (عمل فى روما من ١٤ ـ ٣٧ م) وضع باللغة اللاتينية موسوعة تناولت البلاغة والفلسفة والقانون والطب والفن العسكرى ، ولم يبق منها الا الجزء الطبى وهو يتماشى مع نزعة الرومان العملية ، والتقاليد الطبية العائلية ، ويعد هذا الجزء المرجع الاساسى لمعرفة الطب الهيلنستى ، وقد ضاع فى اثناء القرون الوسطى وكشف عنه من جديد فى اوائل النهضة (١٤٢٦ م) .

٣٧ ـ سيسرو Marcus Tellius Cicero (١٠٦ ـ ٤٣ ق.م) خطيب وسياسى رومانى سمى ابو الوطن ، من اعظم خطباء التاريخ ، واتخذت خطبه نماذج للبلاغة .

وقد كان آخر الموسوعيين بلينى Pliny (٣٨) بطل النزعة التجريبية الرومانية ضد النزعة التأملية الاغريقية وهو الكاتب الذى لم يكل ، صاحب موسوعة (التاريخ الطبيعي) وخير مثل لحب الرومان للتوفيق بين المذاهب المختلفة (Syncretism) وان كنا مجرداً من القدرة على نقد ما جمعه وعلى تمييز الحقائق من الخرافات،وخلاصة الأمر ان الطب اصبح في هذا العهد عدداً من (الوصفات) لا أكثر .

وبعد هذه النظرة العامة الى طب روما وما اتسم نتيجة لاسلوب الرومان الخاص في التفكير ، تناول المؤلف بعض الأوجه الخاصة به ، واولها تنظيم العلاج في الجيوش التي فتحت كل العالم المعروف حينذاك ، وأدلى برأيه ــ مع ما قيل عن حسن تنظيم علاج الجنود ــ ان الطب بين العسكر لم يختلف عنه بين غيرهم ، وان سيماء الأبوية والارسطقراطية والمنزلية نفسها ارتسمت فيه ، اذ أن الجنود كانوا يعالجون جروح بعضهم بعضاً ، وان القواد كان لهم من الخبرة مايسمح بمراقبة هذا العلاج ابَوَنهم من أفراد الطبقة الحاكمة الذين اعتادوا علاج أهليهم وتابعيهم ، وان هؤلاء القواد كانوا يصطحبون اطباءهم الخصوصيين . وتشهد بهذا بعض النصوص التي يشكر فيها القواد لقيصر عنايته الخاصة بهم ووضعه طبيبه الخاص وناقلته الخاصة ، ومطبخه ، وحمامه ، تحت تصرفهم لدى مرضهم .

ثم ان الغرض من علاج الجنود اقتصر ــ في رأيه ــ على الحرص على سرعة اعادة الجندى الجريح الى ميدان القتال ، أما المصاب بالاصابات الشديدة فكان يترك وشأنه ، حيث ان آلية الحرب الرومانية كانت تؤدى الى خسارات طفيفة في جانب المنتصرين وضياع كل شيء في جانب المهزومين .

أما لعلاج المرضى من الجنود ــ بتمييزهم عن الجرحى ــ فان روما خصصت لهم معاهد اطلقوا عليها معاهد الوهن والاعتلال(Valetu-dinaria) ، وكان يعالج فيها كذلك بعض المصابين بالجروح البالغة وكان العلاج فيها يوكل الى الجنود الملمين بشيء من الطب .

وقد أدت قدرة الرومان على مواجهة مشاكلهم بحلول مباشرة واقعية الى تقدم مرموق فى المنشات الصحية العسكرية ، فقد كشف في جميع أنحاء البلاد التي فتحوها عن عدد كبير من المستشفيات المرسومة رسماً هندسياً لاغبار عليه ، والمجهزة بمصارف للمياه وبشتى سبل الحياة الصحية .

اما في المدن فانهم لم يفكروا قط في ابتناء المستشفيات ، وبقى العلاج منزلياً ، الا أن حبهم للترف وعنايتهم بالصحة العامة أوحت اليهم حلولاً ممتازة في بناء المدن ، فقد كانوا يختارون لها المواقع في دقة متناهية ، مراعين في هذا موضعها من الرياح ، وتوفير المياه الصافية النقية ، والبعد عن المستنقعات .. الخ . وابتنوا المساقي التي تجرى فوق قناطر (Aqueducts .) لجلب المياه عن بعد ، وهو ابتكار حقق كسباً كبيراً ،اذ ان أنابيب الرصاص ضعيفة (وتسبب التسمم بهذا المعدن) ، وأن انابيب البرونز باهظة التكاليف ، وصنع الأنابيب الواسعة القادرة على تحمل ضروب الضغط الهائلة كان فوق قدرة مهندسي ذلك العصر ، ومن ابتاكاراتهم الاخرى ، مصارف

---

٣٨ ــ بلينى Gaius Plinius Secundus (٢٣ ــ ٧٩ م) ولد فى ايطاليا ، درس فى روما ، عمل فى الجيش ثم فى بلاد الغال وافريقيا واسبانيا وبلجيكا وتقلد فى آخر مطافه منصب امير البحار ، توفى اثر استنشاقه ابخرة بركان الفيزوف عندما اراد الاقتراب منه ، وكتابه عن التاريخ الطبيعى كنز من المعلومات عن تاريخ الفن والفولكلور والطب والعادات السائدة فى روما ، الا انه شغف بالعجائب وكان مجرداً من روح النقد المحقق فزخرت كتاباته بالخرافات .

المياه (٣٩) والحمامات الخاصة والعامة ، وقد نالت هذه الحمامات منهم عناية فائقة ، فقد جهزوها بالمغاطس ، وبالحمامات في الهواء الطليق ، وباساليب لتدفئة المياه تدريجيا ، وبالمراحيض النظيفة ، فلقد طبقوا فى كل هذا نصيحة سلسيوس بأن الاحتفاظ بالصحة اجدى وانفع من الالتجاء الى الطب .

وقد عوضتهم هذه العناية عن ضعف طبهم الذى اقتصر على علاج الجروح السطحية البعيدة عن الرأس والبطن ، واهمل علم التشريح وكان هذا من دواعي سخط جالينوس على زملائه عندما ذكر بعض أخطائهم الجسيمة ، ومع ذلك فقد حسنوا الآلات الجراحية ، وبدأوا يصنعونها من الحديد بدلا عن البرونز .

ومن العجيب ـ وان كان هذا نتيجة حتمية لمعتقدات الشعب الروماني في الطب ـ ان نظرة الجماهير الى الأطباء كانت ـ اللهم الا باستثناء بعض الحالات المعدودة ـ نظرة سخط وسخرية ، تجلت في الهجويات والتمثيليات الهزلية . وهي ، وان امكن ردها احيانا الى مرارة شخصية يكنها المؤلف للاطباء ، الا انها تدل عامة على الخوف والتشكك اللذين سادا العلاقات بين الطبيب وبين جمهور احتفظ ، بحكم تكوينه ووراثته ، بحرية الراى حتى بعد طلب النصح الطبي . ومن دواعي هذا الجو العدائي : جهل اغلب الأطباء ، وشيوع الدجل بينهم ، وارتفاع أتعابهم ، والمشاجرات العلنية بينهم لاكتساب المرضى ، وادعاءاتهم الرنانة .

الا انه وجد بين جمهرة هؤلاء بعض الأطباء الممتازين ، وكانوا جلهم من الاغريق الذين وصلوا الى روما ، اما أسرى حرب يباعون ويشترون ، واما معاتيق احضروا بتشجيع من الأباطرة ، ولكنهم كانوا قلة وقصروا خدماتهم على كبار القوم ووجهائه ، ولم يتخطوا الدوائر الارسطقراطية ولذا فان علينا ، ونحن نناقش مركز الطبيب من المجتمع الرومانى ، ان نميز بين الطبيب الهيلينى والطبيب العادى ، كما ان علينا ان نعترف بان الرومانى ، بسبب عدم استعداده للفلسفة ، نظر الى هؤلاء الهيلينيين بعين الازدراء والشك .

وقد برز فى هذا العصر الطبيب الفذ والفيلسوف البراق ، جالينوس ، طبيب الامبراطور ماركس ـ اورليوس ، غير أن فلسفته اثقلت طبه ، مثال ذلك انه مارس التشريح ، ولكنه وضعه في خدمة الفلسفة واستخدمه اداة للربط بين الشكل والوظيفة ، وللوصول الى درجة الكمال في علم اللاهوت ، وقد امتاز بالكبرياء والنيل من زملائه والاعلان عن نفسه حتى انه كان يجرى « استعراضات » تشريحية يدعو اليها كبار الرومان .

وقد وافق جالينوس ابقراط في نظرية الاخلاط الأربعة ، واتخذ فكرة (النسبة) قاعدة لآرائه ، سواء فى كتاباته عن الفن او الفلسفة او الطب ، كما انه اخذ عن افلاطون فكرة الروح الثلاثية التى يحتل أحد عناصرها القلب والثانى المخ والثالث الكبد ، والاول يسيطر على العواطف والثانى على الذهن والثالث على التغذية ، كما انه قال ان اداة الروح هى النفس (Pneuma) (٢٩) وهى على نوعين ، وآمن بتأثير الأفلاك على الجسم وبفاعلية الطلاسم والذى يهمنا ـ نحن العرب ـ أن كتب جالينوس كونت أسس الطب الاسلامى وكان لها أثر بعيد في فلسفة العرب ، أول أمرها .

وقد تطرق التمييز بين فئتي الأطباء الى التعليم والعلاج ، فقد قالوا ان العبيد من الأطباء يتعلمون ما يكفى لعلاج زملائهم من

---

٣٩ ـ كانت مثل هذه المصارف معروفة من قبل الرومان ، وان كانوا ادخلوا عليها تحسينات هامة ، فقد وجدت شبكة مجار معقدة بمعبد ساحورع بسقارة (٢٧٠٠ ق.م) تجرى من الاحواض الموجودة بالغرف فى انابيب من النحاس مغموسة فى الملاط داخل مجار فى تجويف بباطن الارضية وبلغ طول هذه الانابيب ٤٠٠ متر انتهت عند الوادى .

العبيد ، وان الأحرار منهم يعالجون باستخدام العقل والتأمل والخبرة ، وقد قسم سلسيوس الطب الى ثلاثة مناهج : الحمية والعقاقير والجراحة ، وانكر ان المنطق يؤدى الى المهارة، بل أكد ان الخبرة وحدها هى التى تنجب الطبيب البارع ، وكان هذا متمشياً مع اتجاه الرومان الذى عدَّ المعرفة بالطب جزءاً من تكوين الانسان المثقف .

واتخذ التعليم ــ نتيجة لهذه الاتجاهات ــ صورة التدريب المنزلى من الأب الى الابن ، المستقل عن المدارس او المكتبات ، فكان من الطبيعى ان يعتنق الابن مذهب ابيه ، وان يلقب نفسه بالجزمى او بالتجريبى دون المبالاة بحقيقة هذه التسميات ، فأصاب التعليم من جراء ذلك قدرا كبيرا من التخبط ، وراح تابعاً للمصادفات والاهواء ، واستغل البعض هذه الفوضي فاحترف التعليم دون تأهيل لــه ، واصطحب تلاميذه فى جولاته واسـدى لهم التعليم في حانوته ، وادعى البعض الآخر امكان تعليم الطب في مدى ستة أشهر فجعلوا اطباء من الطهاة والاسكافيين ، وقد نال جالينوس من هؤلاء بعنف واتهمهم بكل قبيح حتى الامية.

ومع هذه الفوضى وصل بعضهم الى درجة لا بأس بها من المعرفة ، ولجأوا الى النبض في التشخيص ، وميزوا الجـذام والصفـرة والدرن ، وأدركوا علاقـة الجهـاز العصبى بالشلل وصنف ديوسقريدس(٤٠) مؤلفه (في المادة الطبية De materia medica) حيث وصف العقاقير التى جمع معرفته بهـا من سفرياته مع جيوش (نيرون) ، واهتم جالينوس بالكشف عن المغشوش منها، وتمادوا في التعقيد فىالوصفات حتى انهم ركبوا الترياق من سبعين مفرداً .

ويبدو أن مراكز التعليم حرصت على توفير المؤلفات القديمة ــ واهمها المجموعة الابقراطيةــ لروادها ، وكانت اكبر هذه المكتبات تلـك التى جمعها البطالمـة في الاسكندرية(٢١) ، وعُنيَ أفضل الأطبـاء بتصنيف الكتـب التعليميـة المختصرة ككتب جالينوس في التشريح والعظام ومؤلف سورانوس(٤١) في أمراض النساء، وهى الكتب التى بنى عليها الطب العربى ، أول أمره وهنا عاد المؤلف فأغفل فضل قدامى المصريين على هؤلاء ، أو تناساه ، مع اعتراف جالينوس بأن أطباء عصره كانوا يترددون على مدينـة « منف » ليطلعوا على المؤلفات في مكتبتها ، ومع ذكر ديوسقوريدس لأسماء العقاقير قبال اسمائها الاغريقية في مؤلفه) .

وانتهت دراسة سكاربورو بالتأمل في مدى فاعلية الطب الرومانى في مجتمعه ، قال دفاعاً عن هذا الطب : ان حكم روما على مواطنيها ، تدخل في حياة كل واحد منهم ، وزوده بالمياه النقية والحمامات والمرافق ووسائل التخلص من الفضلات .. الخ ، وهى ميزات سمحت للامبراطورية بالبقاء، وادخلت الشعور الانسانى في المشاكل الطبية والاجتماعية فتمشت مـع الاعتراف بحق حرية الرأى، اللهم الا في شئون تناولت اسس الامبراطورية السياسية ، وقد اتسم هذا الطب بالشعبية نفسها، وبعدم التقيد بالطبيب المحترف ، وباعتراف الأطباء والمرضى على الســواء بالسحر والفلك وطرق العلاج المماثلة ، وآمن أعلم الأطباء بالأحلام والفـأل والطلاسم ، الى جانب ممارسة جراحة وعلاج لم يخرجا عن المفاهيم العلمية السائدة ، وابدوا قدرة عجيبة على ادماج تعاليم أبقراط بتجارب الاسكندرية ، وبالطب الارسطقراطى المبسط، والفلك والسحر ، والتقاليد الشعبية .

٤٠ ــ ديوسقوريدس Dioscorides عمل بين حوالى ٤١ و٦٨ م . واصطحب جيوش نيرون ، وجمع معلومات عن نحو من ٦٠٠ نبات فى خلال جولاته ، ووصفها فى مؤلفه عن(المادة الطبية de materia medica).

٤١ ــ سورانوس Soranus من مدينة افسس ، عمل بين حوالى ٨٩ و ١٣٨ م فى روما وكان من خير الامثلة للمدرسة المنهجية Methodist وابرز اخصائي فى أمراض النساء من القدامى .

على أن هذا الطب ــ بفضل اتجاه تفكير الرومان الواقعي ــ عرف حدوده واعترف بوجود أمور لا يدركها العقل ولا يحلها الجدل الكلامي ، مثال ذلك أن جالينوس آمن بوجود امور لم يدركها ، وإن كان يعتقد أن شكلاً ما من أشكال الطب يستطيع توضيحها .

وهنا تطرق المؤلف الى مشكلة نفسية وهي تفسير أسباب اللجوء الى الطبيب ، فذكر نظرية موريس(٤٢) التى ترى الطب منحدراً عن عادات النظافة الجماعية بين كبار القرود ، والتى تبدو اول مظاهرها فى عناية الحيوانات المتبادلة ببشرتهم ، واضاف موريس ان اغلب التوعكات الخفيفة كالزكام والصداع ، ليست صوراً مخففة من أمراض خطيرة ، بل انها تختلف عنها اختلافاً جذرياً ، لانها تمثل بحث الحيوان عن العناية الجماعية التى يحتاج اليها، واذن فان تعيين العقار لعلاجها لا محل له في علاجها ، ولا فارق فيعلاجها بين الطبيب العلمى والطبيب السحرى .

واذا اخذنا بهذه النظرية ، فان الطب الرومانى يبدو مثالاً ناجحاً لعلاج أمراض عدة قد يصفها الطبيب بالتفاهة ، الا انها تمثل أغلب التوعكات ، ويعتمد علاجها على تفهم الصور الخلفية للمجتمع وللذهن المعاصرين،وعلى درجة من ثقة الطبيب بنفسه كالثقة التى اتسم بها امثال جالينوس واريتيوس ، وسورانوس، وسلسيوس ، ولذا فان الطبيب الرومانى ، سواء أكان من السحرة وبائعى التمائم ، أم من العلميين وواصفى العقاقير ، كان نجاحه مبنياً على تفهم المشاكل الشخصية وحلها حلولاً مقبولة فيإطار العصر،وقد اتم جالينوس هذا البناء المخضرم بجمعه كل ما وجده نافعا من التقاليد الكلاسية في نظام متكامل ظل المثال الأعلى للطب حتى عهد النهضة الذى شاهد بعث علم التشريح في القرن السادس عشر وحتىعهد تطور الكيمياء والفيزياء الحيوية في القرنين الاخيرين .

ومما يبرهن على النظرة المزدوجة الى المرض ، في رأى المؤلف،ان بلوتارخس(٤٣)حمل على الخرافات لانها تفسر كل الأمراض على انها من هجمات الأرواح ، وان لم ينكر ان بعض الأمراض قد ينتج عنها ، وهذا معناه ان علم الطب هو من جهة ، التمييز بين الأمراض ذوات الأسباب الاعتيادية والأمراض الناتجة عن غيرها ، ومن جهة اخرى العناية بتفاصيل الحياة اليومية كالمأكل والمشرب والاستحمام... الخ،والى ذلك يضيف بلوتارخس انه يجب على الانسان أن يعرف نفسه ونبضه وما يلائمه والا يزعج الطبيب بمثل هذه الامور البسيطة .

الا ان هذه النزعة لم تمنع تجار العقاقير من ادعاء الطب ، ولم تحد من تمادى بعض المرضى في طلب العناية الطبية ، ولم تقف في سبيل العلاج بمعابد اسقلابيوس التى اسندت اليها قوى شافية غامضة ــ وربما كان هذا بسبب اختيار مواقع تمتاز باجواء شافية لبناء تلك المعابد .

واذا كان بعض الرومان أمثال سيسرو (٣٧) وسكستوس امبركوس (٤٤) ولوسيان قاوموا الطبالروحاني،فانما فعلوا لاعتقادهم بأنمداعبة هذه القوى التى لم يشكوا في حقيقتها ولا في قوتها ، ليس من شأن الانسان .

وفى كل هذا نرى الطريقة التى بنى عليها العلم الرومانى ، الذى لم يتبع منهجاً علمياً

---

٤٢ ــ Morris, D., 1967, The naked ape, New York, P. 208.

٤٣ ــ انظر هامش رقم ٨

٤٤ ــ سكستوس امبركوس Sextus Empiricus فيلسوف وفلكى وطبيب افريقى عاش فى الاسكندرية واثينا فى القرن الثالث ، ولد على ما يظن فى ميتيلينى وكان احد كبار المتشككين .

مخدداً ، ولكنه نتج عن تصنيف الديانة والفلك والتشريح والفسيولوجيا وتأملات روحانية وافتراض قوى خفية دون محاولة تفهمها .

وقد نجح المؤلف في أنه جمع معلومات متناثرة عن هذه الحقبة المهملة ، وأبدى اطلاعاً واسعاً وبخاصة في الهوامش والتعليقات التى بلغت عدداً كبيراً ، والتى قد تكون أقرب الى الكمال من المتن ، ورسم صورة عامة لطب هذا العهد تبدو بين السطور على غير ما تبدو عليه فيها .

ويؤخذ عليه أنه لم يزود القارىء في المتن بتراجم للاطباء الذين ذكرهم ، ولو مختصرة ، ولا بتفاصيل عن حياتهم اليومية ، او ابتكاراتهم ، ولم يميز تمييزاً كافياً بين اطباء أوائل الجمهورية الرومانية في القرن الثامن ق.م وبين اطباء اواخر الامبراطورية في القرن الخامس أو السادس الميلادى وتركهم أسماء عائمة في بحر الف سنة وتزيد .

وقد دفعه تخصصه في تاريخ روما وتقديره لحضارتها — التى لا شك في أنها جديرة بالاعجاب — الى امتداح طب اجمع المؤرخون على انحطاط مستواه وانحلال العنصر العلمى فيه ، الا في كتابات طبيب واحد ، وهو جالينوس ، الذى نشأ في برجامون بآسيا الصغرى ، ودرس بها ثم بالاسكندرية ، ولم يرحل الى روما الا مؤخراً ، فلم يمت الى روما الا بصلة المعاصرة وحسب .

ولعل تفسير هذا ان نظرة مؤلف هذا الكتاب وهو متخصص فى التاريخ العام ، تختلف عن نظرة الطبيب العلمي ، أو المؤرخ المعنيّ بسيرة العلم وتطوره ، اللذين يبحثان فى تطور « العلم بالطب » . اما أن المؤلف الفاضل وجد فى تربيت الكتف (اى الطبطبة عليه) ووصفات أرباب البيوت ، وخزعبلات الدجالين ، وتمائم السحرة ، ووسائل علاج الشعب البدائية ، قدراً من الانسانية يفوق فى فاعليته الطب العلمي ، فان فى هذا الراى خطراً جسيماً ، ان الطب حقا علم ومعاملة ، ولكنه لو فرض عليه ان يقتصر على أحدهما ، فان العلم بمفرده اجدى فى علاج الأمراض العضوية من مجرد المعاملة مهما كانت فاضلة (٤٥) ، هذا فضلا عن أن ترك تقدم العلاج فى أيدى كل من يتوسم فى نفسه ملكة التطبيب ، وعدم الالتزام بالمناهج العلمية ، من شأنهما اغلاق الباب امام التقدم ، بل تقهقر أكيد ، اذ ان تاريخ الامم اثبت أن الحضارات التي لم تثمر جديداً لم تستطع الصمود أمام الحضارات المزاحمة ، هذا على الا تسعى الامم الى انتاج الجديد فوق الجديد وحسب ، بل على أن تحرص على التجديد المستمر فى صميم تكوين تراثها ، والا فان الأطباق المضافة الى الأطباق سرعان ما تتخم الأذهان وتخنقها بمجرد ثقلها .

وقد يكون عجز روما عن الابتكار فى الطب — وهي همزة الوصل بين العالم القديم والعصور الوسطى — هو سبب ركود الطب بل تقهقره الى أن قدر له البعث بفضل الاسلام .

ولذا فان تحمس سكاربورو لطب روما ينفي نفسه اذ أنه يبرز بوضوح أوجه نقصه ونواحي تأخره ، رغم الحجج الفلسفية التي استند اليها للبرهنة على عكس هذا ، وتشبيهه سلك المرضى بسلوك القرود .

وقد كرر فى كتابه هذا نظرية سبق أن سردها فى مقال عن طب الجيوش الرومانية (٤٦) وهو فى تقديمه الحجة لها بدا أشبه بالمحامي المدافع عن دعوى منه بالقاضي المتجرد عن العواطف أو الميول ، فقد أغفل ما لم يدعم رأية

٤٥ — كقول الرازى : « ومن زاول المرضى من غير أن يقرا الكتب ، يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ، ولا يشعر بها البتة ، ولا يمكن أن يلحق بها فى مقدار عمره ، ولو كان اكثر الناس مزاولة للمرضى ، .. فيكون كما قال عز وجل : « وكاين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون » . (فصول ٣٦٤) .

٤٦ — Scarborough, 1968, Medical History, 12, 254.

حتى وان افترضنا اطلاعه ، واهمل بدون مبرركاف ما جاء على أقلام علماء وكتاب اشتهروا بالدقة في التعبير والجدية في التحقيق، كاتهامه سيسرو ، اللغوى الدقيق ومثال الفصاحة ، بعدم توخي الدقة في الكلام ، وهذا لادخال الشك على مدلول كلمة (Medicus) (الطبيب) التي انكر ان تكون قد اطلقت على الطبيب .

الا أن نوتون حمل على حجج ساكربورو بشدة في مقال تابع (٤٧) ، فقد وافقه على عدم وجود ادارة طبية مركزية في القوى العسكرية الرومانية تعيّن الأطباء وتوزعهم على فروع الجيش المختلفة ، وعلى أن الأباطرة كانوا يصطحبون اطباءهم الخصوصيين في حملاتهم ، الا انه حذر من قبول قضاياه دون تدقيق شديد ، لأسباب عدة منها ان استنتاجاته يشوبها اهمال النتائج التي وصل اليها باحثون أمثال (Casarini, Gummerus, Haberling)، وانه خلط في صورة موحدة اموراً تخص عهوداً مختلفة تمتد طوال ثمانية قرون ، اى من القرن الثاني ق.م . الى القرن السادس الميلادى ، دون الأخذ في عين الاعتبار التطورات الجذرية التي مرت بها الجيوش في هذه المدة ، من حيث تنظيمها وتكوينها .

كما انه لم يوافقه في وصف الـ (Medicus) بانه جندى نظامي له دراية بدائية بالتضميد وعلاج الجروح ، اذ أن الكثيرين من الكتاب القدامى ذكروا فئات مختلفة منهم وبوبّوهم حسب تخصصهم أو توزيعهم ، وصرحوا بان الجيوش الرومانية في عصر الامبراطورية كانت تتمتع بخدمة طبية ، وبان هذه الخدمة كانت موكولة الى اشخاص دربوا تدريباً طبياً سابقاً لتدرجهم في الخدمة وان هؤلاء كانوا يخضعون لأحكام تنظيمية خاصة بهم .

اما ان الجيش لم يستخدم أطباء مدربين على مثال جالينوس ، فان شان اطباء الجيش كان شان الأطباء المدنيين في هذا العصر ، فقد قال جالينوس عن نفسه ان الأطباء الذين نهجوا منهجه في الدراسة كانوا نزراً يسيراً ، حيث ان تعليم الطب كان يقتصر عادة على الجلوس الى هذا الطبيب او ذاك ، واكتساب بعض الخبرة (اما ربط مزاولةالمهنة بامتحانات أو اجازات فهذا ما لم يبتكره الا العرب) .

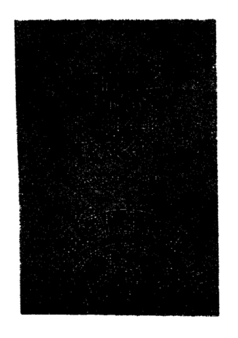
والى هذا فان هناك ادلة تشير الى عكس نظرية سكاربورو ، تدل مثلاً على استخدام الجيش اطباء مؤهلين تأهيلاً يماثل تأهيل المدنيين منهم ، ثم درج الأطباء (Medici) بعد تركهم الخدمة مع زملائهم المدنيين ومنحهم الحقوق نفسها كاعفائهم من الضرائب ومن بعض الالتزامات ، ومنحهم مزايا معينة ، مما يوحي ان مكانتهم كانت غير مكانة الجندى العادى الذى يرى سكاربورو انه هو الذى اطلقوا عليه (Medicus) .

ثم ان الاثباتات تشير ايضا الى وجود نظام للتدريب الطبي المنظم داخل الجيش ، والى اعفاء الـ (Medici) من المحاربة ، كماانها تذكرهم ضمن كشوف الفنيين غير المحاربين ، كالمعماريين وضباط التوريدات .

يدعو كل هذا الى عدم الأخذ باقوال سكاربورو الا بتحفظ شديد ، وربما كان سبب انحراف نظرته هو عدم ادراكه لكنه المهنة ، لانه تبعاً لما جاء في ترجمته على غلاف الكتاب لم يدرس في كليات الطب الا سنة واحدة ، ومثل غير الطبيب في التاريخ للطب مثل المدني اذا ناقش حروب نابليون أو الطبيب اذا ناقش فن روما في العمارة ، اما السلوك الصحيح فهو ان يشترك المؤرخ مع الفني المتخصص في مثل هذه البحوث .

والمؤلف مزود بذيول ، نبذ وفهرسة تضيف الكثير الى فائدته .

٤٧ - Nutton, V. 1969 Medical History, 13, No. 3, P. 260.



الزمن في التراجيديا الاغريقية (١)

عرض وتحليل: الدكتور محمد عواد حسين

فى شهر ابريل من عام ١٩٦٧ القت الاستاذة الدكتورة دى روميللى ــ استاذة الأدب الاغريقى فى جامعة السربون ــ ست محاضرات فى جامعة كورنل بالولايات المتحدة الامريكية ضمن برنامج « محاضرات ميسنجر عن تطور الحضارة » ، وكان الموضوع الذى دارت حوله هذه المحاضرات الست هو « مفهوم الزمن فى التراجيديا الاغريقية » ، وصاحب هذا البرنامج ومقترح عنوانه هو Hiram J. Messenger الذى اوصى بجزء من ضيعته لجامعة كورنل على أن تنظم هذه الجامعة فى كل عام سلسلة من المحاضرات عن « تطور الحضارة » .

وبعد ذلك بنحو عام رأت الاستاذة ان تجمع محاضراتها الست بين دفتى كتاب ، فكان هذا الكتاب الذى بين أيدينا والذى نحاول أن نعرض ما جاء فيه على القارىء فى الصفحات التالية .

وقد قسمت المؤلفة كتابها الى مقدمة وستة فصول ، جعلت أولها مقدمة لدراستها ، كما جعلت آخرها خاتمة لهذه الدراسة .

أما المقدمة فقصيرة موجزة أرادت الكاتبة منها أن تكون مدخلاً لموضوع الكتاب ، فهى

(1) Romilly, J. De ; *Time in Greek Tragedy*, Cornell University Press, New York, 1968.

تشير فيها الى الاتجاه الجديد فى دراسة الأدب الاغريقى من خلال تطوره التاريخى ، وهو اتجاه يهدف الى اثبات فضل الاغريق فى الكشف عن كثير من المبادىء والمفاهيم السياسية والخلقية والعقلية التى لا تزال تعيش معنا حتى الآن ، والتى تعتبر فى الوقت نفسه اسسا للحضارة الحديثة ، ولسنا نظن أن بين المثقفين اليوم من ينكر هذا الفضل أو يمارى فيه . ولا شك فى ان القرن الخامس قبل الميلاد بالذات هو الذى شهد تشكيل تلك المبادىء والمفاهيم تشكيلا واضحا ، ولا شك ايضا فى ان التراجيديا الاغريقية دون غيرها من فنون الأدب الإغريقى هى المجال الذى نتبين فيه ذلك التشكيل فى اجلى صورة .

ولقد قدم لنا شعراء التراجيديا الاغريق عدداً من المسرحيات التى تتعاقب اثر بعضها فى تواريخ نعرفها معرفة جيدة ، وهى تتناول أحداثا تكاد أن تغطى القرن كله على وجه التقريب ، ابتداء من انتصار اثينا والاغريق على الفرس فى الحروب الميدية ، وحتى زوال السيادة الاثينية فى أواخر القرن . ويكاد المرء يلمس فى أحداث تلك المسرحيات مدى ازدهار الفكر الاغريقى ونموه وتطوره فى شتى مجالاته ، ومن بينها بطبيعة الحال « الزمن » .

وقد اختارت المؤلفة « الزمن » دون غيره من مجالات الفكر الاغريقي موضوعاً لدراستها التى نعرضها الآن لسبب واضح هو كما جاء فى عباراتها « أن الزمن فى عصرنا الحديث يحتل مكاناً رئيسياً فى حياتنا ... فنحن نعيش فى عصر يدرك معنى التاريخ ، ونحن حين نفكر فى أى شىء انما نفكر فيه من خلال تطوره عبر الزمن ... ومن هنا كان الاغراء في أن نتبين مكان (الزمن) لدى الاغريق ، وهم واضعو اسس الحضارة الحديثة .

وتنتقل الكاتبة الى الفصل الأول الذى خصصته لدراسة اهمية الزمن فى التراجيديا الاغريقية . وفى هذا الفصل تركز الكاتبة على نقطة رئيسية وهى أن الاغريق لم تكن لديهم فى البداية فكرة واضحة تماماً عن الزمن أو الوقت ، لهذا لم يتحدثوا عنه كثيراً . ففى هوميروس مثلاً (وهو صاحب الالياذة والاوديسا) لا ترد كلمة الزمن فاعلاً لفعل على الاطلاق ، وهى فى هسيودوس (صاحب ملحمة العمل والأيام) لا ترد أصلاً ... أما عند الفلاسفة فلا نلتقى بها الا نادرا ... ثم تنتهى الى أن قيمة الزمن لم تتضح للاغريق الا فى القرن الخامس حين بدأ يحتل مكانة واضحة عند الشاعر بندار(١) وعند شعراء التراجيديا(٢)

والواقع انها استندت في هذا الرأى الى ما جاء فى مؤلف هرمان فرانكل Hermann Fraenkel الذى ظهر فى عام ١٩٣١ عن « مفهوم الزمن فى الأدب القديم » . ومنذ ذلك التاريخ بدأ الاهتمام بدراسة مفهوم الزمن عند القدماء .

واذا كان الاحساس بالزمن قد نضج عند

---

(١) بندار شاعر اغريقي ولد فى بيوتيا عام ٥١٨ ق.م ، ذاعت شهرته فى القرن الخامس ، وقد جمعت اعماله فى ١٧ كتاباً . واشهرها تلك التى تمجد الانتصارات في الالعاب الاولبية والبيثية والنيمية والبرزخية وهي الاعياد الرياضية الكبرى التى كانت تقام في بلاد الاغريق .

(٢) التراجيديا هي اروع ما ابدعت العبقرية الافريقية ، وهي فى ابسط تعريف عبارة عن ماساة تصاغ شعراً ، وكانت تمثل اصلاً على المسرح الملحق بمعبد الاله ديونيسوس كجزء لا يتجزأ من طقوس عبادته .

كتاب التراجيديا الثلاثة (٢) فقد كانت لكل واحد منهم فلسفته الخاصة ووجهة نظره الخاصة في هذا الصدد ، وكانت الكلمة التى استخدموها فى التعبير عن الزمن فى مسرحياتهم هى « خرونوس » ألتى وردت أكثر من أربعمائة مرة في التراجيديات التى وصلت الينا .

وهنا يتبادر الى الذهن سؤال مهم : لقد ظهرت التراجيديا فى الوقت نفسه الذى نضج خلاله الاحساس بالزمن ، فهل حدث ذلك مجرد مصادفة أم ان التراجيديا الاغريقية ببنائها وتركيبها كانت سبباً في هذا النضوج ؟

نحن نعرف يقيناً أن الوقت يكشف عن نفسه من خلال التغيير ، وبهذا المفهوم فان كل التراجيديات تعالج الزمن ... ذلك بان موضوعها الرئيسي هو دائماً حدث من الأحداث الكبار التى تغير الأوضاع .. وقوة التراجيديا تستند أساساً الى ما فيها من اختلاف بين ما يقع « قبل » وما يقع « بعد » ، وكلما ازداد عمق هذا الاختلاف ، كلما ازداد عمق المأساة .

ولكن اذا كانت التراجيديا تعالج دائما موضوع الزمن فانها لا تنفرد بذلك ، وهناك صور اخرى من الأدب تتناول نفس الموضوع .. في مقدمتها الملحمة ، فما هو الفرق اذن ؟

لعل أرسطو قد أجاب على هذا السؤال حين قال فى رسالته عن الشعر « ان المأساة تتناول فترة من الزمن محدودة ، وهدفها هو أن تعرض علينا حدثاً متكاملاً ، أما الملحمة فلا تعرف للزمن حدوداً لأنها تقص علينا قصصاً كثيرة وتتناول ماضياً غير محدود ، وتتحرك بملء الحرية سواء فى الماضى أو فى المستقبل بعكس المسرحية التراجيدية التى تبدأ أحداثها من وقت معين وتجبرنا على أن نعيش مع هذه الأحداث دقيقة بدقيقة حتى تنتهى كأنها حاضرنا الذى نعيشه » .

ولنضرب مثلاً يوضح لنا الفرق في هذا الصدد بين الملحمة والمأساة : هناك المعركة الشهيرة بين أجاممنون واخيليس التى تبدأ بها ملحمة الالياذة ، فأين نجد مثلها في المأساة ؟ الواقع أننا نجد معارك كثيرة فى التراجيديا... معركة بين أجاممنون ومنيلاوس حول حياة افيجانيا ، ومعركة بين منيلاوس وبيليوس حول حياة أندروماخ .. لكن هذه أو تلك لا تنشب هكذا عفوياً ولا تتصاعد عفوياً ، انما نجد كلاً منهما تتصل بحدث هام ينتظم التراجيديا كلها من حوله . أعنى ان المعركة فى المأساة تتخذ طابعاً خاصاً تستمده من الحدث الرئيسى فيها ، وهى تتصاعد ثم تتصاعد حتى تصل آخر الأمر الى حد الجريمة ، ان المعركة فى التراجيديا تمثل جزءاً من تطور شامل ينتهى بوفاة عنيفة وهكذا يكمل الحدث وينتهى .

هذا اذن بناء متكامل يختلف عما نجده في الملحمة ، ولقد كان ذلك فى واقع الأمر شيئاً جديداً على الأدب الاغريقى ، بدأ يظهر حين أصبح الاحساس بالزمن اوضح وأقوى . ان المأساة التراجيدية تنادى أحاسيسنا وعواطفنا وتحتويهما معا عن طريق تتبع ازمة من الأزمات ، وهى تبدأ ثم تتصاعد دون توقف

---

(٢) شعراء التراجيديا التلاثة هم : ايسخولوس ، سوفوكليس ، يوريبيديس . عاش الاول من عام ٥٢٥ الى ٤٥٦ ق.م. وقد حارب في بعض معارك الحروب الميدية وكتب ما لا يقل عن ٩٠ مسرحية لم تصل الينا منها سوى سبع اهمها : الضارعات والفرس والسبعة ضد طيبة وبروميثيوس والاوريستايا (وهى الثلاثية الوحيدة الباقية وتشمل اجاممنون وخويفوراى ويومينيديس) وهو اول من اضاف ممثلا ثانيا لنفسه .

اما سوفوكليس فقد ولد في ٤٩٦ ق.م. وهو الذى جعل عدد الممثلين ثلاثة ورفع عدد افراد الكورس من ١٢ الى ١٥ . وقد وصلت الينا سبع من مسرحياته اهمها : آجاكس والتيجونا والكترا واوديب الملك واوديب في كولونوس . اما يوريبيديس فقد عاش بين عامى ٤٨٤ ، ٤٠٧ ومن اهم مسرحياته الكستيس وميديا واندروماخ وهيكوبا وهيراكليس والضارعات .

وتنمو باطراد لا محيص عنــه . ونستطيع ان نخلص ممــا سبق بأن التراجيديا تقــوم على دعامتين : مشكلة محددة متصلــة الأحداث ، وفترة زمنية معينة تغطيها هذه المشلكة .

يتضح اذن ان « الزمن » يشكل ركناً ركيناً فى بناء التراجيديا ، وذلك برغم ما نعرفه مــن أن الاغريق القدامى كانوا يحبون الاستقرار ولا يقبلون كثيرا على التغيير ، لكــن ذلك لا ينفى ادراكهم بان هناك نظاماً عاماً للكون يحكم كل شيء فيه ويتحكم فيه الزمن الذىاعتبروه تهديدا متصلا لحياتهم ، أو على الاقل مصدر تهديد ، كما يبدو واضحاً فى التراجيديا،وذلك يتمشي تماما مع ما نراه في كل التراجيديات من وقوع أحداثها الكبرى خلال فترة محدودة من الزمن لا تتعداها .

وتختتم الكاتبة هذا الفصــل الممتع مــن دراستها قائلة ان التراجيديا الاغريقية تجمع بين النقيضين فيما يتعلق بالزمن ، فهىتحكى اساساً اسطورة قديمة يرويها النــاس ولا يعرفون زمن مولدها بالضبط ، ثم هى تمضى الى الحاضر وتتناول المستقبــل ، واذا كانت التراجيديا قد ولدت حين بدأ الاغريق يحسون بأهمية الزمن ، فقد كان ذلكالاحساس حديثاً لم يتأصل بعد ، وبهذه المثابة فان التراجيديا تصور لنا ازمة ذات طابع مؤقت فى عالم لــم يتحكم فيه الزمن كل التحكم بعد ، ومن هنا احتلت مكانها الخاص فى تاريخ الأدب .

★ ★ ★

ويتناول الفصل الثانى مشكلة « تجسيــد الزمن فى التراجيديا الاغريقية » وفيه تحاول المؤلفة أن تبين متى ظهرت هذه الفكرة وكيف تطورت حتىانتهت بالتألية ، وقد استطاعت ــ اعتماداً على النصوص الأصيلة أن توضح هذه الفكرة فىالتراجيديا الاغريقية توضحياً كاملاً .

الواقع أن الزمن لم يكن فى الأصل الهاً عند الاغريق ، ولم يصبح كذلك الا فى وقت متأخر جداً وفى صورة خاصة جداً .. لقد عبدوه فى العصر الهلينستى تحت اسم « آيون » ، وكانت هذه الكلمة تعنى عندهم الزمن السرمدى ، وهو بهذا المفهوم يختلف عن كلمــة « خرونوس » التى تعنى الزمن العادى ، والتى قلنا من قبل انها لم ترد اطلاقاً فاعلاً لفعل عند هوميروس، مما يدل على أن مجرد فكرة التجسيد لم تكن قد وردت على الأذهان بعد .

فمتى حدث الخلط بين الكلمتين ؟ ومن الذى بداه ؟ اكبر الظنانه قد حدث أيام الأورفيين (١) وعلى ايديهم ،لان بعض العقائد الأورفية كانت تصور الزمن فى صورة كائن مقدس هو الذى خلق النار والهواء والماء .

وفى القرن السادس نلتقى بأول تجسيــد واضح للزمنفى اشارات متناثرة لبعضالفلاسفة والشعراء : فطاليس يصفه بأحكم الحكماء لأنه هو الذىيكتشفكلشيء (Diogenes Laertius I, 35) ، وسولون يصفه بانه هو الذى يظهر الحقيقة(Sol. q, 1-2)، ويقول عنه ثيوجينيس انه يكشفالغطاء عنكلشيء (Ekphainei 967)

أما سيمونيديس فيجعل له اسنانــا تمزق كل شيء ارباً أرباً (Frg. 176)

خلاصة ذلك أن الأشعار الاورفية لم تكن هى وحدها التى تحدثت عن الزمن فوصفته بالكائن الحى . واذا انتقلنا الى التراجيديا نرى يوريبيديس يجعــل الزمن والــداً للعدالــة Antinope 222ووالداً للأيام Supp. 787 ، وهو يلد الأيام والليالى فى « اوديب فى كولونوس »

---

(١) الاورفية عقيدة اغريقية جاءت احكامها فى مجموعة من الاشعار كتبها اورفيوس ومن ثم نسبت اليه ، فعرفتبالاورفية ، وقد دونت هذه الاشعار في تاريخ لاحق لظهور العقيدة التى ترجع اصلاً الى اواخر القرن السابع واوائل القــرن السادس قبل الميلاد .

(618) للشاعر سوفوكليس . أما يوربيديس فيرى أن الزمن لم يولد وانما هو الوالد : والد الأيام والليالي كما ذكرنا ، والد الحياة بطولها .

وقد شبهوا الزمن بمجرى ماء سرمدى لا يجف ولا يتوقف ، وهو على هذا النحو يصبح القوة التى تحتضن العالم وتجرى من حوله ، واذن فقد غدا الزمن مفهوماً معنوياً لا بداية له ولا نهاية .. وفى هذا قالوا ان الزمن الذى لا يدركه تعب أو كلل يطوف حول العالم في مجرى أبدى مجدداً ذاته دائما .

وتشير الكاتبة بعد هذه المقدمة الى نوعين من التجسيد ، اولهما يتناول الزمن من حيث علاقته بنا ، والثانى يتناوله من حيث علاقته بالاحداث . والواقع أن فكرة تجسيد الزمن قد جاءت بصورة طبيعية تلقائية ، فنحن المحدثين نقول فى تعبيراتنا العادية أن الوقت يمضى أو يقترب ، وهذا فى حد ذاته تجسيد ، ومثل هذه العبارات كثيرة فى الأدب الاغريقى تصادفنا كلما كان هناك حديث عن الزمن أو الوقت ، فمثلاً نرى سوفوكليس يصف عزلة فيلوكتيتيس قائلا « ان الوقت كان بالنسبة له يمر متثاقلاً » (Philoc. 285) ، ومرة أخرى يقول « أن الوقت يولى الادبار » (Eumenedes 853) . أما ايسخولوس فيقول « ان الوقت يطول » (Persians 64)

هذه العبارات تثبت أن الزمن كان فى طريقه الى التجسيد الكامل بحيث اعتبروه كائناً حياً بل مسئولا عن الأحداث التى تواجهنا . وتصوير الزمن على أنه مبدع الأحداث هو الصورة الأكثر شيوعاً فى التراجيديا ، ومع ذلك فثمة صورة اخرى يعتبر فيها الزمن مؤثراً فى حياتنا الداخلية : فهو كائن حى ، وهو يتصل بحياتنا أوثق اتصال كما يختلط بمشاعرنا أعمق اختلاط ، بل هو — كما نرى فى ايسخولوس بالذات — يعيش فى داخلنا ولا يفارقنا ابداً حتى ونحن نيام ومن امثلة ذلك قول سوفوكليس « ان الزمن الطويل الذى يعيش معى قد علمنى ان اقبل الأشياء » (اوديب فى كولونوس) وقول يوربيديس فى الضارعات « ان هذه المرأة قد عاشت فى صحبة الزمن الطويل » .

وبهذا المفهوم فان الزمن ما دام يعيش معنا وفى داخلنا ، سوف يكتسب كل التطورات التى تحدث لنا نحن ، سوف يهرم حين نهرم ، وسوف يشيخ حين نشيخ .

هذا فيما يتصل بالزمن من حيث علاقته بنا ، اما من حيث علاقته بالأحداث ، فهو الذى يوضح الاختلاف بين حادثين متتابعين مع استمراره اثناء وقوعهما ثم من بعدهما ، واذا كان الوقت يمتد من قبل ومن بعد محتوياً كل ما وقع وما سوف يقع ، فطبيعى ان نرى فيه كائناً سامياً متفوقاً على الكائنات الاخرى ، ومن ثم يصبح أهلاً للتقديس ولاسيما فى العالم الاغريقى حيث تكثر الآلهة والكائنات المقدسة . ومنذ البداية اكتسب الزمن — بمجرد أن وعاه الاغريق — هذه المكانة ، فاصبح شبه مقدس ، هكذا كان فى اشعار بندار وفى التراجيديا .

وعند سوفوكليس نرى الزمن يكشف الغطاء عن الأشياء ، وهو الذى يتيح لها فرصة النمو فتبين وتتضح بعد ان كانت خافية (Ajax 647) وسوفوكليس يستخدم فى أشعاره أفعالاً كثيرة من هذا الطراز ويجعل الوقت فاعلاً لها ، ولم يكتف شعراء التراجيديا بذلك ، فليس الزمن مجرد كاشف للامور المقدرة وانما هو المسئول عن حدوثها ، ومن ثم يصبح قوة غامضة نصفها مادى ونصفها معنوى ، وهو قوة مسئولة عن كل ما يقع وما يحدث ... واذا كان الزمن هو الذى يلد الأيام والليالى فهو المسئول بالتالى عما يقع فى هذه وتلك من أفراح واحزان ، واذن فهو والقدر صنوان ، ولا بأس من تجسيده فى صورة القدر والمصير ، ولنسمع بندار يقول « فليحفظ الزمن له رخاءه » (Olym. VI, 97) ونفس الصورة تواجهنا فى التراجيديا ، فالزمن يبدو دائماً بالغ النشاط ، وهو فاعل لأفعال

كثيرة ، ولنسمع الى شعراء التراجيديا : « أن الوقت يعلمنا الدروس » (Prom. 981) وهو يمحو الأشياء ، وهو يهدىء ويسكن .. الخ . ووصفوه بالعظيم وقالوا أيضا « اننا نراه ولا يفلت أحد من قبضته » وتلك صفات الحاكم المسيطر ، وهي صفات زيوس رب الأرباب عندهم .

ويبدو أنهم لم يروا ما يدعو الى الانتقاص من فكرة السلطة العليا للزمن ، فكل انسان يريد أن يشرح الامور وأن يعثر على مسئول عنها ، وهذا المسئول لا بد أن يكون الها ، ويمكن أن يكون الزمن هو ذلك الاله ... هكذا كان التصور عند سوفوكليس ويوريبيديس .

الى هنا كان الزمن قد ظفر بالتجسيد والتأليه ولكن في صورة قد تبدو في جملتها غير حاسمة وغير قاطعة ، فهو لا يبدو لنا كالآلهة الاغريقية الاخرى شخصاً فرداً له سماته الخاصة ونفسيته الخاصة ووجوده المادى الصريح . ولقد جاء ذلك كله كخطوة تالية ، فمتى جاء ؟ لعل ذلك قد حدث على يد بندار حين قال « ان الزمن يتصرف تصرف الفرد العادى » (Isth. VIII, 14) .

ويبدو أن المعنى الهام الذى أراد شعراء التراجيديا نقله الينا هو أن الزمن يرى كل شيء كما تفعل الشمس وكما يفعل زيوس... ومن هنا يصبح قوة منذرة مهددة يمكن أن تتجسد حين يصبح الزمن انساناً له عينان حادتان صارمتان .. وهكذا يقترب جداً من الصورة التى أوردها سيمونيديس حين قال « أن الزمن له أسنان حادة » .

تلك هي الأفكار العامة عن تجسيد الزمن وتأليهه فى التراجيديا الاغريقية . لقد كان اول الأمر شيئاً معنوياً غامضاً ثم رويداً رويداً بدات تظهر له شخصية مستقلة . وعند أيسخولوس كان التجسيد فى مرحلته الاولى لا يزال غامضاً ، ثم أخذ يتضح حتى غدا عند يوريبيديس شخصاً له اقدام يخطو بها ويتحرك .

* * *

تنتقل المؤلفة بعد هذا التعميم عن مفهوم الزمن وتجسيده وتأليهه فى التراجيديا الاغريقية الى دراسة هذا وذلك عند كل من شعراء التراجيديا الثلاثة كل على حده ، وعن فلسفة كل منهم الخاصة في هذا الصدد .

وهي تبدأ باقدمهم جميعا ، اى الشاعر الاثينى أيسخولوس ، وتخصص الفصل الثالث لدراسة الزمن فى كتاباته . فتحدثنا أولاً عن ظروف حياته الخاصة وكيف اشترك فى الحروب الميدية وكيف كان بين من صنعوا النصر الاثينى على جحافل الملك الفارسي فى معركة ماراثون اولى معارك تلك الحروب ، ثم كيف كان وللمرة الثانية بين من صنعوا النصر للاغريق في معركة سلاميس .. وعاش بعد ذلك ليشهد مجد أثينا وعظمتها يوم تزعمت العالم الاغريقي وشيدت امبراطوريتها الاغريقية الكبيرة ، وترى المؤلفة ان رجلاً كهذا مر بتلك التجارب وأسهم فى تلك الأحداث لا بد أن يثق بالزمن ، والواقع أن أيسخولوس لم يثق بالزمن وحسب انما كرس كل نشاطاته واعماله للزمن (1) ... ولثقته المطلقة هذه نراه في مسرحياته يلقي مزيداً من التركيز على الزمن ويصوره حاملاً للواء العدالة ، ولا يعتبره مجرد مادة أو موضوع يدير الملاحظات من حوله ، وانما يجعل منه عقيدة حقيقية راسخة ينهض عليها بناء مسرحياته .

الزمن في مسرحيات أيسخولوس هو السيد الذى يعلم الناس ويلقنهم الدروس وان كانت

(1) Athen. VIII, 347.

قاسية[1] .. هو أولاً وقبل كل شيء الاداة التى تنفذ العقاب الالهى ، وتلك هى الصورة الاولى للزمن عنـد أيسخولوس ، وفلسفة أيسخولوس في هذا أساسها أن العدل الآلهى يرتبط بالزمن ، فالحدث يقع لأن الاله قد قرر ذلك ، وقرار الاله انما جاء نتيجة لشيء وقع في الماضي وأثار غضبه . فلا بد اذن من عقاب ، والزمن هو الذى ينزل هذا العقاب بمن يستحقه .

والحق أن الانسان اذا آمن بالعدل الالهى فلا مناص من أن يصبح الزمن شيئاً جوهرياً فى الموضوع ، لأنه يوضح لنا امكانية حدوث تأخير فى انزال العقاب ، ويستحيل عملياً أن نؤمن بالعدل الالهى دون أن نعترف بأن هذا العدل يأتى عادة متأخراً .. ولقد كان هذا التأخير مشكلة بالنسبة لكثير من المفكرين القدامى ؛ ولكن أيسخولوس لم يجد في الأمر اية مشكلة بل اعتقد اعتقاداً يقينياً بأن تأخر العدالة الالهية أمر طبيعى وصادق ، فلا بد من أن تلقى الجريمة عقاباً ، ولكن متى ينزل هذا العقاب ؟ انه يأتى لاحقاً ، يأتى فى حينه كما قال كل من بندار [2] وسولون [3] قبل أيسخولوس ، الذى يحتمل أن يكون قد أخذ هذا التفكير عنهما ثم بنى عليه عقيدة كاملة .

هذه العقيدة هى السبب فى ان الزمن لم يظفر عند ايسخولوس بنفس القدر من التجسيد الذى ظفر به عنـد سوفوكليس ويوريبيديس ، ومع ذلك فقد ظفر عنده بقدر اكبر من الاهتمام . ويصر أيسخولوس أحياناً على أن الانسان لا يستطيع ان يعرف متى تأتى العدالة ، فهى تنزل بالنسبة للبعض عاجلة وبالنسبة للبعض الآخر آجلة بينما تنسى البعض نسياناً تاما [4] . والعقاب الالهى ينزل فى كل مسرحيات أيسخولوس تقريباً بأبناء وحفدة من ارتكبوا الخطيئة ... لقد كان ايسخولوس ينظر الى الأجيال المتعاقبة كشيء متصل مستمر ، ومن يثق فى العدالة الالهية لا بد ان ينظر الى الامور من بعد كبير ، وأن يؤمن بوقوع القصاص آخر الامر ، وهو قصاص ينزل بالأبناء والأحفاد الذين يدفعون ثمن خطيئة غيرهم . وهذه الفلسفة لا تزال تعيش معنا حتى الآن فنحن نقول « اعمل طيباً ليجنى أبناؤك الثمرة » ونقول لمن يقارف السوء « سوف يبقى هذا لابنائك » . بل ان القرآن الكريم نفسه يؤكد هذا المعنى حين قال جل جلاله « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا » .

وانطلاقاً من هذه الفلسفة نجد شخصيات أيسخولوس تبدو دائماً فى حالة ترقب لا تنتهى الا حين يقع الانتقام الالهى آخر الأمر ، على أن التأخير يمنح الأمل أحياناً ، فهو يعنى تأجيل وقوع الكارثة بالنسبة للمخطئين كما يعنى انهاء آلام التاعسين الذين ظلموا حين يرون ما حل بظالميهم .

والمستقبل عنـد أيسخولوس مجهول ، والزمن يسير فى طريقه وئيداً لا يحفل بآلام الناس ولا بخوفهم حتى ينفذ فيهم مشيئة الآلهة . والجريمة عنده تنمو مع الأيام وتلد غيرها تماماً كما يخرج النبت من البذرة . وهكذا يبدو الزمن — من حيث هو أداة تحقيق العدالة — اشبه شيء بقوة ايجابية مدمرة بالنسبة للمجرمين ، وذلك حق ، ولكنه ايضاً يدمر أجيالاً من سلالة هؤلاء المجرمين ، ومن ثم فان حصاده لا يعدو أن يكون آلاماً وأحزاناً

---

(1) Prom. 981.

(2) Pind. Pyth. VIII, 15.

(3) Solon, 3,15.

(4) Choiph. 61ff.

مريرة . وليس ذلك كل ما فى الأمر ، لأن تأثير العقاب لا يكون مادياً وحسب ، وانما فيه جانب عقلى ، ذلك لأنه يعطى درساً لمن ينزل بهم ولمن يعيشون من حولهم أيضاً ، لأن هؤلاء حين يرون آثار العقاب على غيرهم يتعلمون ، وهنا دروس يلقنها الزمن للناس، كلها في الحكمة والتروى ممالا يحصله المرء الا بالتجربة والمعاناة. ومعنى ذلك أن عقاب المخطئين يمنح الحكمة لمن لم يخطئوا بعد ، وذلك أمر نراه واضحاً فى جميع شخصيات أيسخولوس .

ومن خلال الآلام والخوف يرى الناس حقيقة الحياة ، وبالتالى يصبحون حكماء مع مرور الزمن. وهناك جانب آخر ، هو ان الزمن كما يعلم, ويعطى الدروس فانه يمحو ويطمس ، وتلك فكرة سوف تبدو أكثر وضوحاً عند سوفوكليس ويوريبيديس ، أما هنا عند أيسخولوس فان فكرة المحو يداخلها التطهير ، لأن الزمن عنده لا يمحو الايمان او السعادة أو الصبر ،وانما يمحو الغضب الالهى فيتم التكفير . هكذا تتضح لنا فلسفة أيسخولوس عن الزمن ... انها عقيدة متماسكة مطردة وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبى لمسرحياته ، ومن هنا ظهرت الثلاثيات .

فايسخولوس يعتقد يقينا أن العدالة الالهية لا تكف عن العمل أبداً وهى تمد نشاطها فوق الأجيال ، ومن هنا لم يستطع أو لم يتصور أن يعالج حدثاً ما دون الرجوع الى أصوله واغواره البعيدة ، وربما الى ما قبل ولادة البطل نفسه . ولهذا السبب لم يقصر موضوع المسرحية على الحدود الضيقة التى تحيط بحدث قصير،ولجأ الى المسرحية الثلاثية،وهى فى حقيقتها ثلاث مسرحيات تسير فى خط واحد، وهذا هو السبيل الذى أتاح له فرصة تناول سلسلة متتابعة من الجرائم التى تفصل بينها آماد زمنية بعيدة ولكنها مرتبطة ببعضها أشد الارتباط .

وأبرز دليل على ذلك ثلاثية (الاوريستايا) وهى الوحيدة التى وصلت الينا سليمة ، أما (السبعة ضد طيبة) فهى الاخرى تعطينا الدليل على ما نقول من مجرد ترتيب عناوينها الثلاثة « لاوس » ثم « أوديب » ثم « السبعة ضد طيبة » أى الأب ثم الابن ثم الأحفاد .

هناك ارتباط اذن ، وارتباط لا انفصام له بين الماضي والحاضر ، وهو لا يقوم عفويا وانما وفق نظام دقيق . ويلفت النظر اننا نرى ذلك واضحاً حتى فى مسرحية (الفرس) التى تعتبر مسرحية تاريخية ... فأثينا ينبغى أن تكون هى المسئولة عن دمار الملك الفارسى « جسر كسيس » ، ولكن أيسخولوس الاثينى يصر على ارجاع هذا الدمار الى آثام دينية ارتكبها الملك الفارسى قبل مجيئه الى بلاد الاغريق بأعوام طويلة جداً والى آثام دينية اخرى من نفس الطابع صاحبت خروجه من بلاده غازيا .

وبعد ، فهكذا كان مفهوم الزمن عند أيسخولوس ... لقد كانت عقيدة متكاملة كما ذكرنا ، وعلى أساسها شاد أيسخولوس البناء الأدبى لمسرحياته ... وما من شك فى أن المؤلفة قد استطاعت أن توضح لنا من صميم هذه المسرحيات مدى تغلل تلك العقيدة فى نفس الشاعر ، وما من شك أيضا في أن أيسخولوس حين كتب مسرحياته كان متأثراً بأحداث عصره وبظروفه وتقاليده ... لقد كانت هذه المسرحيات مرآة صادقة لزمان صاحبها .

★ ★ ★

وفى الفصل الرابع عن « الزمن عند سوفوكليس » تحاول المؤلفة أن توضح الفرق بين نظرة أيسخولوس الى الزمن ونظرة سوفوكليس اليه ، أو بعبارة اخرى ما طرأ من تطور على الفكر الاغريقى من حيث مفهومه عن الزمن ، فقد اعتنق سوفوكليس فلسفة مغايرة لفلسفة أيسخولوس في هذا الصدد .

وهي تبدأ فتقول ان الفاصل الزمنى بين الشاعرين لا يزيد على جيل واحد، وحين كتب سوفوكليس مسرحيته الاولى كانت قوة أثينا قد توطدت بعد النصر فى الحروب الميدية ، وكانت سيادتها على العالم الاغريقى آخذة فى الازدياد . ولقد يعتز الناس بانجازاتهم حين يحالفهم النصر ومن ثم لا يركزون كثيراً على العون الالهى . وبالتالى فان عصر سوفوكليس يعتبر عصر الانسان لا عصر الآلهة .

ويبدو لنا هذا التغيير واضحاً جداً في مفهوم الزمن كما تعرضه مسرحيات سوفوكليس حيث نجد الانسان يحتل مكان الصدارة بدلاً من الاله . هذه فلسفة جديدة اذن ، بمقتضاها يأتى بؤس الانسان وتعاسته من تقلبات الدهر وتغير الأشياء ، كما تأتى سعادته من اسلوبه فى مواجهة هذه التقلبات .. والأحداث نفسها بدلاً من تفسيرها على أساس عام واحد نراها عند سوفوكليس تفسر كضرب من ضروب التحدى للسلوك الانسانى .. وذلك فرق بين الفلسفتين كبير ، وان كانت كلتاهما مستمدة من اصل فكرى واحد .

والواقع أن الفرق يبدو لنا واضحاً كل الوضوح حين نناقش أمرين : أولهما طريقة وصف اثر الزمن على الانسان وثانيهما اسلوب الانسان فى مواجهة هذا الأثر .

لم يعد الوقت هو اداة العدالة الالهية وانما غدا مبعث القلق فى حياة البشر ، ونحن وان كنا لا نشك فى أن سوفوكليس كان يدرك تماماً معنى العدالة الالهية، ويدرك كذلك المعاناة التى يلقاها الناس من جراء أخطاء قديمة ، الا انه نادراً ما ركز فى مسرحياته على هذه الفكرة ، كذلك لم يركز كثيراً على تأجيل نزول العدالة الالهية قدر ما اكد على التدخل الالهى المباغت فى حياة الناس . وحين كان يشير الى العقاب فانه يجعله حاسماً وسريعاً وقاطعاً بدلاً من تصويره فى شكل تهديد متصل مستمر .. وفى هذا كله لا ينصب التأكيد على الاله وعلى العدالة وانما على الانسان وعلى التغيير .. لم يعد الوقت — كما كان عند سلفه — سلسلة زمنية طويلة تتم خلالها عملية القصاص الالهى، وانما أصبح سلسلة من التغييرات المباغتة التى تحدث بأية طريقة وتؤثر فى مصائر الناس ومشاعرهم .

واذا كان الاغريق يعتقدون أن الانسان لا يجوز له ان يأمل فى سعادة دائمة ونعيم مقيم، فقد تناول سوفوكليس هذه الفكرة بتركيز شديد ، بل لعله جسدها وصاغها فى عبارات بارعة .. وعبر كذلك فى مسرحياته عن نظرية التغيير التى يحدثها الزمن فى صورتين متناقضتين احداهما تتناول التغيير العفوى الذى يقع كيفما اتفق دون نظام ، والاخرى عن التغيير الذى يجرى وفق نظام دقيق ... وليس فى ذلك التناقض ما يزعج ، فنظام الكون مطرد وثابت ودقيق ، ولكن هذا لا يمنع من وقوع تغيير داخل هذا النظام : مثلاً هذا النجم هنا الآن ثم هو هناك بعد فترة من الزمن ثم هو يعود الى مكانه الأول ، تغيير ولكن داخل نظام محكم ثابت مطرد .

ويبدو ان سوفوكليس قد تشبع تماماً بهذه النظرية ، فهو يعرض علينا كثيراً من صورها فى مسرحياته المختلفة .. متاعب الحياة واضطراباتها وشجاعة الانسان فى مواجهتها كانه محارب يهاجمه الأعداء من كل جانب ، وخير مثل على ذلك مسرحية اوديب فى كولونوس ، فابتداء من السطر ١٢٤٥ وما بعده نجد قوى الطبيعة تتكاتف فى محاربة الانسان لتبرز ضعفه ، ثم نجده يتحدى هذه القوى وهو يواجهها بكامل شجاعته .

تلك نظرة تختلف عن نظرة أيسخولوس، لأن تحدى الانسان لتصاريف القدر لا يحدث نتيجة لقرار الهى وانما هى طبيعة الأشياء . ويعرض سوفوكليس فكرته عن الزمن وعلاقته بالانسان عرضاً اخلاقياً ، فهل ينبغى ان يكون ليناً وليس عنيداً ، وهل ينبغى أن يكون صبوراً وليس قلقاً ، وهل يخضع للزمن اذا لم يكن من

ذلك الخضوع مفر ؟ هذه هى المشكلة الأخلاقية عند سوفوكليس .

ان سوفوكليس يجعل أبطاله معاندين ثابتين على مبادئهم لا تزعزعهم نوائب الدهر ، وحين يتصل الأمر بالسلوك فانهم يتصرفون طبقاً لقواعد ثابتة لا تتغير ، هكذا مثلاً فعلت « انتيجونا » حين عصت اوامر « كريون » لأنها كانت فى نظرها اوامر غير حكيمة فقالت « لا أتصور ان الأوامر الملكية لها كل تلك القوة بحيث تجعل الانسان الفانى يتجاهل من أجلها القوانين الأزلية التى لا تخطىء .. قوانين السماء »(1) .

هكذا نلتقى بفكرة رفض الانسان لما يأتى به الزمن ، وهى فكرة تعنى الموت فى ذاته أو التعرض لخطره على الأقل ، وهذه الفكرة هى التى تحكم بناء المأساة عند سوفوكليس ، وفى معظم مسرحياته مثل آجاكس وانتيجونا والكترا واوديب فى كولونوس ، نجد الحركة المسرحية كلها تتركز حول شخصية واحدة هى التى تواجه التحديات والأخطار فى اصرار يتصاعد باستمرار حتى يصل الى درجة الاستماتة أو الى درجة الموت ذاته دون أن يعرف الافلاس أبداً .. لا تسليم .

هذا البناء المأسوى نلتقى به كما ذكرنا فى كثير من مسرحيات سوفوكليس ، وهو يختلف تماماً عما رأيناه فى ايسخولوس : فعند هذا الأخير نرى الناس يسلمون تسليماً أعمى للالهة ، أما سوفوكليس فقد جعلهم يرفضون التسليم فى شجاعة واصرار ، ومع ذلك فان الزمن فى كلا الحالين هو القوة الكبرى وهو الأداة التى يستخدمها الاله لتنفيذ ارادته ، وهو عند أيسخولوس بالذات ، الخلفية التى يعمل المرء على مواجهتها وتأكيد شخصيته حيالها ، واذا قدر للزمن أن يهزم فذلك عند أيسخولوس بارادة الآلهة ولكنه عند سوفوكليس بارادة بطل المسرحية الذى تحدى الزمن وافلت من قبضته . ولا ينسى سوفوكليس برغم كل شيء

أن الزمن هو الذى يكشف الغطاء عن طبائع الأشياء والناس ويعرضهما للنور .. والكشف عن الأشياء هو الذى يتيح لنا فرصة الحكم عليها ، والمسلك الانسانى لا يكشفه الا التكرار ، والتكرار لا يأتى الا مع الزمن ومن ثم نعرف ما اذا كان المرء شجاعاً أم جباناً ، صديقاً أم عدواً ، كريماً أم بخيلا ، واذا كنا نشك فى أمر ما ، فان الزمن وحده هو الذى يعيننا على الجزم فى هذا الأمر برأى قاطع . وبهذه الفلسفة فان الزمن لا يصبح سيداً ينبغى أن نستجيب لكل أوامره ، انه يصبح مجرد شاهد يعرف كل شيء ويمدنا بالدليل الذى يسمح بالحكم على الناس وعلى الامور .

وينبغى أن نذكر هنا أن كل هذه المفاهيم لم تكن جديدة على الاغريق ، أعنى انها لم تكن من خلق سوفوكليس ، ومنذ القرن السادس قبل الميلاد قال طاليس « ان الزمن هو الذى يكشف الامور » وقال سولون « أن الزمن سوف يبرهن للناس أننى لست مجنونا » وذلك حين اتهمه اعداؤه بالجنون . وفى القرن الخامس يتحدث الشاعر بندار عن الزمن فيقول « انه وحده الذى يستطيع أن يقيم الحقيقة الصادقة » ويقول أيضاً « ان الأيام هى أعدل شاهد » .. ولم تخل مسرحيات ايسخولوس من ترديد لنفس الفكرة ، لكن سوفوكليس هو الذى ابرزها ابرازاً قوياً واضفى عليها مزيداً من الأهمية ، وهو القائل « ان الزمن يكشف كل الأكاذيب » و « يسلط الضوء على كل شيء » و « يرى كل شيء ويسمع كل شيء » ، وفى « اوديب الملك » يزيد سوفوكليس الفكرة وضوحاً حين يُجرى هذا المفهوم على السنة الكثيرين من شخصيات المسرحية بل لعلى أقول ان الكشف عن الامور بوساطة الزمن هو موضوع المسرحية .

وبعد ، فان سوفوكليس ينظر الى الزمن من وجه نظر الانسان ، واذا كانت شخصياته

(1) Ant. 853 ff.

تعيش فى قلق وترقب كما كانت شخصيات ايسخولوس ، الا انها لم تعد تنتظر اجيالاً واجيالاً وهى تعانى هذا القلق ، ان الأمر عنده يقاس بما يجرى على الفرد نفسه وعلى حياة هذا الفرد فقط .

★ ★ ★

والفصل الخامس عبارة عن تحليل لمفهوم وفلسفة يوريبيديس عن الزمن ، ومقارنة بينه وبين سلفيه فى هذا الصدد ، والواقع ان يوريبيديس يختلف اختلافاً واضحاً عن زميليه ، فهو قد سلك سبلاً عدة فى كتاباته واهتم بكل شيء ، ونحن نستطيع ان نلمس فى مسرحه قوة العاطفة الشخصية التى تكاد تجلجل فى كل سطر من سطوره ، جنباً الى جنب مع الاهتمام الواضح بشتى الامور .

ولا شك فى ان بعض مسرحياته تكاد أن تكون تقليداً لايسخولوس ، وهنا يفقد كثيراً من ذاته ، من ذلك مثلاً المسرحية التى كتبها فى اواخر أيام حياته ــ الباخاى ــ ففيها ينزل الاله عقابه على جريمة قديمة ارتكبت قبل جيل كامل ، وفيها ينشد أفراد الكورس عبارات جديرة بايسخولوس خلاصتها أن الزمن هو الذى يحقق العدالة(١) .

ونجد عنده أيضاً فكرة الدروس التى يلقنها الزمن للناس ، كما نجد ترديداً للكثير من مفاهيم سوفوكليس عن الزمن كقوله «ان الزمن شاهد على الانسان وهو يكشف حقيقة معدنه »(٢) .

ولقد كان يوريبيديس من المتشائمين ، يرى الدهر قلباً والحياة لا تثبت على حال ، والزمن هو الذى يفعل كل ذلك ، واعتنق أيضاً مبدأ سوفوكليس الذى ينادى بأن فترة وجيزة من الزمن تكفى لأحداث أكبر تغيير فيؤكد أن «يوماً واحداً » يكفى لكل شيء .. ألم تفقد هيكوبا كل سعادتها فى يوم واحد ؟ (٣) ، وفى يوم واحد ايضا ذابت كل امجاد أمفيتريون(٤) .

هكذا يرى يوريبيديس أن اى شيء قد يحدث فى أى وقت وفى أقصر مدى وبمحض المصادفة دون أى توقع .. بل ليس ثمة ما يحدث وفق توقعات الانسان .. وهنا تتعارض فلسفته مع فلسفة ايسخولوس تعارضاً يكاد أن يكون كاملاً وتذهب بعيداً عن افكار سوفوكليس .

الزمن عند يوريبيديس أشبه شيء بمملكة تتربع المصادفة على عرشها فهى المتحكمة فى كل شيء : بها تقع الاحداث وبها تتلاحق أثر بعضها فى اتجاهات متباينة ، والحياة كلها تخضع لذلك .. وفى مسرحية هيراكليس(٥) نسمع امفيتريون يشكو قائلا «انظر الى حالتى ، لقد كنت محط اعجاب الناس ، وذاعت شهرتى ، ولكن المصادفة طوحت بكل شيء كأنه ريشة فى مهب الرياح ، وذلك خلال يوم واحد » .

وخلاصة القول أن الزمن أصبح عند يوريبيديس مختلطاً بمشاعر الانسان ، وهذه المشاعر شيء شخصى ذاتى ، ومن ثم فهى تختلف فيما بينها اختلافاً بيناً ، مقياسه الفرد ذاته . من ذلك مثلاً مشاعر القلق والخوف التى وصفها ايسخولوس وصفا قويا نابضا بالحياة ، وعرضها سوفوكليس عرضا دراميا عنيفا ، أما يوريبيديس فقد تناولها بكثرة بالغة ، بحيث نجدها فى كل مكان ولكن لمدى أقصر ،

---

(1) Bacch. 882,ff.

(2) Herac. 805.

(3) Hecuba 285.

(4) Herac. 510.

(5) Herac. 50ff.

فنحن فى مسرحه وأمام هذه المشاعر نحس كما لو كنا نواجه مجموعة هائلة من الأمواج الصغيرة المتلاحقة بدلا من موجة واحدة عاتية عارمة طويلة .

لقد كان يوربيديس يركز تركيزاً شديداً على العاطفة الشخصية ويقيس الزمن وأثره من خلالها ، أى ان نظرته للزمن كانت ذات طابع نفسى تدور حول العاطفة الشخصية، بمعنى ان الحياة كلها بما فيها من آمال وآلام ، من خوف واطمئنان ، من قلق واستقرار .. كل ذلك نجده عنده مختلطاً بمفهوم الزمن .

لكن يوربيديس برغم انه صور الزمن فى صورة خطر دائم وتهديد للانسان لا ينقضي ، قد صوره أيضاً فى صورة البلسم الذى يداوى الجراح ، فالتراجيديا تعالج دائماً ازمة من الأزمات لا مكان فيها للسلام من بدايتها الى نهايتها ، ومع ذلك فان الأمر لا يخلو من تلميحات الى امل فى السلام .

ذلك أن مرور الزمن كفيل بالقاء اى شيء فى زوايا النسيان ، ومرور الزمن زعيم ايضا بتخفيف الآلام والأحزان ثم وضع النهاية لهما ... ولقد اشار يوربيديس كثيراً الى كل ذلك كما حاول انكار قدرة الزمن على التدمير والتحطيم .. وهذه الفكرة وردت عند سوفوكليس الذى جعل ابطاله يؤثرون الموت على التسليم والاستسلام ، وهم يستهدفون من وراء هذا الموت الظفر بالمجد والخلود ... وكان هذا الهدف عند يوربيديس هو المبرر الأول والجوهرى للموت البطولى ... هكذا كان بالنسبة لآجاكس وأنتيجونا وغيرهما من ابطاله . ووجه الخلاف فى هذا المجال بين سوفوكليس ويوربيديس أن ابطال الأول كانوا يتحدثون كثيراً عن الشهامة والنبل دون اهتمام كبير بما سوف يقال عنهم ومدى ما سوف يظفرون به من تمجيد بعد مماتهم ، أما ابطال الثانى فكل حديثهم عن التمجيد والخلود وكذلك عن التخلص من حياة قلقة مضطربة تاعسة .

وخلاصة القول ان الزمن عند يوربيدس قد فقد ابعاده الدينية والالهية التى طوقه بها أيسخولوس ، وغدا حقيقة تتصل بالنفس والذات اكثر من اتصالها بأى شيء آخر .

★ ★ ★

ويعالج الكتاب مشكلة « الشباب والشيخوخة فى التراجيديا الاغريقية » فى الفصل السابع والاخير الذى تختم المؤلفة به دراستها لمفهوم الزمن فى التراجيديا الاغريقية وما طرأ عليه من تطور ابتداء من أيسخولوس الى يوربيديس فى محاولة لبيان ما اذا كان هذا التطور قد وجد سبيله الى مفاهيم الاغريق عن عمر الانسان من شبابه الى شيخوخته .

والواقع أن حدوث هذا التطور فى عمر الانسان يبدو للوهلة الاولى موضع شك ، فأوضاع الحياة فى الأعمار المختلفة مسألة قد تناولها الكتاب الأقدمون بوضوح تام وهى شيء لا يختلف فيه اثنان ، ومن ثم فان النظرة العامة لدى مختلف الكتاب واحدة فى هذا الصدد . ولكن نقط التركيز ومواضع التأكيد هى التى تختلف من كاتب الى آخر ، ومن هذه الزاوية تتناول المؤلفة كتاب التراجيديا الثلاثة .

وفيما يتعلق بأيسخولوس لم تكن فى الأمر مشكلة ، لأن مهمة الزمن فى كل مسرحياته كانت واضحة وهى التعليم ، وبالتالى فان الحكمة تأتى مع تقدم العمر ، وعلى هذا النحو فكل شيوخه حكماء وكل شبابه يعوزهم النضوج ويتسمون بالاندفاع .

ومن دروس الزمن يتعلم الشيوخ العدل أول ما يتعلمون ، ويصبح الأب لاولاده الناصح

الأمين(١) الجدير بالاحترام والتقدير ، والواقع ان احترام الانسان لوالديه كان عند الاغريق كاحترام الآلهة سواء بسواء ، ولنستمع الى أيسخولوس وهو يقول « ان عبادة الانسان لوالديه هي القانون الثالث في كتاب العدالة »(٢) .

ولحكمة الشيوخ اصبحوا خير من يشترك في الكورس عند أيسخولوس كما هو واضح في مسرحية اجاممنون ومسرحية الفرس ، فهؤلاء هم الذين يتفوقون عقلاً وخلقاً نتيجة للخبرة التي اكتسبوها بفضل عمرهم الطويل .

ومع ذلك فان أيسخولوس لا ينكر الأثر المدمر للعمر الطويل ، فشيوخ آرجوس في مسرحية اجاممنون (وكانوا يؤلفون الكورس) يائسون اذ افقدتهم الشيخوخة قدرتهم واقعدتهم عن القتال ، ولنستمع اليهم يقولون « ان الطاعن في السن يمشي على سيقان ثلاث ولا يختلف عن الطفل »(٣) ، ولكن أيسخولوس في الوقت نفسه يؤكد ان هذا الضعف البدني لا يمس الروح أو العقل ، وهو في مقابل ذلك يؤكد حماقة الشباب في مواضع كثيرة من مسرحياته، ومن ابرز الأمثلة على ذلك قوله على لسان دارا « ان جسركسيس لا يعرف ، انه يتصرف بوحي من اندفاع الشباب، ولا يستطيع أن يصنع غير ما صنع »(٤) . وهو لا يفرق في هذا بين الناس والآلهة ، فالآلهه الشبان عنده متعجرفون يتسمون بالكبرياء بينما يتصف شيوخ الآلهه بالوقار والتروي . وهكذا نرى ان جلال السن كان متأصلاً في الفكر الاغريقي حين ذاك ، فماذا حدث بعد ايسخولوس ؟

لم يفقد سوفوكليس أبداً احترامه لجلال الشيخوخة وهو القائل ان الحصافة والقرارات الحكيمة تأتي دائماً كرفيق للشيخوخة ، ولكن الجديد عند سوفوكليس هو شكوى الناس من الشيخوخة . ولما كان هذا الشاعر يهتم بالانسان نفسه اكثر من اهتمامه بمصيره وقدره، فقد كان يميل الى ابراز الأثر السيىء لكبر السن .. نجد أن الشيوخ في مسرحياته يتحسرون على أيام الشباب الذي ولى ، وفي مسرحية اوديب في كولونوس يحدثنا الشاعر عن البؤس الذي يحل بالمرء حين يشيخ ، وهو يرى أن الشباب هو فترة السعادة وبعده لا يحصد الانسان غير الأسى والألم ، ولعل هذه النظرة قد أتت نتيجة لما عرف عن سوفوكليس من حب للحياة الخفيفة في مجتمع رقيق .

ولم تكن الشيخوخة عنده مجرد ضياع للقوة البدنية ، انما كانت تفقد المرء أيضاً توقد ذهنه وقدرته على اصدار الاحكام ، ولقد عجز افراد الكورس في أنتيجونا عن الادلاء برأيهم في مسألة معقدة محتجين بكبر سنهم(٥) . ومن هنا تأتي المشكلة عند سوفوكليس .. انه يحترم الشيخوخة ولكن حكمة الشيوخ عنده موضوع شك بل لقد تنكر عليهم كلية ، ليس الشيوخ بالضرورة فيما يرى أحكم من الشباب، بل قد يكون في الشباب مزيد من الأمانة والشجاعة ، والرجل الذي يريد ان يطاع لمجرد كبر سنه ليس دائما وحتما على صواب .

ونحن نعتقد ان سوفوكليس كان يؤمن ايماناً عميقاً بان لكل عمر سلوكه الخاص ولا شك في انه كان يميل الى الشباب ويأخذ جانبهم في كل نقاش يدور في مسرحياته بينهم وبين الشيوخ .

اننا هنا أمام اتجاه فكري جديد ينحو نحوه سوفوكليس ، انه يؤازر الشباب ضد الشيوخ لا لمجرد أن هؤلاء شيوخ وأولئك شباب ، وانما

(1) Supp. 177.
(2) Supp. 707.
(3) Agam. 72-83.
(4) Pers. 744ff.
(5) Ant. 681-682.

لأن الشباب عادة يكونون على حق أمام تعصب الشيوخ الذين يريدون دائماً فرض ارادتهم لانهم أكبر سناً . ان الزمن اذن يصبح ـ بهذه النظرة ـ اداة تهديد وتدمير لا تقف فى سبيلها الا قوة المرء ونبله .

فاذا انتقلنا الى الشاعر الثالث والأخير ـ يوريبيديس ـ وجدنا هذه الأداة المدمرة اقوى واوضح ، لكنه مع ذلك لم يغفل النظرة التقليدية للشيخوخة ، ومسرحياته تفيض بالعبارات التى تحدثنا عن بؤس الشيخوخة ، وان كانت هذه العبارات تتسم عموماً وعادة بالطابع الشخصى ، وفى « هيراكليس » اغنية حزينة[1] تشبه تلك التى نجدها عند سوفوكليس فى مسرحية أوديب فى كولونوس وان كانت هذه ذات طابع عام بينما تتسم الاولى بالطابع الفردى .. وسوفوكليس فى اغنيته يظل على صلة وثيقة بالناس ولا يرى حلاً لمشاكلهم المعقدة الا فى الموت ، أما يوريبيديس فيقول ان الشباب هو السن المحببة بينما تثقل الشيخوخة الرؤوس ، ويقول ان الشيخوخة تتراءى أمام عينيه كستار اسود كثيف .. « انا لا تستهوينى ابهة ملك آسيا ، ولا ارغب فى قصر مملوء بالنضار اذا كان كلاهما بديلاً عن الشباب .. فلتختف الشيخوخة تحت الأمواج » .

ومثل هذه العبارات تتردد كثيراً فى مسرحيات يوريبيديس مما يحملنا على الظن بأن الشيخوخة لا تبقى للمرء اى شيء ، ان الانسان قد يكتسب معها مزيداً من الخبرة ، لكن ماذا بقى له بعد ذلك دون تحطيم !! يستوى فى هذا البدن والعقل والخلق .. انه دمار تام ، ومسرحيات يوريبيديس تعرض علينا موكباً طويلاً من الشيوخ البؤساء الضعفاء .. لكن الجديد فى الأمر هنا هو ضياع الخلق أيضاً ، فالشيوخ يتمسكون بالحياة التى يحسون انها تكاد أن تفلت منهم ، والتمسك بالحياة يؤدى بطبيعته الى الهوان والضعة وارتكاب الخطأ الجسيم .

وفى مسرحية الكستيس يؤكد يوريبيديس على موقف الوالد الذى رفض التضحية بحياته لينقذ ابنه ، وتلك عنده نتيجة مباشرة وحتمية لتمسك الشيوخ بالحياة . فهم يهابون الموت اما الشباب فانهم يقدمون على الموت مضحين بأرواحهم بشهامة ونبل وشجاعة .

وبعد ، فاننا نرى فى شعرائنا الثلاثة ما يتفق والأوضاع على أيام كل منهم : ايسخولوس وعقيدته فى العدالة الالهية تتفق زمنياً مع تخلص اثينا من غزوة كبرى كادت أن تعصف بالعدالة ونعنى بها الغزوة الفارسية ، وسوفوكليس يرفض مبدأ التغيير الخلقى لأن آراءه تشكلت حين كانت اثينا تواجه بكل شجاعة تكتل العالم الاغريقى ضدها وتثق ثقة مطلقة فى اخلاق أبنائها وفى قدرتها ، أما يوريبيديس فقد اهتم بالانسان وببؤسه وشقائه لانه كتب حين كانت الديمقراطية فى أوجها تمنح كل فرد قيمته وتصون هذه القيمة ، وحين كانت شرور الحروب على أشدها ، وحين كانت سيطرة اثينا تهدد استقلال المدن الاغريقية .

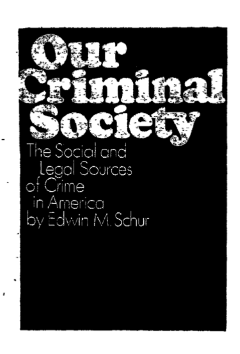
لقد كانت فلسفة كل منهم تعكس أوضاع زمانه .

★ ★ ★

ان كتاب الاستاذة « روميللى » كتاب جليل ، وهو يتناول موضوعاً لم يطرق قبلها الا قليلاً ، ولقد فصلت فلسفة شعراء التراجيديا الثلاثة عن الزمن تفصيلاً رائعاً معتمدة على النصوص الأصيلة دون غيرها ، وانتهت الى تحديد مدى التطور الذى طرأ على الفكر الاغريقى فى مفهوم الزمن تحديداً واضحاً تماماً ، وأرجو أن أكون قد وفقت فى عرض آراء صاحبة الكتاب وتحليلها والتعليق عليها .

---

(1) Her. 637ff.



مجتمعنا المجرم

المصادر الاجتماعية والقانونية للجريمة فى امريكا

تاليف : ادوين م ٠ شور

عرض وتحليل : الدكتور عدنان الدوري

مقدمة :

على الرغم من افتقار الفقه الجنائي الأمريكي الى تقاليد قانونية عريقة كتلك التى نجدها فى اوروبا فان المجتمع الأمريكي بوجه خاص يقدم للعالم نموذجاً فريداً للجريمة يكـاد يفوق فى كميتــه وفى نوعيته كـل الجرائم التقليــدية المعروفة فى اقطار العالم الاخرى. فمن الناحية الكمية يقدر بعض الباحثين أن نسبة الجريمة تزيد بمعدل اربعة أضعاف زيادة عدد سكان الولايات المتحدة الأمريكية ومن الناحية النوعية فان المجتمع الأمريكي يقدم اليوم للعالم نموذجاً أمريكياً للجريمة هي الجريمة المنظمة ٠ وهي جريمة تعتمــد على العلم والفــن والخبــرة والمعرفة والتخطيط والتنظيم ٠ هذا الـى جانب ما تحتضنه من فلسفة اجرامية خاصة ذات أهداف وذات قيم اجرامية معينة ٠ لقد اصبحت الجريمة فى بعض صورها عملاً مــن أعمال العيش ٠ وهي لاتختلف فى أهدافهــا العامة عن كل حرفة أو عمل يهدف الى تحقيق الكسب المادى ولكنه كسب محرم عن طريق غير مشروع. وقد يجدر بنا القول بأن التركيب الثقافي المعقد لطبيعة المجتمع الأمريكي قــد ساعد على ظهور آفاق جديدة للدرس والبحث العلمي سواء كان ذلك من حيث طبيعة هــذا

* Schur, E. M.; Our Criminal Society. Prentice — Holl. N. J. 1969.

التركيب الثقافي المعقد ذاته أو من حيث المشكلات الاجتماعية والثقافية المتعددة . ولذلك فقد قامت دراسات اجتماعية متعددة تناولت مختلف ميادين علم الاجتماع العام المعروفة كما ونمت فروع علمية تخصصية جديدة لكل حقل من حقوله . ولعل من أبرز هذه الميادين العلمية الجديدة ذلك النوع المتخصص لعلم الاجتماع الذى عرف بعلم الاجتماع الاجرامي تارة أو بعلم الاجرام الاجتماعي تارة أخرى . وهو على كل حال فرع جديد من فروع المعرفة يتناول دراسة الجريمة والسلوك الاجرامي كظاهرة من الظواهر الاجتماعية . وهذا ما يعرف اليوم بعلم الاجرام الأمريكي . اذ انه علم اجتماع متخصص يسير فى ركاب الاتجاه الاجتماعي الصرف وما يتصل به من فروع انسانية اخرى . وهذا لاشك يميزه عن تلك الدراسات الاوروبية التى اختلطت بالقانون والفنون الجنائية تارة أو بالمباحث الطبية والطبية العقلية والبيولوجية والفيزيولوچية والانثروبولوچية والنفسية تارة اخرى .

ولعل ابرز ما يميز علم الاجرام الأمريكي المعاصر هو ميله المتواصل الى دفع مختلف البحوث النظرية البحتة نحو تحقيق أهداف عملية مباشرة . وهذا معناه ان غالبية الدراسات الأمريكية المعاصرة لاتقف عند حدود البحوث النظرية المجردة وانما تترجم غالبيتها الى تطبيقات عملية رائدة في ميادين الاصلاح والعلاج . وخير ما عرفت به امريكا فى هذا المجال هو نظام الاختبار القضائى ونظام الافراج المشروط ونظام الحكم غير المحدد ونظام تصنيف السجناء أو غير ذلك من التطبيقات العلاجية الاخرى التى ظهرت في ميدان معاملة المذنبين والجانحين .

هذا وعلى الرغم من حداثة علم الاجرام الأمريكي كحقل جديد من حقول المعرفة فقد اتسع نطاق هذا العلم وتعددت ميادينه وكثر عدد متخصصيه والعاملين فى ميادينه النظرية والتطبيقية . والأهم من هذا فقد توالت البحوث والدراسات الأمريكية التي تناولت موضوع الجريمة والمجرم حتى قدر البعض أن متوسط ما ينشر سنوياً فى جميع ارجاء الولايات المتحدة الأمريكية قد يزيد على الخمسة والعشرين كتاباً فى علم الاجرام وعلى المائتين من البحوث والدراسات العلمية . هذا علاوة على مختلف الدراسات الأكاديمية واعمال المؤتمرات والرسائل العلمية الجامعية الاخرى .

وقد نلمس اليوم ظاهرة جديدة يجدر ملاحظتها فى هذا الميدان وهي ان الكلام اليوم عن الجريمة والمجرمين لم يعد وقفاً على فئة المتخصصين في علم الاجرام او على بعض العاملين فى مجالات الوقاية من الجريمة أو علاج المذنبين . بل تعدى ذلك الى كل مواطن غيور يسعى نحو تحقيق الخير والصلاح لمجتمعه . ولأجل ذلك فقد أوشكت معالم البحث العلمي الموضوعى فى حقل الجريمة والسلوك الاجرامي أن تضيع وسط مثل هذا الحماس المتزايد ووسط هذا الجهد الكبير الذى لاشك يهدف مخلصاً التي مكافحة هذه الآفة الاجتماعية الطافية التي مازالت تهدد أمن المجتمع وتعبث باستقراره . ومع هذا فقد ظلت غالبية مكتبات العالم تستقبل جهوداً علمية جديدة يوماً بعد يوم . وهي لاشك جهود علمية مخلصة تسعى الى تطوير مناهج هذا العلم وتكسبه مزيداً من الموضوعية العلمية والاستقلال الذاتي اسوة بالعلوم الانسانية المعاصرة .

وكتاب اليوم « مجتمعنا المجرم » كتاب

جديد في علم الاجرام الأمريكي . وقد صدر حديثاً فى عام ١٩٦٩ . ومؤلفه الاستاذ « ادوين شور » عالم اجتماع أمريكي عمل استاذاً ورئيساً لقسم علم الاجتماع فى جامعة « تفتس Tufts » الأمريكية . وقد سبق للمؤلف العمل فى مجالات تطبيقية متعددة تتصل بموضوع الجريمة وعلاج المجرمين . ومن مؤلفاته فى هذه المجالات كتابه « جرائم بدون ضحايا » وكتابه « السلوك المنحرف والسياسة العامة » وكتابه « القانون والمجتمع » . وللمؤلف بحوث ودراسات اخرى تناولت موضوعات الجريمة والمشكلات الاجتماعية . والكتاب الذى نحن بصدد عرضه وتحليله هو محاولة غير مبتكرة لوضع الجريمة الأمريكية فى اطارها الاجتماعي الصحيح . فالمؤلف يريد ان يصور لنا تلك الاسس الاجتماعية والقانونية للجريمة الأمريكية من خلال تحليل أجزاء البناء الاجتماعي للمجتمع الأمريكي المعاصر . وهذا ولاشك يمثل أثر ما يعرف بالمدرسة الاجتماعية الأمريكية فى علم الاجرام الأمريكي المعاصر او ذلك الاتجاه الاجتماعي المعروف فى دراسة سببية الجريمة وطبيعة السلوك الاجرامي . وسنحاول من خلال عرض أبرز محتويات هذا الكتاب الوقوف على أهم الآراء التي يعرضها المؤلف والتي تستدعي الوقوف عند بعضها بشيء من التحليل والتعليق .

١ — يبدأ الكتاب بمقدمة عامة اختار لها المؤلف عنواناً هو «الحاجة الى تقييم هادىء» . وقد تناول فيها تحليل خطأ الفكرة الشائعة حول مفهوم الجريمة من جهة وحول طبيعة أسبابها وطرق مكافحتها وعلاجها . كما تناول فكرة المجتمع المجرم وماهية الجرائم الحقيقية فى المجتمع الأمريكي المعاصر وكيفية اصلاح النظام القضائي وتقويم البناء الاجتماعي الذى يحتويها .

ويرى المؤلف من خلال هذه المقدمة أن هناك مبالغة فى الاعتماد على ما يقدمه لنا علماء الجريمة والسلوك الاجرامي حول طبيعة أسباب هذا السلوك . وقد اشار الى ان المتخصصين فى علم الجريمة لايستطيعون وحدهم تقديم الحلول النهائية لمعالجة مشكلة الجريمة وذلك لانهم غير مسئولين عن خلق تلك الظروف والأوضاع الاجتماعية التي خلقت مشكلة الجريمة ذاتها . ولذلك فهم وحدهم غير مطالبين بحل هذه المشكلة لانهم لايستطيعون تعديل أو تبديل تلك الظروف التي كانت سبباً فى نشوئها .

وعلى الرغم مما يثيره المؤلف من شك فى قدرة ذوي التخصص العلمي في علم الاجرام او عجزهم عن تعديل الأوضاع والمواقف الاجتماعية التي أسهمت فى خلق الجريمة فهو لايوصد الباب كلياً بوجه المزيد من البحوث العلمية النظرية فى حقل السلوك الاجرامي والجنوح . وهو هنا يزعم بأن الفهم العلمي الصحيح لطبيعة السلوك الاجرامي قد يساعد على وضع الحلول السليمة لمكافحة الجريمة او للحد من طغيانها . ولذلك فهو لاينكر على مثل هؤلاء المتخصصين دورهم الايجابي في تقديم المشورة العلمية ولكنه لا يريد ان يشركهم فى المسئولية الاجتماعية فى تنفيذ الحلول المقترحة .

واذا كان المؤلف يعترف باستحالة القضاء على الجريمة كلياً فانه لايتردد فى تقديم بعض الحلول الجزئية التي تساعد على الحد من زيادتها . وقد قدم لنا طائفة من الاجراءات التي يعتقد بصلاحيتها للتخفيف من خطر

الجريمة . ولاشك فى أن المؤلف هنا لم يأت بجديد فى هذا الشأن . فهو يساير ذلك الاتجاه الاجتماعي في علم الاجرام المعاصر . اذ ينظر الى المجتمع بمنظار اجتماعي مكبر بغية تشخيص العيوب والعلل او الأمراض الاجتماعية التي تنتاب كيانه أو تنخر فى بنيانه. ويرى ان يبدأ العمل بالقيم الاجتماعية السائدة فى المجتمع الأمريكي وكشف الصراع القيمي القائم بين القيم المثالية من جهة وبين القيم الواقعية التي تسود المجتمع فعلا . وفى حين يدعو المؤلف الى ضرورة تعديل أو تحوير جذرى لبعض هذه القيم السائدة فى المجتمع ، فانه يعترف فى صدق بأن الكثير من هذه القيم كان الفرد قد عايشها فترة طويلة من الزمن حتى صارت جزءاً أساسياً من حياته ولذلك فليس من الميسور تغييرها أو تبديلها .

ومن الناحية الاخرى فان النظرة الى الجريمة تنطوى على فهم خاطىء لطبيعتها وذلك لأن غالبية افراد المجتمع الأمريكي ينظرون الى الجريمة على انها شيء خارجي تسرى عدواه الى المجتمع كالجرثومة المرضية التى تقتحم الجسم البشرى . ويرى المؤلف أن مثل هذا الراى يجعلنا ننظر الى الجريمة كشيء خارجي بعيد عن المجتمع ولا علاقة له بظروفه ومواقفه . ولذلك فان المجتمع ينظر دائماً الى الجريمة كعمل موجه الى زعزعة كيانه والى المجرم كشخص عدو للمجتمع . وهذا رأي واضح الخطأ من دون شك . اذ لايمكن أن تنشأ الجريمة فى فراغ تام أو تخلق من عدم . فالجريمة كما هو معروف لدى انصار المدرسة الاجتماعية هي حصيلة تفاعلات اجتماعية لظروف ومواقف اجتماعية وبيئية متعددة .

وبعد ذلك يتساءل المؤلف فيما اذا كان بالامكان أن ننعت المجتمع بأسره بوصف الجريمة او الاجرام فندعوه بالمجتمع المجرم اسوة بالأفراد المجرمين . ويستشهد فى هذا المجال ببعض الصفات الشائعة التي يطلقها البعض على المجتمع الأمريكي حين يدعونه « بالمجتمع المريض » أو « المجتمع اللاقانوني » . وبعد أن ينتقد طبيعة الثورة العاطفية والمبالغة فى الحكم التي تنتاب الراي العام حول خطر الجريمة والاجرام في فترات معينة يعود ليبين لنا ان فكرة العبث بالقانون وعدم احترام النظام كظاهرة لدى المجتمع الأمريكي تأخذ صوراً متعددة . ولاشك ان الجريمة فى معناها التقليدى ، وهو مخالفة القوانين العقابية ، هي احدى هذه الصور الواضحة. اما الجوانب الاخرى للعنف وعدم احترام القانون واللامبالاة بالنظام فهي كثيرة متعددة . وابرز هذه الصور ظاهرة اغتيال رؤساء الحكومة واعمال الشغب التي تحدث من خلال المسيرات الجماعية للاحتجاج على سياسة معينة وكذلك اعمال العنف التي تنتاب الافراد نتيجة للتعصب العنصرى الى غير ذلك من صور العنف الجماعي الاخرى .

ومن كل ذلك يحاول المؤلف أن يحدد لنا ماهية الأسباب الحقيقية التي تحمل فى طياتها بذور العنف والجريمة فى المجتمع الأمريكي . ويرى المؤلف أن هذه الأسباب تتجسد فى الحقائق التالية :

(أ) مساهمة الحكومة الأمريكية فى أعمال العنف والعدوان خارج أراضيها .

(ب) ظاهرة اللامساواة فى المجتمع الأمريكي ومشكلة الفقر والفقراء فى المدن الكبرى .

(جـ) تأكيد المجتمع الأمريكى على بعض

القيم الاجتماعية الخاطئة التى تغذى بطبيعتها بواعث العنف والعدوان والجريمة .

(د) الدور الذى يلعبه التشريع العقابى الأمريكى فى خلق جرائم جديدة غير ضرورية .

(هـ) السياسة الأمريكية غير الحكيمة فى معالجة مشكلة الجريمة كمشكلة اجتماعية اساسية .

وقد حاول المؤلف أن يجد العلاقة بين كل ظاهرة من هذه الظواهر الخمس وبين زيادة الاجرام في المجتمع الأمريكي . ولعله وقف عند مشكلة الفقراء طويلا ليصور لنا مدى التفاوت الطبقى الذى تفرضه الحياة الأمريكية الراهنة على افراد المجتمع الأمريكى . وهو فى هذا المجال لا يخرج عن السير فى ركاب انصار المدرسة الاشتراكية أو الاقتصادية فى علم الأجرام ، تلك التى تفسر الجريمة والسلوك الاجرامي بالحتمية الاقتصادية .

اما عن علاقة الحرب بالسلوك الاجرامي فقد اخفق المؤلف فى اظهار الشواهد العلمية على قيام العلاقة السببية الوظيفية بين الاثنين . وكل ما أظهره فى هذا الشأن هو تحليل نفسية الفرد على ضوء مشاركته فى حروب تتضمن أعمال العنف والعدوان الأمر الذى قد يعرضه الى ضغوط نفسية مختلفة وهذا بدوره قد يغذى فيه بواعث البطش والعدوان نتيجة لممارسة اعمال العنف والقتل الجماعى من خلال مشاركته في حرب فعلية . ويرى المؤلف أن ما تنفقه الحكومة الأمريكية على اعمال الحرب والعدوان قد يشكل جزءاً كبيراً مما يحتمل صرفه فى مجالات حيوية بناءة تتناول تحسين حالة الفرد الأمريكى وانعاش حياته المعاشية .

اما فى مجال القيم الاجتماعية فقد صور لنا التناقض الكبير بين بعض القيم المثالية التى يسير وراءها الفرد الأمريكى وبين ما يظهره من سلوك واقع في سبيل تحقيقها . ذلك أن الحياة الأمريكية تقوم على الديناميكية وعلى الفردية والمنافسة الحرة والنجاح الفردى المطلق القائم على الكسب المالى وحده . وهذه جميعها كما يراها المؤلف قيم اجتماعية قد تدفع الفرد نحو الجريمة والسلوك الاجرامي وذلك لما تخلق من ضغوط واحباطات نفسية مختلفة فى سبيل تحقيقها . اما مشكلة المبالغة فى تشريع القوانين العقابية فقد صور لنا كيف ان كثرة القوانين العقابية قد تخلق جرائم جديدة وهذابدوره يثقلكاهل الشرطة والمحاكم او قد يفتح ثغرات جديدة فى كفاءة أو نزاهة الأجهزة المسئولة عن تنفيذ القانون . ويرى المؤلف فى ختام مقدمته كيف أن السياسة الأمريكية الراهنة تقوم على تقييم خاطىء لمشكلة الجريمة وذلك باتباعها سياسة الحزم والشدة والقسوة فى العقوبة . واذا كان لابدمن معالجة مشكلة الجريمة بصورةصحيحة فلا مناص من تغيير الاسس الخاطئة التى تقوم عليها هذه السياسة وذلك باعادة بناء المجتمع الأمريكى ذاته وتقويم نظامه القضائى وتعديل سياسته الجنائية الراهنة .

٢ ــ فى القسم الأول من الكتاب يعرض المؤلف بعض الأنساق المميزة للجريمة الأمريكية المعاصرة فيحلل أبعادها الخفية ويصف مدى خطورتها بالنسبة للمواطن الأمريكى . ويتناول مفهوم المجرم ومفهوم العمل الاجرامي فيحلل طبيعة كل منهما من حيث اعتباره سلوكاً من جهة ومن حيث اعتباره مهنة أو حرفة من الجهة الاخرى . وبعدها ينتقل الى موضوع علاقة الزنوج بالجريمة .

ويبدو انه اراد أن يصور لنا مدى خطورة

الجريمة كمشكلة اجتماعية تفوق في خطورتها كل مشكلة اخرى يعيشها المجتمع الأمريكي المعاصر .

ويستشهد المؤلف بنتيجة استفتاء شعبي قام به معهد جالوب في شهر فبراير عام ١٩٦٨ واظهران المواطن الأمريكي يضع مشكلة الجريمة فوق كل مشكلة قومية معاصرة كمشكلة الفقر ومشكلة الحقوق المدنية ومشكلة الحرب في فيتنام . ومع اعتراف المؤلف بأهمية مشكلة الجريمة من حيث واقع وجودها الا انه يطعن في دقة مختلف الاحصائيات الجنائية الرسمية التي يعتمد عليها في تقدير كتلة الجريمة . ويغالي في الطعن في صحة مثل هذه الاحصائيات حتى انه يؤيد ما يراه الاستاذ دانيال بيل حين يقول بان الاحصائيات الجنائية الرسمية تشبه الى حد كبير من حيث دقتها حالة المراة التي يطلب اليها الكشف عن عمرها الحقيقي . وفي رأينا أن تقدير كتلة الجريمة في مجتمعاتنا المعاصرة يقوم أساساً على ماهية الاحصائيات الرسمية . وهذا بدوره يشكل عقبة منهجية تقف في سبيل دعم موضوعية البحث العلمي في علم الاجرام المعاصر . ذلك لأن هــذه الاحصائيات لا تمثل في الواقع كتلة الجريمة الحقيقية اذ من المعروف أنه ليست جميع الجرائم المرتكبة فعلاً تصل الى علم الشرطة اما لاحجام المجني عليهم عن الاخبار عنها لأسباب معينة أو لأنها لا تكشف أصلاً وبالتالي تضيع نهائياً . ومن الناحية الاخرى فانه ليست جميع الجرائم التي يجرى التبليغ عنها تصل إلى المحاكم الجنائية المختصة لغرض محاكمة فاعليها . هذا وليست جميع الجرائم التي يحاكم عنها المجرمون تؤدي بالنتيجة الى تجريم مرتكبيها وارسالهم الى المؤسسات العقابية . ...

وهكذا تبين لنا كيف أن الاحصائيات الجنائية الرسمية هي مجرد معلومات ناقصة لا يمكن أن تكشف لنا الصورة الحقيقية للجريمة بحال من الأحوال الأمر الذي يقود البعض الى الانصراف عن بحث كمية الجريمة ومحاولة بحث تلك الظروف والعوامل التي يمكن أن تقف وراء ارتكاب بعض انواع الجريمة وهذا بدوره يسهل السبيل الى كشف تلك العلاقات السببية القائمة ، مما يجعل مجال البحث محدوداً بأنماط اجرامية معينة دون التورط في بحث انواع السلوك الاجرامي .

اما في مجال تحليل مفهوم المجرم فان المؤلف يقف ازاء عدد من الحقائق التي تعترض قيام احصاء دقيق لعدد المجرمين . وهو في هذا المجال يقدم لنا بعض الشواهد الواقعية التي تثبت ما يسميه بالجرائم الخفية وهي الجرائم التي لا تصل الى علم الجهات الرسمية ومن ابرزها جرائم النساء والجرائم الجنسية وجرائم الخاصة أو تلك التي تعرف بجرائم ذوي الياقات البيضاء .

والى جانب تلك التصنيفات التقليدية التي يقدمها لنا القانون الجنائي للجريمة كجرائم الأشخاص والأموال فان المؤلف لايرى صلاحيتها من الناحية العلمية لتقرير نوعية المجرم، ولذلك فهو يحاول أن يجد تصنيفات اجتماعية جديدة. وقد قدم لنا في هذا المجال صنف المجرمين المحترفين وانصاف المحترفين وصنف المجرمين بسبب الموقف والمجرمين بسبب البيئة الثقافية السفلى والمجرمين بالصدفة والمجرمين الذين يعانون ازمات نفسية شديدة . ومع هذا كله فالمؤلف قليل الاهتمام بجميع ما قدمه وما يقدمه علم الاجرام المعاصر من تصنيفات مختلفة للمجرمين ويرجع سبب ذلك الى انه يؤكد على ان

الجريمة سلوك انساني يخضع الى ظروف ومواقف اجتماعية تعتبر مسؤولة عن نشوئه أو تطوره .

ويجدر بنا القول هنا ان موضوع تصنيف المجرمين سواء كان غرضه نظرياً يهدف الى البحث فى علة الجريمة أو عملياً يتصل بادارة السجون والاصلاحيات المختلفة فانه لا شك يثير مشكلة نظرية لازال غالبية علماء الجريمة يعيشون أبعادها المختلفة . وقد يكون سبب ذلك أن علم الاجرام المعاصر مايزال عاجزاً عن تقديم نظرية تفسيرية عامة للسلوك الاجرامي الأمر الذى يصعب معه على الباحث العلمى وضع المجرمين فى فئات ومجموعات ذات طابع علمى يتصل بطبيعة اجرامهم . أما فى مجال بحث علاقة الزنوج بالجريمة فالمؤلف لا يكاد يخرج عن الاطار الاجتماعي العام الذى يرسمه لتحليل سببية الجريمة . ولذلك فهو يرى أن زيادة اجرام الزنوج فى المدن الأمريكية الكبرى يرجع الى ان الأقلية السوداء لا زالت تعانى ضغوطاً اجتماعية واقتصادية ونفسية وهذا بدوره يضع المواطن الزنجى فى مواقف معينة قد تدفعه الى ارتكاب الجريمة والسلوك العدوانى .

٣ — وفى القسم الثاني يعرض المؤلف خلاصة ما قدمه علماء الجريمة من نظريات مختلفة فى تفسير علة الجريمة . فمن أقدم المحاولات البدائية التى تتصل بالأرواح والشياطين الى احدث النظريات العلمية والتفسيرية يقدم لنا خلاصة متواضعة لكل ما جاء فى ميدان السببية . لقد عرض المدرسة الكلاسيكية التي تفسر الجريمة وفق حرية الارادة ومنها انتقل الى بدء الدراسات العلمية للمجرم ، تلك التي بدات بلومبروزو ومدرسته الانتروبولوجية الوضعية القديمة والحديثة في القارتين الاوروبية والأمريكية . ثم عرض بعض الاتجاهات النفسية الحديثة فى تفسير السلوك الاجرامي وناقش آراء مدرسة التحليل النفسي التي تحاول تفسير هذا السلوك بالصراعات اللاشعورية . وتطرق بعد ذلك الى فكرة العلاقة بين الجريمة وبين وسائل التواصل العامة فاظهر افتقار غالبية الدراسات التي قامت في هذا المجال الى اثبات العلاقة السببية بين التلفزيون أو السينما أو الروايات البوليسية وبين زيادة الاجرام . ومع هذا فهو لا ينكر أثر هذه الوسائل على بعض الأطفال أو بعض الأشخاص ، الا أن مثل هذا الأثر لا يعدو أثره طويلا كما أنه يختلف باختلاف الأشخاص الأمر الذى يمكن أن يجعل من هذه الوسائل بعض عناصر الموقف أو الظرف الاجتماعى الذى يعتبر سبباً للجريمة . وفى رأينا أن المؤلف ليس أول من عالج مشكلة السببية والتفسير النظرى لعلة الجريمة بل وليس أول من فتح أبواب الشك في حصيلة مختلف النظريات التي عالجت موضوع السببية في علم الاجرام . ذلك أن مشكلة السببية هي مشكلة علم الاجرام وهي موضوعه النظرى البحت الذى تقوم عليه مكانته العلمية كعلم بين العلوم الصحيحة الاخرى . فالعلم الصحيح يتقوّم بمدى ما يهيئه من نظريات تفسيرية تفسر ظواهره المختلفة تفسيراً سببياً صحيحاً . ولذلك فان علم الاجرام النظرى لم يبلغ بعد مثل هذه المرحلة من الكمال العلمي والموضوعية الكاملة . وهذه ليست مشكلة علم الاجرام وحده بل هي مشكلة كافة علوم الانسان التي تعالج مشكلة السلوك الانساني بوجه من الوجوه .

٤ — ويكشف المؤلف فى القسم الثالث من الكتاب عن طبيعة اتجاهه الاجتماعي بوضوح . وهو في هذا المجال يظهر مدى دعمه للتفسير الاجتماعي للجريمة . ويلخص رأيه الاجتماعي

في أنه يرى أن الجريمة سلوك انساني مكتسب غير موروث اي انه سلوك يتعلمه الفرد من الآخرين ولا يخترعه بنفسه من عدم . وهو يرى أنه ليس بالأمكان فهم طبيعة الجريمة الا بدراسة علاقتها بالقيم الاجتماعية السائدة فى المجتمع . ويؤكد على الدور الذى يلعبه النظام الطبقي من حيث مدى تهيئة الفرص لتحقيق النجاح او الفشل بالنسبة لافراد المجتمع الواحد . كما أنه يعير اهمية كبيرة لرد فعل المجتمع والسلطة العامة ازاء الجريمة وازاء المجرم سواء كان ذلك عن طريق التشريع الجنائي الذى يخلق جرائم جديدة او بالتأثير النفسي الاجتماعي الذى يفرضه سلوك الافراد الآخرين على مدى استجابة الفرد وبالتالي على سلوكه اللااجتماعي .

ويرى المؤلف أن مثل هذه الحقائق لا تعكس اثرها على الجريمة والسلوك الاجرامي فحسب وانما على جميع المشكلات الاجتماعية الاخرى. ولذلك فان الجريمة ليست الا جانباً واحداً من جوانب عدم التنظيم الاجتماعي في المجتمع . كما يرى أن هذه المشكلات الاجتماعية هي حقيقة قائمة لا مناص من الاعتراف بوجودها. ولا سبيل الى انكارها أو تحاشيها سيما وانها تعكس اختلاف الأفراد فى مدى تمسكهم بالقيم الاجتماعية السائدة . ولذلك فان المشكلة الاجتماعية بهذا المعنى ليست الا انعكاساً لدرجة قبول أو رفض الأكثرية لسلوك فئة معينة من افراد المجتمع الواحد وهذا يتراوح في شدته أو ضعفه وفقاً لدرجة انحراف هذا السلوك عن سوية السلوك العام الذى تسلكه الإكثرية الساحقة . ولهذا فقد يكون السلوك الاجرامي سلوكاً غير مرغوب فيه من قبل الأكثرية ولكنه وفي الوقت نفسه مرغوب فيه من قبل تلك الاقلية التى تنتمى الى قبوله .

٥ ــ ويخصص المؤلف ما تبقى من فصول الكتاب لعرض خصائص الجريمة الأمريكية المعاصرة . ففي القسم الرابع يبدأ بتحليل التركيب الاجتماعي للعنف ولجريمة العنف في المجتمع الأمريكي . وقد اوضح طبيعة لامبالاة المواطن الأمريكي بالقانون ، فكشف أن مرد ذلك الى وجود الطبقية الاجتماعية في المجتمع الأمريكي حيث تكره افراد بعض الطبقات على العيش في مستويات اقتصادية معينة تحتضن ثقافة شبه اجرامية تعكس مجموعة من القيم الاجرامية التي تؤدى الى تكوين السلوك الاجرامي .

وفي محاولة اخرى لكشف العلاقة بين الفقر والجريمة اخفق المؤلف فى كشف العلاقة السببية أو العلاقة الوظيفية بين الاثنين . وكل ما يظهره في هذا الشأن هو مدى اعتقاده بأهمية العوامل الاقتصادية التي تشكل جزءاً أساسياً للاطار الثقافي العام الذى يخلق الموقف الاجرامي. كما انه انكر ان يكون للنظام الراسمالي كبير اهمية في علة الاجرام وهو بهذا يكون قد عارض ما تذهب اليه المدرسة الاشتراكية المعروفة فى علم الاجرام .

ويخصص المؤلف القسم الخامس لبحث طبيعة جريمة الخاصة أو ما تعرف بجرائم ذوى الياقات البيضاء والتي يطلق عليها « الجريمة المحترمة » . وقد تناول بعض جرائم النصب والاحتيال والغش والتزوير والسرقات البسيطة . وحاول أن يرد جميع هذه الجرائم الى وجود بعض القيم الاجرامية الخاصة التى تشكل بدورها مجتمعاً اجرامياً يقوم على ممارسة النصب والاحتيال كأعمال اعتيادية لا يجد فيها المواطن ما يجرح كرامته أو ينتقص من منزلته . والحقيقة أن المؤلف لم يأت بجديد

في هذا الموضوع . ذلك ان ظاهرة المجتمع الاجرامي وجرائم الخاصة من الظواهر التي قتلها علماء الجريمة بحثاً على مختلف المستويات . ولعل الأستاذ الأمريكي الراحل ادوين سذرلاند كان من ابرز رواد هذه الموضوعات حيث عالج تطور الشخصية الاجرامية للص المحترف كما يعتبر بحثه عن جرائم ذوى الياقات البيضاء من البحوث الرائدة فى هذا الحقل .

وفي القسم الأخير من الكتاب تناول المؤلف مشكلة التشريع الجنائي ومدى علاقته بخلق جرائم جديدة . وقدم لنا بعض النماذج الواقعية لاثبات دعواه ومن أبرزها جرائم ادمان العقاقير المخدرة . وقد أظهر خطأ السياسة الجنائية الراهنة في محاولتها لعلاج جريمة الادمان ونادى بالغاء سياسة القسوة والشدة في عقاب المجرمين بهذه الجرائم . والحقيقة ان المؤلف هنا لم يأت بجديد يستحق الوقوف عنده بشيء من التحليل . فمشكلة ادمان العقاقير المخدرة كانت ولا تزال من أبرز مشكلات علم الاجرام المعاصر سيما وان المجتمع الأمريكي يعاني منها بشكل كبير في السنوات الأخيرة . كما ان مجتمعات اخرى اوروبية وآسيوية صارت هي الاخراى تعاني من هذه المشكلة بشكل ملحوظ خلال الربع القرن الحالي . والمهم هو أن جميع هذه المجتمعات بدأت تدرك خطأ استخدام الشدة والقسوة فى العقاب محاولة بذلك اتخاذ اتجاه جديد يعتمد على فكرة العلاج وليس العقاب .

ويبدو من عرض وتحليل محتويات الكتاب بالشكل المتقدم ان المؤلف كان يدور في فلك الاتجاه الاجتماعي التكاملي عند بحث موضوع الجريمة في المجتمع الأمريكي وذلك سواء كان من حيث فهمه لطبيعتها وعلتها أو من حيث علاجها ومكافحتها . وهو على كل حال يرى أن الجريمة ليست الا حصيلة تفاعل مجموعة من المواقف الانسانية المختلفة وأن مثل هذه المواقف لا زالت باقية تعمل في المجتمع الأمريكي لفترة طويلة مقبلة . ولكن العقاب كما يراه المؤلف ليس هو العلاج الصحيح للجريمة لاسيما وأن بعض هذا العقاب قد يخدم أغراضاً ذاتية في اشباع بعض الرغبات اللاشعورية المكبوتة لدى المجرم . ومن الناحية الاخرى فقد تخدم الجريمة أغراضاً اقتصادية معينة . وذلك حين تصبح حرفة أو مهنة وعملاً من اعمال العيش . ولذلك فقد تصبح الجريمة سلوكاً اقتصادياً معيناً لا يختلف فى بواعثه وطبيعته عن أي سلوك اقتصادى آخر . ومثل هذا قد يعمل على استمرار الجريمة حتى تمتزج بمجموعة متشابكة من المصالح الاقتصادية الاخرى كرغبة بعض مصانع السلاح في استمرار تهيئة السلاح لخدمة أغراض الجريمة فى أحوال كثيرة .

ومن هنا يمكن القول بأن المؤلف أراد ان يثبت مبدأ حتمية الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية مستمرة لا يمكن قطع دابرها أو القضاء عليها نهائياً . وهذا يجعل المجتمع ومواطنيه أمام واقع يلزمهم باتخاذ بعض الاجراءات لتغيير بعض الأرضية التي تتكون منها الجريمة . وهذا يعني أن الجريمة يجب أن تعالج بعلاج بعض عناصر خلفيتها أو أرضيتها دون التفكير التجريدى ببحث طبيعة الجريمة ودراسة أسبابها النظرية الصرفة .

ويمكن تحقيق بعض هذه الأغراض العملية بالبدء في تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية القائمة وبذلك يتسنى تقليص كتلة الجريمة ذاتها . ومن أبرز الأخطاء الشائعة الاعتقاد الخاطىء بأن المجرمين يشكلون صنفاً بشرياً يتميز بسمات وخصائص معينة .

اما ما يمكن القيام به في مجال تصحيح بعض الأوضاع الاجتماعية فقد يكون بمحاولة تغيير بعض عناصر النظام الاجتماعى القائم وذلك بتعديل بعض العلاقات الاجتماعية بين أفراده كرفع عدم المساواة بين الأفراد وتهيئة الفرص المتساوية لهم وتحسين حالة الأفراد المعاشية في ميادين الصحة والتعليم والاجتماع . ومن الناحية الاخرى فان المجتمع الأمريكي مجتمع معقد يضم سكانا غير متجانسين وهو مجتمع علماني كبير سريع التغير الامر الذى يجعل من المتعذر على المؤسسات الاجتماعية التقليدية كالبيت والمدرسة والمؤسسة الدينية القائمة التأثير الفعال على المواطن الفرد ولذلك ينبغي تنمية موارد المجتمع الخاصة بالاعلام والتواصل العام وتطوير نظامه القضائي بشكل يمنع خلق جرائم جديدة .

والخلاصة من كل هذا أن الكتاب الذى بين ايدينا محاولة لاظهار الجريمة الأمريكية كظاهرة اجتماعية واقعية لا يمكن مكافحتها عن طريق النظر اليها كشيء غريب يستدعي خوض حرب ضدها وانما يمكن معالجتها عن طريق تهيئة المجال للقيام بتغييرات اجتماعية بناءة في الكيان الاجتماعي وفي نوعية الحياة القائمة فى المجتمع الأمريكي المعاصر . كما أن احترام النظام والقانون لا يكون بالعقاب والخوف من العقاب وانما بتنمية ادراك المواطن لطبيعة مجتمعه واحترام هذا المجتمع وقيمه الاجتماعية الصحيحة ومحاولة تعديل القيم الخاطئة فيه. ولهذا ينبغي تغيير بعض الأوضاع الخاطئة وتحسين اجراءات القضاء ومحاولة وضع الجريمة فى اطار يمكن السيطرة عليه من خلاله وبهذا نكون قد عالجنا المصادر القانونية والاجتماعية للجريمة في المجتمع الأمريكي .

★ ★ ★

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل فى الاعداد القادمة

Bhutto Zulfikar Ali, **The Myth of Independence**, Oxford U.P., London, 1969.

Crotty William J.' **Public Opinion and Politics** : A Reader, Holt, Rinehart and Winston : Inc. U.S.A., 1970.

Fleron Frederic J. (Jr.), (ed.) **Communist Studies and The Social Sciences ; Essays on Methodology and Empirical Theory**, Rand Mc Nally U.S.A., 1969.

Freeman Thomas, **Psychopathology of the Psychoses**, Tavistock Publications, London, 1969.

Graber Doris. A., **Public Opinion, the President and Foreign Policy, Four Case Studies from the Formative Years**, Introductions by : Hans J. Morgenthan, Holt, Rinehart and Winston, Inc. U.S.A., 1968.

Grivetz Harry K., **The Evolution of Liberalism**, Collier Books, New York, 1969.

Huxley Julian, **Memories**, George Allen & Unwin, Great Britain, 1970.

Lovejoy David S., **Religious Enthusiasm and the Great Awakening**, Prentice-Hall. N. J., U.S.A., 1969.

Peterson Donald R., **The Clinical study of Social Behavior**, Appleton Century Crofts, New York, 1968.

Ramsey Paul, **Nine Modern Moralists**, A Spectrum Book, Prentice Hall, New Jersey U.S.A., 1962.

Reeves Joan Wynn, **Thinking About Thinking, Studies in the Background of some Psychological Approaches**, University Paperbacks 262, Methuen and Co. LTD, , London, 1969.

Scott Franklin D., **World Migration in Modern Times**, A Spectrum Book, Prentice - Hall, New Jersey U.S.A., 1968.

Thornhill W., **The Nationalized Industries, And Introduction**, Nelson, London, 1968.

فى الاعداد التالية من المجلة

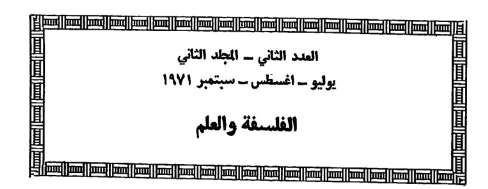
العدد الاول ـ المجلد الثانى

ابريل ـ مايو ـ يونيو ١٩٧١

قسم خاص عن الفكر واللغة

المنطق واللغة	دكتور عبد الرحمن بدوى
الرياضيات لغة العلم	دكتور محمد واصل الظاهر
اللغة عند الطفل	دكتور سيد غنيم
نشاة اللغة أو اللغة عند الحيوان بالمجتمع	دكتور عبد الرحمن ايوب

غير الابواب الثابتة



العدد الثاني ـ المجلد الثاني

يوليو ـ اغسطس ـ سبتمبر ١٩٧١

الفلسفة والعلم

الثمن

البلد	السعر	العملة	البلد	السعر	العملة
الخليج العربي	٤	ريالات	سوريا	٢٠٠	قرش
السعودية	٤	ريالات	ج.ع.م	٢٠	قرشا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٠	قرشا
اليمن	٧	شلنات	ليبيا	٣٠	قرشا
العراق	٢٤٠	فلسا	تونس	٤٠٠	مليم
لبنان	٢٠٠	قرش	الجزائر	٤٠٠	مليم
الاردن	٢٠٠	فلس	المغرب	٤	دراهم

مطبعة حكومة الكويت



